HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN

LA GENÈSE DU XIX^ME SIÈCLE

ÉDITION FRANÇAISE PAR ROBERT GODET

TOME II

Nous appartenons à la race qui de l'obscurité s'efforce vers la lumière.
GOETHE

SIXIÈME ÉDITION

1913
[1900]

PARIS
LIBRAIRIE PAYOT ET C^ie
46, RUE SAINT-ANDRÉ DES ARTS, 46

Tous droits de reproduction réservés.

TROISIÈME SECTION

LA LUTTE

Vos batailles nées en haut lieu....
Shakespeare.



INTRODUCTION

Notre enquête va maintenant se poursuivre sur un autre terrain : le terrain proprement historique. Sans doute, en traitant de l'héritage du monde antique et des héritiers auxquels il échut, nous touchions à des phénomènes qui ont leur place dans l'histoire; mais on pouvait les détacher d'elle en quelque mesure pour les considérer, encore qu'à sa lumière, d'un point de vue différent du sien. Désormais ce livre tirera sa matière de l'observation des faits dans leur succession, de l'examen des processus évolutifs : donc, en un mot, de l'histoire. Il ne faut pas, toutefois, conclure de ce changement d'objet à une discordance de méthode : comme nous cherchions à distinguer, dans le fleuve du temps, les points fixes et les éléments stables, ainsi, parmi la masse incommensurable des événements passagers, nous essayerons de déterminer les facteurs persistants qui continuent d'agir aujourd'hui et que signale ce caractère de relative permanence. Au philosophe qui objecterait que toute impulsion, si légère soit-elle, continue de produire ses effets à travers l'éternité entière, on répondra que, dans l'histoire, il n'est presque pas une force particulière qui ne perde très rapidement sa signification individuelle : elle ne conserve bientôt que la valeur d'une composante parmi d'innombrables autres composantes, qui, devenues comme elle invisibles, n'existent plus qu'à l'état purement idéel; et alors la seule manifestation perceptible de ces énergies diverses et contradictoires, c'est la grande résultante qui les combine en une force unique. Mais on pourrait ici emprunter à la mécanique son théorème du

Prin
direc

parallélogramme des forces et dire, par manière de comparaison : les résultantes de divers systèmes se combinent pour former, à leur tour, de nouveaux et plus vastes parallélogrammes, dont les résultantes sont encore plus puissantes, plus frappantes, d'une action plus profonde et d'une portée plus durable dans l'histoire des hommes.... et ainsi de suite jusqu'à ce que l'expression de la force atteigne certains degrés qu'elle ne dépassera pas. Seuls les plus élevés de ces points culminants nous occuperont ici. Quant aux faits historiques, je me crois mieux fondé encore qu'auparavant à en présumer chez le lecteur la connaissance. Il s'agira donc uniquement de souligner et de grouper ce qui paraît indispensable pour l'intelligence du dix-neuvième siècle, de ses idées directrices, de ses courants qui se combattent, de ses « résultantes » qui se traversent.

En quête d'un titre pour cette troisième et dernière section des « Origines » (qui forment la première partie du présent ouvrage), je m'étais arrêté un instant à celui-ci : « L'époque de la violente fermentation » ; et puis j'ai dû convenir que la fermentation avait duré bien au delà de l'an 1200 : témoin pas mal de cuves dans lesquelles, à cette heure encore, le moût se démène fort absurdement ! Il m'a fallu laisser tomber aussi trois chapitres déjà esquissés — la lutte dans l'Etat, la lutte dans l'Eglise, la lutte entre l'Etat et l'Eglise — parce que cela m'eût entraîné dans le domaine des considérations historiques beaucoup plus loin que ne le comporte le but de mon livre. Mais je crois utile de mentionner l'existence de ce plan abandonné et des études qu'il exigea, pour que le lecteur ne se méprenne pas au sens de la simplification où je me suis résolu et qu'il reconnaisse dans les deux chapitres actuels — Religion et Etat — le dernier résultat d'un long travail de condensation. Informé de mon projet antérieur, il comprendra mieux, d'autre part, dans quelle mesure l'idée de la Lutte domine mon exposé.

archie Goethe définit quelque part le moyen âge comme un conflit entre des puissances qui, en partie, possédaient déjà une

considérable autonomie, en partie s'efforçaient d'y atteindre, et il nomme le tout une « anarchie aristocratique » [1]). Je ne reprendrais pas à mon compte le terme « aristocratique », car il implique toujours — et même quand il ne désigne que l'aristocratie de l'esprit — des droits de naissance. Or l'Eglise, qui est une des plus puissantes entre les puissances en cause, nie tout droit inné. Même le droit de succession reconnu par tout un peuple ne confère pas à un monarque la légitimité, si l'Eglise ne l'a confirmé de plein gré : telle était (telle est encore) la théorie de Rome sur ce point de droit ecclésiastique, et l'histoire nous offre maint exemple de papes déliant des nations de leur serment de fidélité et les incitant à se révolter contre leur roi régulièrement établi. Chez elle, l'Eglise ne reconnaît aucune espèce de droits individuels : ni noblesse de naissance, ni noblesse d'esprit n'ont à ses yeux de signification. Si l'on ne peut assurément l'appeler une puissance démocratique, il ne serait pas moins faux de la tenir pour aristocratique : au plus profond de son être, cette logocratie se révèle toujours antiaristocratique en même temps qu'antidémocratique. Mais, de plus, en ce temps que Goethe déclare aristocratique, sourdent des forces authentiquement démocratiques. C'est en hommes libres que les Germains avaient apparu dans l'histoire : pendant de longs siècles la puissance dont disposaient leurs rois fut bien moindre sur eux que sur leurs sujets vaincus du territoire romain. Pour restreindre ces droits dont ils étaient fiers, et finalement les abolir, il suffit de la double influence de Rome — comme Eglise et comme Loi [2]). Jamais pourtant l'aspiration à la liberté ne put être entièrement réprimée : il n'est pas de siècles où elle ne se manifeste, soit au nord, soit au midi, tantôt comme liberté de pensée et de croyance, tantôt comme lutte pour

[1]) *Annalen*, 1794.

[2]) On trouvera dans Savigny : *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, un exposé plus clair que dans les ouvrages d'histoire générale, parce que plus détaillé et, dès lors, plus plastique; voir notamment, chap. IV du tome I, les sections sur les *Freien* et les *Grafen*.

l'obtention de privilèges communaux, pour le commerce et pour la circulation, pour la conservation de droits corporatifs, ou comme révolte contre ces mêmes droits et privilèges, et puis aussi sous la forme d'irruption de peuples encore indisciplinés dans la masse mi-organisée de l'empire post-romain.

Rien de plus juste, en revanche, que le mot d'ANARCHIE employé par Goethe pour désigner cet état de lutte universelle, de lutte en tous sens. Qui, alors, eût conçu et mûri une pensée de justice ? Le grand homme isolé n'en eût pas trouvé le temps; quant au reste de la société, chacune des puissances entre lesquelles elle se divisait tendait implacablement à son but, sans le moindre souci des droits d'autrui : c'était une condition d'existence. Il ne sied pas qu'ici des scrupules d'ordre moral influencent notre jugement : plus implacable se manifestait une puissance, plus aussi elle s'attestait vivace — voilà le fait. Beethoven dit quelque part : « La force est la morale des hommes qui se distinguent des autres »; la force était assurément la morale de cette époque, caractérisée par une première et furieuse fermentation. Ce ne fut pas avant l'instant où apparut nettement l'ébauche des nationalités, où dans l'art, dans la science, dans la philosophie, l'homme reprit conscience de lui-même, où par une organisation mieux adaptée aux exigences de son travail, par l'emploi judicieux de ses dons d'invention, par la ferme conception de buts idéals, il rentra dans le cercle magique de la vraie culture et parvint derechef « au plein jour de la vie » — ce ne fut pas avant cet instant (par quoi il faut entendre, naturellement, toute une phase d'évolution) que l'anarchie commença de perdre du terrain ou, plus exactement, qu'elle fut endiguée peu à peu pour faire place à un monde nouveau, empire d'une nouvelle culture, à mesure que celui-ci revêtait sa figure définitive. Ai-je besoin de dire que cette transformation, loin d'être achevée, se poursuit encore aujourd'hui à travers des fortunes diverses et que nous vivons, à tous les égards, dans une de ces « périodes médianes » dont

parlaient les anciens historiens ? [1]) Pourtant le contraste est assez marqué entre la pure anarchie de jadis et l'anarchie tempérée de notre époque, pour qu'éclate à tous les yeux la différence de principe. C'est sans doute au IXme siècle que l'anarchie politique atteint à son comble; eh bien, il suffit d'y comparer le XIXme pour reconnaître qu'en dépit de nos révolutions et des réactions sanglantes qui en ont résulté, en dépit de la tyrannie et des attentats à la vie des souverains, en dépit de la fermentation qui ne cesse de se produire ici ou là, en dépit des fluctuations de la fortune et des avatars de la classe possédante, l'un est à l'autre comme le jour est à la nuit.

La période dont il s'agit dans cette section est celle que remplit presque uniquement la lutte. Plus tard, et notamment dès qu'apparaissent des symptômes de culture, le centre de gravité se déplace. La lutte extérieure continue, il est vrai, en sorte que maint brave homme d'historien n'aperçoit rien de plus que ce qu'il avait coutume d'apercevoir : des papes et des rois, des princes et des évêques, de la noblesse et des corporations, des batailles et des traités; pourtant, à côté de ces puissances, une autre a surgi, qui est invincible et qui va remodeler l'esprit de l'humanité, sans qu'il lui soit nécessaire de recourir à cette anarchique morale de la force : sa victoire s'assure sans combat. La somme de travail intellectuel qui conduisit à la découverte du système héliocentrique suffit pour saper à jamais le fondement sur lequel reposait la théologie ecclésiastique et, avec elle, la puissance de l'Eglise — quelque temps que mettent d'ailleurs à se produire les effets graduels de ce coup décisif [2]). L'introduc-

[1]) Se reporter, dans l'Introduction générale du présent ouvrage, aux considérations qui précèdent immédiatement la section intitulée « L'an 1200 ».

[2]) Saint Augustin s'en rendit très bien compte, et nous lui devons cet aveu explicite (*De civitate Dei* XVI, 9) : si la terre est ronde et s'il est vrai qu'aux antipodes vivent des hommes « dont les pieds sont opposés aux nôtres », des hommes séparés de nous par des océans et

tion du papier et l'invention de l'imprimerie ont fait de la pensée une puissance mondiale; du sein de la science pure procèdent des découvertes qui, comme la vapeur et l'électricité, transforment la vie de l'humanité entière et aussi la quantité relative de force purement matérielle dont disposent différents peuples [1]); l'influence de l'art et de la philosophie — par exemple de ces phénomènes qui ont nom Goethe ou Kant — est incommensurable. Je reviendrai sur tout cela dans la IIe partie du présent ouvrage, consacrée à « la formation d'un monde nouveau »; mais cette section-ci comprendra uniquement, je le répète, ainsi d'ailleurs que l'indique son titre, la lutte des grands facteurs de puissance pour la possession et l'hégémonie.

ligion Etat

Si je voulais ici — ainsi qu'on a coutume de le faire et que je l'avais moi-même projeté — opposer à l'Etat non la religion, mais l'Eglise, et traiter des rapports de l'Eglise et de l'Etat, ce serait au péril d'opérer sur des schémas, plutôt que des réalités. En effet, l'Eglise romaine est elle-même au premier chef une puissance politique, c'est-à-dire étatiste; elle hérita de l'idée romaine de l'Imperium et, en confédération avec l'Empereur, représenta les droits d'un empire universel d'institution prétenduement divine, de puissance absolue et illimitée, contre la tradition germanique et l'instinct germanique de configuration nationale. La religion n'intervient dans cette conception que comme moyen d'amalgamer inti-

---

dont le développement s'accomplit en dehors de notre histoire, alors l'Ecriture sainte a « menti ». Saint Augustin est de trop bonne foi pour ne pas convenir que, dans ce cas, le plan du salut tel que l'enseigne l'Eglise ne répondrait nullement aux exigences de la réalité, et il se hâte d'arriver à une conclusion qui le rassure : admettre de tels antipodes, croire à ces races d'hommes inconnus, ce serait, dit-il, par trop absurde, *nimis absurdum est*. Qu'eût-il dit de la démonstration du système héliocentrique et de la découverte d'innombrables millions de mondes en mouvement dans l'espace ?

[1]) Ainsi un pays pauvre comme la Suisse est en voie de devenir un des plus riches Etats industriels, parce qu'il peut transformer presque sans frais en électricité son immense réserve de forces hydrauliques.

mement tous les peuples. Dès les temps les plus reculés, le *pontifex maximus* était à Rome le fonctionnaire supérieur de la hiérarchie, *judex atque arbiter rerum divinarum humanarumque*, celui auquel la théorie juridique subordonnait le roi même, et plus tard les consuls [1]). Le sens politique extraordinairement développé des anciens Romains pourvoyait, il est vrai, à ce que le *pontifex maximus* ne pût jamais abuser de sa puissance théorique comme juge des choses divines et humaines : tout de même que le *paterfamilias*, dont le pouvoir absolu de vie et de mort sur les siens, reconnu par une fiction juridique, ne donnait lieu à aucun excès dans la pratique. C'est que les Romains, les vrais, étaient tout le contraire d'anarchistes. Mais maintenant, dans le chaos humain déchaîné, revivait le titre et, avec lui, la revendication du droit qui s'y attachait : car jamais on ne fit pareillement état du « droit » théorique, jamais on ne fut si constamment à cheval sur les titres juridiques grossés et paraphés, qu'en ce temps où régnaient seules la violence et la ruse. Périclès avait exprimé l'opinion que la loi non écrite était plus haute que l'écrite : maintenant l'opinion inverse triomphait, la parole écrite paraissait seule valable. Un commentaire d'Ulpien, une glose de Tribonien décidaient pour l'éternité, en tant que *ratio scripta* (et quoique s'appliquant à des circonstances absolument différentes), des droits de peuples entiers : un parchemin revêtu d'un sceau légalisait n'importe quel crime. L'héritière, l'applicatrice, la propagatrice de cette conception du droit constitutionnel, ce fut la ville de Rome avec son *pontifex maximus*, et il va de soi qu'elle tira parti de ces principes pour son plus grand avantage. Mais, en même temps, l'Eglise était l'héritière de l'idée juive de l'Etat hiérocratique, avec le grand-prêtre comme puissance supérieure; les écrits des Pères du III^me^ siècle sont à ce point saturés d'images et de sentences de l'Ancien Testament que l'on ne saurait douter qu'ils aient eu pour idéal l'établissement d'un Etat temporel

[1]) Cf. notamment Leist : *Graeco-italische Rechtsgeschichte*, § 69.

fondé sur le régime sacerdotal juif [1]). Autant de raisons, on le voit, pour considérer comme une puissance proprement politique l'Eglise romaine : il n'y a pas ici une Eglise qui s'oppose à un Etat, mais un Etat à un autre Etat, un idéal politique à un autre idéal politique.

Mais outre la lutte dans l'Etat — qui atteint son plus haut degré d'acuité et s'atteste le plus implacable dans le conflit entre les conceptions romaines-impériales et germaniques-nationales, ainsi qu'entre la théocratie juive et l'intuition chrétienne enfermée dans ces mots : « Rendez à César ce qui appartient à César » — sévit une autre lutte encore, dont on ne saurait exagérer la portée : la lutte touchant la religion même. Celle-ci pas plus que celle-là n'est achevée quand s'ouvre le dix-neuvième siècle, ni ne se termine avec lui ; on a pu, à son aurore, croire que les oppositions religieuses allaient désarmer dans nos Etats laïcisés, et qu'on inaugurait une époque de tolérance absolue ; mais depuis quelque quarante ans les fauteurs d'excitation cléricale se sont remis à l'œuvre avec ardeur, et les « ténèbres du moyen âge » nous enveloppent encore d'une obscurité si épaisse qu'en ce domaine précisément toutes les armes sont réputées bonnes et s'avèrent telles à l'usage — fût-ce même le mensonge, la falsification historique, la pression politique, la contrainte sociale. Dans cette lutte touchant la religion il s'agit, en fait, d'un objet beaucoup plus considérable qu'on ne serait tenté de l'imaginer. Sous une controverse dogmatique si subtile qu'elle semble au laïc dépourvue de substance et par suite d'intérêt, se cache souvent une de ces questions psychiques essentielles qui sont décisives pour toute l'orientation vitale d'un peuple. Combien, par exemple, y a-t-il en Europe de laïcs capables de comprendre et d'exposer l'objet de la dispute sur la nature de la cène ? Et pourtant ce fut le dogme de la transsubstantiation (promul-

[1]) Il faut excepter naturellement les plus anciens qui, tels Origène, Tertullien, etc., n'avaient aucun pressentiment d'une possible prédominance du christianisme.

gué l'an 1215, au moment même où l'Angleterre arrachait à son roi la Grande Charte) qui a produit l'inévitable scission de l'Europe en plusieurs camps ennemis. En allant au fond des choses, on voit ici s'affirmer des différences de race. Mais la race, nous l'avons constaté, est un être fort composite, plastiquement mobile, en qui, presque toujours, des éléments divers luttent pour la prépondérance; or la victoire d'un dogme religieux détermine souvent cette prépondérance d'un élément sur les autres et, du même coup, tout le développement ultérieur de la race ou de la nation. Peut-être le dogme en question était-il demeuré inintelligible même aux plus grands docteurs, car qui dit dogme dit quelque chose qui ne se peut proprement énoncer ni penser : mais en pareil cas c'est la DIRECTION qui est décisive ou, en d'autres termes, l'orientation de la volonté. On comprend aisément, dès lors, comment l'Etat et la religion peuvent et doivent agir l'un sur l'autre, et cela non seulement dans le sens d'un conflit entre l'Eglise universelle et le Gouvernement national, mais par le fait que l'Etat possède les moyens nécessaires (et presque illimités jusqu'à ces derniers temps) pour contrecarrer une tendance morale et intellectuelle que marquait un peuple dans son essor religieux et pour le transformer en un autre peuple; ou, au contraire, par le fait qu'une intuition religieuse, triomphant finalement de toutes ses rivales, prescrit à l'Etat lui-même des voies entièrement nouvelles. A examiner sans parti pris la carte de l'Europe actuelle, on se convaincra que la religion fut, et qu'elle n'a pas cessé d'être, un puissant facteur du développement des Etats, et, par là, de toute culture[1]). Elle ne RÉVÈLE pas seulement le caractère, elle l'ENGENDRE.

Tels sont les motifs pour lesquels, traitant de cette époque de lutte, je juge expédient d'en grouper les tendances sous deux chefs : Religion et Etat, marquant ainsi d'un mot les deux points de mire de toute la lutte : la lutte dans la Religion et pour la Religion, la lutte dans l'Etat et pour

[1]) On en trouvera une démonstration particulièrement lumineuse dans Schiller, au début de sa *Guerre de Trente ans*.

l'Etat. Seulement le lecteur m'entendrait mal s'il supposait que je postule deux entités complètement séparées, entre lesquelles n'existerait d'autre lien que leur capacité d'agir l'une sur l'autre. J'estime bien plutôt que la séparation absolue (si en faveur aujourd'hui) de la vie religieuse et de la vie politique implique une fâcheuse erreur de jugement. Elle est, en réalité, impossible. On avait coutume, voici quelques siècles, d'appeler la Religion l'âme et l'Etat le corps[1]; mais maintenant que l'intime liaison de l'âme et du corps nous devient toujours plus manifeste, en sorte que nous ne savons trop où marquer une frontière, maintenant cette distinction devrait nous inspirer des doutes. Nous savons que sous une dispute touchant la justification par la foi et la justification par les œuvres, dispute qui paraît n'avoir d'autre théâtre que le forum de l'âme, des intérêts éminemment « corporels » se peuvent dissimuler; le cours de l'histoire nous l'a fait voir. Et nous avons constaté aussi que la structure et le mécanisme du corps politique exerçait une action déterminante et d'une portée durable sur la constitution de l'âme (témoin la France depuis la Saint-Barthélemy et les Dragonnades). Aux moments décisifs, ces deux concepts : Etat et Religion, se confondent absolument; on peut affirmer sans métaphore que pour l'ancien Romain son Etat était sa Religion et qu'inversement, pour le Juif, sa Religion était son Etat. Aujourd'hui encore, quand le soldat d'une monarchie court au combat en jetant ce cri : pour Dieu, pour le roi et pour la patrie ! c'est là tout à la fois de la Religion et de l'Etat. Néanmoins, et puisque voilà le lecteur averti, la distinction de ces deux ordres de choses ne laissera pas de nous rendre quelques services; elle est utile, dès lors que l'on se propose de passer rapidement en revue les points culminants de l'histoire; elle l'est encore, quand il s'agit de rattacher les phénomènes du passé à ceux du dix-neuvième siècle.

[1]) Par exemple Grégoire II dans sa lettre si souvent citée à l'empereur d'Orient Léon l'Isaurien.

CHAPITRE VII

RELIGION

Concevez bien l'essor de la religion, faites ce qui dépend de vous pour accélérer sa marche en avant, et cherchez à remplir par là votre devoir.

Zoroastre.

J'ai déjà eu lieu, en traitant de la vie terrestre de Jésus-Christ [1]), d'exprimer ma conviction que c'était elle qui constituait le principe et la source, la vertu et — en dernière analyse — le contenu même de tout ce qui a jamais pu s'appeler religion chrétienne. Crainte de fatiguer le lecteur par des redites, je le renvoie, une fois pour toutes, au chapitre sur le Christ. Jésus y était considéré en lui-même, à l'exclusion du christianisme de formation historique dont je l'avais à dessein détaché; maintenant, pour compléter ma tâche, je suivrai la voie inverse, étudiant l'origine et la genèse de la religion chrétienne, m'efforçant de dégager et de souligner les idées fondamentales et les directrices, sans même effleurer l'inviolable figure du Crucifié. Il est non seulement possible, il est nécessaire qu'elle demeure hors des atteintes de notre enquête : car les étranges édifices qu'érigea sur le roc de cette personnalité unique l'esprit humain, soit que — parmi l'incessant tapage des langues querelleuses, le cliquetis des épées, le pétillement des bûchers — ils le dénotent pénétrant, sagace, clairvoyant, myope, confus ou borné, soit qu'ils s'inspirent de la tradition et de la piété ou de la superstition, de la malignité, de la sottise, de la routine, soit qu'ils procèdent de la spéculation philosophique ou du recueillement mystique — ce serait en vérité une offense au sens critique, et une offense blasphématoire, que de les identifier avec le roc qui leur sert de fondement. Toute la superstructure des églises chrétiennes créées jusqu'à ce jour s'atteste, si l'on peut ainsi parler, exté-

Le Chr
et le ch
tianisn

[1]) Se reporter notamment à la dernière page du chap. III.

rieure à la personnalité de Jésus. C'est le vouloir juif, accouplé à la pensée mythique aryenne, qui a fourni les matériaux essentiels, mais ils s'accrurent par des apports de Syrie, d'Egypte, d'ailleurs encore. L'apparition du Christ sur la terre n'eut d'abord pour effet que de provoquer à cette entreprise de construction religieuse : elle fut la cause occasionnelle, elle donna l'impulsion déterminante. Ainsi, quand l'éclair traverse les nuages et que la pluie aussitôt s'épanche de leur sein; ou quand soudain tombe un rayon de soleil sur des substances qui, sans lui, ne se fussent pas combinées entre elles, et qu'alors, modifiées intérieurement par la lumière, rompant les barrières qui les isolaient dans l'espace, elles s'unissent pour former, par un chassé-croisé de leurs molécules, un nouveau corps chimique. Est-ce par leurs effets catalytiques que l'éclair et le rayon de soleil se laissent mesurer ou nous révèlent leur être propre ? Tous ceux qui ont bâti sur le Christ, nous les voulons honorer à ce titre; après quoi nous prendrons soin que rien ne trouble notre regard ou n'obnubile notre jugement. Il n'y a pas seulement un passé et un présent, il y a un avenir en vue duquel nous devons conserver notre pleine liberté. Je doute, au reste, qu'il soit jamais possible d'apprécier équitablement le passé dans sa relation avec le présent, si l'esprit n'est soutenu par un vif pressentiment de l'avenir. Sur le terrain du seul présent, le regard glisse trop à fleur de terre pour pouvoir embrasser les rapports. C'est un chrétien, et même un chrétien favorablement disposé pour l'Eglise catholique, qui écrivait, à l'aube du dix-neuvième siècle : « Le Nouveau Testament est encore pour nous un livre scellé de sept sceaux. Il y a dans le christianisme de quoi étudier pendant des éternités. Les Evangiles nous tiennent en réserve les éléments essentiels d'évangiles futurs » [1]).

Si l'on considère avec attention l'histoire du christianisme, on le voit toujours et partout en mouvement, toujours

[1]) Novalis, dans ses *Fragments*.

et partout travaillé par un conflit intérieur. S'imaginer qu'il a revêtu ses divers aspects possibles et que l'on connaît désormais sa forme définitive, c'est oublier que l'Eglise romaine elle-même, qui passe pour conservatrice entre toutes, enfanta de nouveaux dogmes au cours de chaque siècle, tandis que des dogmes anciens (moins bruyamment, il est vrai) étaient portés en terre; c'est oublier que précisément cette Eglise, dont les fondements sont si solides, fut plus que toute autre, et même au dix-neuvième siècle, en proie aux luttes intestines, aux agitations et aux schismes. Mais voilà : on pose en fait que le processus évolutif a atteint son terme, d'où il suit que l'on tient maintenant en mains le « total » du christianisme; et, partant de cette conviction illusoire, beaucoup construisent, dans la piété de leur cœur, non seulement le présent et l'avenir, mais encore le passé. Bien plus chimérique et plus extravagante encore est la thèse qui représente le christianisme comme une chose usée et finie, laquelle ne peut désormais que s'acheminer, en vertu de la loi d'inertie, à une disparition prochaine; nous n'en avons pas moins vu, ces dernières années, plus d'un pontife de quelque moderne « Ethique » célébrer le trépas du christianisme, rédiger sa nécrologie, établir par démonstration analytique quel dut être le début, quel le milieu et quelle la fin de cette expérience historique actuellement close. A la base de ces deux opinions opposées il y a, on le voit, une seule et même erreur de jugement; aussi conduit-elle, dans les deux cas, à des conclusions également fausses. Pour s'en préserver, il suffit de ne point confondre l'apparition du Christ, cette source éternellement jaillissante, éternellement pareille à elle-même, de la vie religieuse la plus haute, avec les abris provisoires et les constructions de fortune qu'élevèrent pour servir de temple et de norme à leur dévotion des hommes divers par leurs besoins religieux, divers par leurs exigences intellectuelles, divers surtout essentiellement — ceci est bien plus décisif encore — par le tempérament et la mentalité de leurs races respectives.

télire
ieux

La religion chrétienne a pris naissance à une époque très particulière, sous les conditions les moins favorables qui se puissent concevoir pour l'érection d'un monument harmonieux, digne et solide. Dans les contrées précisément où nous cherchons son berceau — à l'extrême occident de l'Asie, à l'extrême orient de l'Europe, à l'extrême nord de l'Afrique — s'était produit par pénétration réciproque un amalgame étrange des superstitions, des mythes, des mystères et des doctrines philosophiques les plus diverses, et il va sans dire qu'en se mélangeant à d'autres chacun de ses éléments avait perdu le meilleur de son originalité et de sa valeur propres. Il faut essayer de se représenter d'abord l'état politique et social des lieux. Rome y avait consommé l'œuvre ébauchée par Alexandre. L'internationalisme qui régnait dans cette partie du monde était d'une sorte telle que nous avons peine à le concevoir aujourd'hui. Les populations des villes importantes de la Méditerranée et de l'Asie-Mineure ne présentaient plus la moindre unité de race : Grecs, Syriens, Juifs, Sémites, Arméniens, Egyptiens, Persans, colons militaires romains, Gaulois, etc. etc., formaient des groupes cohabitant pêle-mêle et enveloppés d'innombrables demi-sang dans les veines desquels toutes les caractéristiques individuelles s'étaient confondues au point de produire une totale absence de caractère. Le sentiment patriotique s'était entièrement aboli, faute d'une signification concrète : il n'y avait plus, en fait, ni nation ni race; Rome représentait pour ces hommes à peu près ce que représente la police pour la populace d'aujourd'hui. C'est cet état de choses que j'ai désigné sous le nom de chaos ethnique et dont j'ai entretenu le lecteur au chapitre IV du présent ouvrage. Or, ce chaos impliquait la débauche mentale et morale non moins que physique, par l'échange sans frein et sans pudeur des idées et des usages : n'y ayant plus de déterminations dans les mœurs ou les manières d'être, l'homme cherchait fébrilement une compensation à la perte de tout idéal particulier et pensait la trouver dans une mixture arbitraire des coutu-

mes et conceptions étrangères. De foi réelle on ne trouvait presque plus trace. Même chez le Juif — qui formait à d'autres égards une si honorable exception dans ce sabbat infernal — elle oscillait entre des sectes divergentes, au péril de s'énerver. Et pourtant, jamais le monde ne fut en proie à une effervescence religieuse plus générale que celle qui se propagea alors des rives de l'Euphrate jusqu'à la capitale de l'empire. Le mysticisme hindou, parvenu à travers mille déformations jusqu'en Asie Mineure, l'astrologie chaldéenne, le culte zoroastrique d'Ormuzd, l'adoration du feu pratiquée par les Mages, l'ascétisme égyptien avec la doctrine de l'immortalité, les cérémonies orgiaques syro-phéniciennes avec la chimère de leurs initiations sacramentelles, les mystères de Samothrace, d'Eleusis et quantité d'autres mystères helléniques, des décoctions — mais combien adultérées ! — de la métaphysique de Pythagore, d'Empédocle ou de Platon, la propagande mosaïque, l'éthique stoïcienne — tout cela circulait et tourbillonnait pêle-mêle. Ce qu'est proprement la religion, les hommes ne le savaient plus, mais ils essayaient de la retrouver dans tout ce qui leur tombait sous la main, poussés par l'obscure conscience d'avoir été dépouillés d'une chose précieuse, d'une chose qui est aussi nécessaire à l'homme que le soleil à la terre [1]). C'est dans ce monde que tomba la parole du Christ; c'est par ces hommes fiévreux et malades que fut élevé tout d'abord l'édifice visible de la religion chrétienne. Nul, jusqu'à cette heure, n'a réussi à en effacer complètement les vestiges du délire.

Aussi l'histoire des origines de la théologie chrétienne est-elle une des plus embrouillées et des plus difficiles qui

Les de
pilier

[1]) Sur l'homme, tel qu'il fut à cette époque et dans ce monde du chaos, Herder écrit : « Il n'avait plus de force pour rien d'autre que pour CROIRE. Inquiet de sa vie misérable, tremblant devant l'avenir et devant d'invisibles puissances, sans courage et sans capacités pour observer le cours de la nature, il se faisait conter des histoires, prophétiser, inspirer, initier, flatter, tromper » (*Sämtl. Werke*, éd. Suphan, XIX, 290).

soient. Celui qui l'aborde avec sérieux et courage, en pleine liberté d'esprit, retirera de cette étude maint enseignement suggestif, mais il devra convenir que beaucoup de choses paraissent encore obscures et incertaines, dès lors que l'on renonce à bâtir des théories pour chercher à remonter, par la voie de l'histoire, au point de départ réel d'une idée. Une histoire définitive, non pas du développement des opinions professées au sein du christanisme, mais bien de l'incorporation au christianisme d'articles de foi, d'images, de conceptions, de règles de vie qui, provenant des sources les plus diverses, y acquirent droit de cité, cette histoire ne peut encore être écrite. Ce qui a été fait dans ce domaine suffit cependant pour que l'on puisse déjà se rendre compte qu'il s'est produit un alliage (comme diraient les chimistes) de métaux extrêmement différents. Le but du présent ouvrage ne me permet pas de soumettre cet objet compliqué à une exacte analyse : elle exigerait d'ailleurs une compétence qui me manque [1]). Je me contenterai pour l'instant de considérer

[1]) Il ne m'appartient guère de citer des titres d'ouvrages; la littérature du sujet, même dans ses parties accessibles à nous autres profanes, est considérable; l'essentiel est de puiser à des sources diverses et de ne pas se contenter d'une connaissance des généralités. Ainsi les courts et substantiels traités de Harnack, Müller, Holtzmann, etc. dans le *Grundriss der theologischen Wissenschaft* (Fribourg, Mohr éd.) sont inestimables, et je les ai soigneusement utilisés; mais les profanes précisément apprendront davantage dans les œuvres plus développées, comme la *Kirchengeschichte* de Neander, les *Origines du Christianisme* de Renan, etc. Les travaux des spécialistes sont plus instructifs encore, parce que donnant des choses une vue plus concrète ; ainsi Ramsay : *The Church in the Roman Empire before A. D. 170* (1895); Hatch : *The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church* (éd. 1897); le grand ouvrage de Hergenröther : *Photius, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, qui commence avec la fondation de Constantinople et qui expose ainsi en détail le développement de l'Eglise grecque depuis ses débuts; Hefele : *Konziliengeschichte* — etc. à l'infini ! Nous ne pouvons naturellement faire connaissance complète qu'avec une petite partie de cette littérature immense; mais, je le répète, c'est seulement par les descriptions détaillées et non pas les coups d'œil généraux qu'on peut se faire de la réalité une image vive et

les deux souches principales — la judaïque et l'indo-européenne — qui fournirent presque toute la charpente de l'édifice et notamment ses deux maîtres piliers, en sorte que leur assemblage a conféré dès l'abord et confère encore un caractère hybride à la religion chrétienne. Sans doute, beaucoup d'éléments judaïques ou indo-européens ont été modifiés postérieurement, jusqu'à en devenir méconnaissables, par l'influence du chaos ethnique et surtout de l'Egypte : ainsi, par l'introduction du culte d'Isis (la mère de Dieu) et par la transsubstantiation magique; mais il n'est que plus indispensable d'être fixé sur la nature des matériaux dont se compose essentiellement l'édifice. Tout le reste n'a qu'une importance secondaire : ainsi — pour ne citer qu'un exemple — la naturalisation officielle dans le christianisme pratique des doctrines stoïciennes sur la vertu et la félicité qu'y introduit Ambroise, lequel démarque dans son *De Officiis ministrorum* le *De officiis* de Cicéron, qui lui-même avait copié le Grec Panaetius [1]). Des faits de ce genre ne sont certes pas négligeables : Hatch montre, notamment, dans son travail « Sur l'éthique grecque et l'éthique chrétienne », que la morale en cours dans notre vie pratique actuelle renferme bien plus d'éléments stoïciens que d'éléments chrétiens [2]). Mais nous avons vu déjà que la religion et la morale demeurent rela-

---

en pénétrer le sens véritable. Pour l'information scientifique la plus récente, consulter, de Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, dont la 2e éd. a paru en 1906.

[1]) Ambroise le reconnaît d'ailleurs implicitement, voir I, 24; plusieurs passages sont une répétition presque littérale. Combien plus remarquables sont, au reste, les ouvrages qu'il tire de son propre fond, telle son oraison funèbre de Théodose avec le beau refrain *Dilexi!* « Je l'ai aimé ! »

[2]) *The influence of Greek ideas*, etc., p. 139-170. Parlant du traité d'Ambroise que je viens de citer, Hatch le dit purement stoïcien non seulement par la conception générale, mais jusque dans les détails; l'élément chrétien s'y est naturellement introduit partout, mais comme une simple adjonction; les notions fondamentales de sagesse, de vertu, d'équité, de modération sont, selon Hatch, des doctrines franchement gréco-romaines datant de l'époque préchrétienne.

tivement indépendantes l'une de l'autre [1]), partout du moins où ne s'est pas produite cette « conversion » enseignée par Jésus-Christ; et s'il est divertissant de voir un Père de l'Eglise offrir en modèle aux prêtres de son diocèse la morale très pratiquement mondaine (pour ne pas dire avocassière) d'un Cicéron, il n'y a rien là qui soit de nature à réagir jusqu'au fond même de l'organisme religieux; et l'on en peut dire autant de maint autre apport étranger dont nous aurons à nous occuper par la suite.

Les deux maîtres piliers de la nouvelle religion qu'édifièrent les théologiens chrétiens des premiers siècles, ce sont, provenant de la souche juive, une foi de nature historico-annaliste et, empruntée à la souche indo-européenne, une mythologie symbolique et métaphysique. Il s'agit ici — j'y ai déjà insisté — de deux conceptions du monde foncièrement différentes [2]): c'est alors qu'on les amalgame tant bien que mal. Des Indo-Européens, des hommes tout au moins nourris de poésie et de philosophie helléniques, transfigurent la religion « historique » juive suivant les besoins de leur esprit imaginatif, assoiffé d'idées; de leur côté, des Juifs s'emparent (dès avant la formation du christianisme) de la mythologie et de la métaphysique des Grecs, les imprègnent des superstitions historiques de leur peuple, et fabriquent avec le tout un tissu dogmatique abstrait, aussi insaisissable que les plus sublimes spéculations d'un Platon, mais qui, en même temps, matérialise tout le transcendantal suggéré par voie d'allégorie, en le réduisant à des données et des formes empiriques : c'est, on le voit, dans les deux cas, le règne du malentendu et de l'incompréhension — malentendu sans remède, incompréhension inévitable pour des esprits violemment détournés de leur voie normale. La fusion, ou plutôt la soudure, de ces éléments hétérogènes

[1]) Se reporter à la section du chap. III intitulée « Religion » et, dans le chap. V, à celle du « Judaïsme ».

[2]) Voir chap. III, au sous-titre « Religion », et chap. V, « Considérations sur la religion chez les Sémites. »

dans le christianisme fut l'œuvre des premiers siècles, et naturellement une telle œuvre ne se pouvait accomplir qu'au prix d'une lutte incessante. Réduite à sa plus simple expression, cette lutte est un duel pour la prééminence entre les instincts religieux indo-européens et les instincts religieux juifs. Elle éclate aussitôt après la mort du Christ entre les judéo-chrétiens et les chrétiens d'origine païenne, se déchaîne furieusement pendant des siècles entre la gnose et l'antignose, entre les Ariens et les Athanasiens, renaît avec la Réformation et se poursuit aujourd'hui tout aussi âpre — non plus, il est vrai, dans les nuages de l'abstraction ou sur les champs de bataille, mais souterrainement. Une comparaison évoquerait assez exactement la sorte d'aventure que j'essaie d'indiquer. Supposons deux arbres de familles différentes dont on tranche la cime, puis que l'on rapproche en les courbant — mais sans les déraciner — et qu'alors on lie de telle façon que chacun devienne la greffe de l'autre : qu'arriverait-il ? tous deux seraient dans l'impossibilité de croître en hauteur, et loin que leur réunion dût les ennoblir, elle les étiolerait, car en pareil cas — tout botaniste le sait — il ne saurait être question de fusion organique; chacun des deux arbres (s'il survivait à l'opération) continuerait de porter ses propres feuilles et ses propres fleurs, et dans le fouillis de cette frondaison deux végétations étrangères entre elles se juxtaposeraient [1]). C'est ainsi qu'il en est allé dans l'édifice hybride de la religion chrétienne. A la chronique religieuse juive, à la foi messianique juive, se juxtapose sans transition la mythologie mystique de la décadence hellénique. Non seulement elles ne se fondent pas, mais elles se contredisent sur les points les plus

[1]) Cette comparaison, je l'ai su plus tard, s'était présentée à l'esprit de Hamann (un champion de « l'individuel » ou, comme il dit, de l'*Eigensinnige*, qui ne fut pas sans action sur l'esprit de Herder et surtout de Goethe), car il indique les signes trahissant, dans n'importe quelle communauté de chrétiens, que ce sont là « des rameaux païens entés, CONTRE L'ORDRE DE LA NATURE, sur une souche juive » (cf. *Ep. aux Romains* XI, 24).

essentiels. Soit, par exemple, la conception de la divinité : on a d'un côté Iahveh; de l'autre, l'antique trinité aryenne. Ou bien la conception du messie : ici, l'attente d'un héros sorti de la souche de David, qui doit conquérir aux Juifs l'empire du monde; là, le Verbe fait Chair, ce Logos déjà préfiguré dans des spéculations métaphysiques qui occupaient les philosophes grecs 500 ans avant la naissance du Christ [1]). Quant au Christ même, quant à l'indéniable personnalité historique, on l'introduit de force dans les deux systèmes : dans le mythe historique juif il tient le rôle du messie, encore que nul ne s'y prête moins; dans le mythe néoplatonicien il signifie la fugitive et insaisissable visibilité d'un schéma intellectuel abstrait — lui, le génie moral à sa plus haute puissance, la plus imposante individualité religieuse qui ait jamais vécu sur la terre.

Et pourtant, si l'on aperçoit bien ce qu'il y a de nécessairement instable et insuffisant dans un être hybride de cette sorte, on n'imagine guère comment, du sein du chaos ethnique, aurait pu surgir une religion universelle sans la collaboration de ces deux éléments. Si le Christ avait prêché à des Hindous ou à des Germains, sans doute sa parole eût-elle exercé une bien autre action. Il n'y eut jamais d'époque moins chrétienne — soit dit sans paradoxe — que les siècles où se forma l'Eglise chrétienne. Il ne pouvait être question alors d'une compréhension réelle des paroles du Christ. Mais une fois qu'elles eurent déposé dans cette humanité chaotique et déchue le germe de sa résurrection religieuse, comment eût-il été possible d'ériger le sanctuaire approprié à ces hommes misérables sans le fonder sur la chronique juive et sans en conformer le caractère à la mentalité juive qui conçoit toutes choses dans un sens concrètement historique ? A ces âmes d'esclaves, qui ne trouvaient

[1]) Je dis 500 ans pour des raisons dont on peut s'instruire en consultant Harnack (*Dogmengeschichte* § 22) sur l'identité du λόγος et du νοῦς.

de point d'appui ni en elles-mêmes ni dans la vie collective d'une véritable nation, rien que d'entièrement palpable et matériel, rien que de dogmatiquement certain ne pouvait être utile. Elles avaient besoin d'une LOI religieuse au lieu de considérations philosophiques sur le devoir et la vertu; et c'est pourquoi un grand nombre avaient déjà passé au judaïsme. Seulement le judaïsme — inestimable en tant que puissance de volonté — ne possède qu'une aptitude très médiocre et restreinte — en un mot, sémitique — à configurer. Il fallait donc chercher ailleurs l'architecte. Sans la richesse de formes, sans le don de configuration plastique qui appartiennent au génie grec — disons simplement sans Homère, Platon et Aristote, et sans la Perse et l'Inde à l'arrière-plan — jamais l'édifice cosmogonique et mythologique de l'Eglise chrétienne n'aurait pu devenir le temple d'une confession qui embrasserait le monde. Les plus anciens théologiens bâtissent tous sur Platon; leurs successeurs y ajoutent Aristote. On peut se faire une idée, par les diverses histoires de l'Eglise, de la vaste culture littéraire, poétique et philosophique des premiers Pères, en particulier des Pères grecs, et l'on apprend ainsi à estimer à sa valeur l'influence de cette culture dans la formation des dogmes fondamentaux du christianisme. Maniée sous des auspices aussi étrangers à sa nature, la mythologie indo-européenne ne pouvait évidemment pas conserver sa couleur et sa vie, et c'est bien plus tard que l'art chrétien vint ici, dans la mesure du possible, combler une lacune; mais du moins l'influence du sens visuel hellénique suffit-elle pour que cette mythologie revêtît encore une forme géométrique et, par là, distinctement visible : c'est l'immémoriale représentation aryenne de la Trinité qui fournit le plan du temple cosmique, aux lignes artistiquement proportionnées, où se dressèrent les autels d'une religion entièrement nouvelle.

Il est indispensable, maintenant, que nous distinguions avec une parfaite clarté ces deux éléments entre tous constitutifs de la religion chrétienne, sans quoi nous n'enten-

drions rien à la lutte infiniment embrouillée que suscitèrent les articles de son credo et qui, particulièrement acharnée pendant les premiers siècles, dure encore à cette heure. Dans les divers esprits représentatifs de l'une ou de l'autre tendance, se combinent sous les proportions les plus différentes les instincts, notions et doctrines les plus contradictoires provenant tant de l'élément juif que de l'élément indo-européen. Envisageons d'abord l'action qu'exerce ce dernier, comme facteur de configuration mythologique, par une conception du monde qui influe sur la religion en voie de formation; puis nous considérerons l'impulsion puissante que reçut cette religion de l'esprit positif et matérialiste du judaïsme.

thologie yenne

J'ai déjà établi — et amplement motivé — une différence entre deux sortes de religions que j'ai appelées, l'une historique, l'autre mythique; je présume ici, chez le lecteur, la connaissance de cet objet traité au chapitre V [1]). La mythologie est une conception métaphysique du monde *sub specie oculorum*. Son caractère distinctif, sa particularité — et aussi sa limitation — consiste en ceci qu'elle ramène l'invisible au visible. Le mythe n'explique rien, il ne donne de rien la raison, il ne représente nullement une recherche des origines ou des fins; il n'est pas davantage une doctrine morale; mais surtout le mythe n'est jamais, il n'est en aucun sens, de l'histoire. Cela compris, on aperçoit aussitôt que la mythologie de l'Eglise chrétienne n'a par elle-même rien à voir avec la chronologie de l'Ancien Testament ni avec l'apparition historique du Christ; elle est un antique héritage aryen, transformé et déformé de mille façons par des mains étrangères, et adapté tant bien que mal à de nouveaux besoins [2]). Pour arriver à une vue nette des éléments mythologiques du

[1]) Dans la section qui porte ce sous-titre : « Considération sur la religion chez les Sémites ».

[2]) On comprend comment le pieux Tertullien, élevé dans le paganisme, put dire des conceptions des poètes et des philosophes grecs qu'elles sont *tam consimilia* (!) aux conceptions chrétiennes (*Apol.* XLVII).

christianisme, nous ferons bien de distinguer entre une mythologie externe et une mythologie interne, c'est-à-dire entre la figuration mythologique de l'expérience externe et la figuration mythologique de l'expérience interne. Phébus conduisant son char à travers le ciel, c'est l'expression plastique d'un phénomène de la nature; les Erinnyes poursuivant le criminel, c'est une image qui rend sensible aux yeux un événement de la conscience. Dans ces deux domaines la symbolique mythologique chrétienne a creusé profondément; comme le dit un écrivain très proche du catholicisme, Wolfgang Menzel, « la symbolique n'est pas seulement le miroir, elle est aussi LA SOURCE DU DOGME » [1]. La symbolique, en tant que SOURCE du dogme, est manifestement identique avec la mythologie.

Mythologie externe

Un excellent exemple de mythologie s'employant à figurer l'expérience externe, c'est la conception de la Trinité. Grâce à l'influence de la mentalité hellénique, l'Eglise chrétienne, dans son élaboration dogmatique, a réussi (malgré la véhémente opposition des judéo-chrétiens) à tourner heureusement le dangereux écueil du monothéisme sémitique; elle a sauvé, en l'incorporant à sa notion de la divinité si fâcheusement « enjuivée » par ailleurs, la triade sacrée des Aryens [2]. Chacun sait que le nombre Trois revient à tout propos chez les Indo-Européens [3]. Nous le trouvons dans les trois groupes des dieux hindous et plus tard (mais encore

[1]) *Christliche Symbolik* (1854) I, p. VIII.

[2]) A l'encontre d'une erreur populaire très répandue, j'ai déjà insisté plus haut sur le fait que les Indo-Européens sont également — si l'on va au fond des choses — des monothéistes (voir chap. III, au sous-titre « Religion », particulièrement la première note; et de même chap. V, avec plus de développements dans la « Considération sur la religion chez les Sémites »). Je recommande à ce sujet la préface mise par Grimm à sa *Deutsche Mythologie*, p. XLIV-XLV, et Max Müller : *Science du langage* (II, 385 de l'éd. allemande). Toutefois la nature de ce monothéisme implique une intuition qui diffère radicalement de la conception sémitique.

[3]) *Die ewig unveraltete,*
Dreinamig-Dreigestaltete, comme dit Goethe.

bien des siècles avant le Christ) dans la doctrine trinitaire explicitement formulée de la Trimourti : « Celui qui est Vichnou, est aussi Civa; et celui qui est Civa, est aussi Brahma : un être, mais trois dieux. » Du lointain Orient on peut suivre les traces de cette conception jusqu'aux rives de l'Atlantique, où Patrice découvrit dans le trèfle des Druides un symbole de la Trinité. Chez les peuples doués de sens poétique et métaphysique, l'importance du nombre trois DEVAIT s'imposer de bonne heure à l'attention, car ce nombre précisément — et ce nombre seul — n'est ni choisi au hasard (comme le Cinq ou le Dix emprunté au nombre des doigts) ni déduit d'un calcul chimérique (comme le Sept fondé sur l'hypothèse des sept planètes), mais il exprime un phénomène tellement constant et capital qu'on pourrait presque appeler la conception d'une trinité une expérience plutôt qu'un symbole. Déjà les auteurs des Oupanichads avaient reconnu que toute connaissance humaine repose sur trois formes fondamentales — le Temps, l'Espace et la Causalité — et, de plus, qu'il s'ensuit non une « triplicité », mais (pour parler le langage de Kant) une « unité d'aperception »; l'espace et le temps, quoique unités indivisibles, ont néanmoins trois dimensions. Bref, le triple formant unité nous entoure de toutes parts, constitue un phénomène primordial de l'expérience et se reflète jusque dans le détail. Ainsi, par exemple, la science la plus récente a démontré que tous les éléments chimiques, sans exception, peuvent revêtir trois états, mais aussi pas plus que trois : le solide, le liquide et le gazeux — par quoi l'on ne fait que préciser ce que le peuple avait observé depuis longtemps, à savoir que notre planète se compose de terre, d'eau et d'air. Comme dit Homère : « toute chose se divise en trois. » Il va sans dire qu'en pareille matière la recherche préméditée des analogies dégénère bientôt, comme chez Hegel, en un jeu d'esprit tout à fait arbitraire [1]). Mais ce n'est point un jeu que la figuration intui-

[1]) C'est le cas de la succession soi-disant nécessaire de la thèse, de

tive et spontanée d'une expérience cosmique générale, à la fois physique et métaphysique, que l'on résume en un mythe plutôt que de la décomposer analytiquement. De cet exemple résulte pour nous une certitude consolante : jusque dans le dogme chrétien, le génie indo-européen ne laissa pas de se montrer fidèle en quelque mesure à sa propre essence, car sa religion créatrice de mythes demeura ce qu'elle avait toujours été chez les Indo-Iraniens et chez les Slavo-Celto-Germains : UNE SYMBOLIQUE DE LA NATURE.

Sans doute, cette symbolique se fait ici excessivement subtile : on sait assez que les premiers siècles chrétiens, faute de forces pour la création artistique, se complurent dans l'abstraction philosophique [1]). Remarquons d'ailleurs que le mythe de la Trinité ne fut pas tenu pour symbole par la grande masse des chrétiens; mais il n'en allait pas autrement des Hindous et des Germains avec leurs dieux de la lumière, des airs et des eaux. De fait, ce mythe n'est pas seulement symbole; la nature entière nous atteste la vérité intérieure et transcendante d'un pareil dogme et sa vivante capacité de développement [2]).

De cette mythologie externe ou, si l'on préfère, cosmique, l'édifice dogmatique chrétien renferme quantité d'éléments. Et d'abord, il y a presque tout ce qui, dans la doctrine relative à Dieu, complète la représentation de la Trinité :

---

l'antithèse et de la synthèse; ou encore, toujours dans le système hégelien, de ce qui s'y appelle « l'être en soi » de l'Absolu comme Père, son « être différent de soi » comme Fils et son « retour à soi » comme Esprit.

[1]) Voir toute la conclusion du chap. I.

[2]) Pour ce qui est des triades égyptiennes, on leur a certainement attribué jadis plus d'influence qu'elles n'en exercèrent en réalité sur la formation du dogme chrétien. Sans doute la conception du Dieu-Fils dans son rapport avec le Dieu-Père (le Fils n'étant « ni fait, ni créé, mais engendré », littéralement comme dans le symbole d'Athanase) paraît spécifiquement égyptienne; nous la retrouvons dans tous les systèmes théogoniques des Egyptiens; mais la troisième personne de la triade est la déesse. (Cf. Maspero : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* I, 151 et Budge : *The Book of the Dead*, p. XCVI).

l'incarnation du Logos, le Paraclet (ou Saint-Esprit), etc. Il y a notamment le mythe du dieu fait homme, qui est un antique patrimoine hindou : inclus dans l'idée d'Unité qui s'affirme dès le premier livre du Rigvéda, il réapparaît sous une forme modifiée et philosophique dans la doctrine de l'identité de l'atman avec le brahman, et se fixe en une image plastique aux traits définitivement arrêtés dans la figure du dieu-homme Krichna, touchant laquelle le poète du Bhagavadgîtâ prête à Dieu cette explication : « Toujours de nouveau et toujours de nouveau, quand se relâche la vertu et que le mal triomphe, je m'engendre moi-même (en forme d'homme). Pour la protection des bons, pour la ruine des méchants, pour affermir la vertu, je suis enfanté sur la terre »[1]). La conception dogmatique de l'être, chez le Bouddha, n'est qu'une modification de ce mythe. L'idée aussi que le dieu fait homme ne peut être enfanté que par le corps d'une vierge est un vieux trait mythique et rentre assurément dans la catégorie des symboles naturistes. Ces scolastiques tant raillées n'avaient pas si tort, qui prétendaient trouver non seulement le Ciel et l'Enfer, mais encore la Trinité, l'incarnation et la parthénogenèse sous forme d'allusions dans Homère, et expressément formulées dans Aristote. L'autel et la conception de la Sainte-Cène chez les premiers chrétiens procèdent de même bien plus directement des pratiques, communes à tous les Aryens, d'un culte symbolique de la nature, que du sacrifice propitiatoire offert par les Juifs à leur dieu irrité (j'y reviendrai à la fin de ce chapitre). Bref, pas un trait de la mythologie chrétienne ne peut prétendre à l'originalité. Toutes ces représentations revêtirent, il est vrai, dans la dogmatique chrétienne, un sens qui s'éloignait beaucoup de leur sens primitif : ce n'est pas, pourtant, qu'elle en modifiât essentiellement l'arrière-fond mythique, mais c'est que désormais la personnalité historique de Jésus occupait le premier plan et c'est, en ce second lieu, que la méta-

[1]) *Bhagavadgîtâ*, liv. IV § 7 et 8.

physique et la mythologie des Indo-Européens, en passant par les mains des créatures du chaos ethnique, subissaient un travestissement qui les rendait méconnaissables. On a tenté, au dix-neuvième siècle, de faire de l'apparition du Christ un mythe, pour s'en débarrasser par cette explication [1]). C'est exactement le contraire qui est la vérité : dans le christianisme, il n'y a proprement que le Christ qui ne soit pas mythique; et c'est par lui, c'est par la grandeur cosmique de cette apparition (à quoi vint s'ajouter l'influence de la pensée juive qui tend à tout matérialiser en faits historiques) que le mythe est, en quelque sorte, devenu de l'histoire.

Défig ration myth

Avant de passer à la mythologie « interne », il faut que je traite brièvement de ces influences étrangères, déformantes, qui se sont exercées sur le corps visible de la religion et par lesquelles tant de représentations mythiques qui constituaient notre bien héréditaire furent positivement falsifiées.

Je viens d'affirmer la haute antiquité de la conception qui fait naître du corps d'une vierge le dieu devenu homme. C'est néanmoins par l'intermédiaire de l'Egypte que s'introduisit dans le christianisme le culte d'une « Mère de Dieu »; elle s'était approprié cette idée quelque trois cents ans avant Jésus-Christ, et l'avait incorporée avec empressement à son riche panthéon, si plastiquement mobile, si accueillant à toute recrue étrangère, mais en la réduisant — selon l'inspiration matérialiste que dénote tout ce qui est égyptien — à une donnée purement empirique. Or le culte d'Isis ne parvint que tard à forcer l'entrée de la religion chrétienne; en l'an 430, Nestorius qualifie d'INNOVATION impie la dénomination de « Mère de Dieu », preuve que celle-ci venait à peine de pénétrer dans l'Eglise. Rien, assurément, dans l'histoire de la dogmatique mythologique, n'est aussi clairement démontrable que le rap-

[1]) Voir au chap. III, dans « La Religion de l'expérience », les remarques sur Strauss, etc.

port direct et génétique qui relie l'adoration chrétienne de la « Mère de Dieu » à l'adoration d'Isis. La religion du chaos ethnique en Egypte s'était, dans les derniers temps, restreinte de plus en plus au culte du « Fils de Dieu » Horus et de sa mère Isis. Flinders Petrie, le célèbre égyptologue, écrit à ce sujet : « Cet usage religieux exerça une puissante influence sur la genèse du christianisme. Sans les Egyptiens — ce n'est pas s'avancer trop que de l'affirmer — notre religion n'aurait pas connu de Madone. Le culte d'Isis, extrêmement répandu déjà sous les premiers empereurs, était devenu, pour ainsi dire, une mode dans tout l'empire romain. Aussi, quand se produisit sa fusion avec un autre grand mouvement religieux, dans lequel la mode trouvait pour alliées de profondes convictions, la victoire lui était désormais assurée; et c'est ainsi que, jusqu'à ce jour, la déesse-mère resta la figure dominante dans la religion de l'Italie » [1]). Le même auteur montre aussi comment l'adoration d'Horus sous la forme d'un ENFANT divin passa dans les représentations de l'Eglise romaine, de telle sorte qu'au type consacré par les plus anciennes effigies, qui évoquent un Christ d'âge mûr, d'aspect viril, au visage grave, au front chargé de pensées — l'Annonciateur du Salut — se substitua le pétulant *bambino* de l'imagerie italienne [2]).

[1]) *Religion and Conscience in ancient Egypt*, éd. 1898, p. 46. On découvre chaque année, dans les parties les plus diverses de l'Europe, de nouvelles preuves de la diffusion du culte d'Isis : il s'était propagé partout où atteignait l'influence du chaos ethnique de l'empire romain. La croyance à la résurrection du corps et la communication dans un sacrement d'une substance conférant l'immortalité étaient déjà des éléments constitutifs de ces mystères longtemps avant la naissance du Christ. Les témoignages documentaires les plus nombreux se trouvent au musée Guimet : on sait que la Gaule fut (avec l'Italie) le principal centre du culte d'Isis. — Depuis la première édition allemande de cet ouvrage, Flinders Petrie a rendu compte à la *British Association* (1904) de découvertes nouvelles qu'il a faites, en particulier à Ehnasya : elles permettent de suivre pas à pas la transformation du culte d'Isis et d'Horus en culte soi-disant « chrétien » de la Madone.

[2]) Autre constatation intéressante à cet égard : Flinders Petrie éta-

On le voit. Ici s'atteste l'œuvre du chaos ethnique contribuant pour sa part — indépendamment des éléments judaïques et indo-européens — à l'érection de l'édifice ecclésiastique chrétien. Nous discernons également sa marque dans les conceptions du Ciel et de l'Enfer, de la Résurrection, des Anges et des Démons, etc., et nous constatons en même temps que la valeur mythologique de ces conceptions va diminuant jusqu'à ce qu'il n'en reste presque rien — rien que des superstitions d'esclaves célébrant, devant les ongles plus ou moins authentiques de quelque Saint, les rites d'une idolâtrie fétichiste. J'ai essayé plus haut de préciser la différence qui existe entre la superstition et la religion; de montrer aussi comment les plus grossières chimères imaginées par la populace s'allièrent à la philosophie la plus raffinée pour battre en brèche la religion véritable, dès que la force poétique de l'hellénisme déclina. Je ne reviens pas sur ces considérations, mais j'y renvoie le lecteur parce qu'elles trouveraient ici leur application [1]). Plusieurs siècles déjà avant Jésus-Christ s'étaient introduits en Grèce ce qu'on appelait les MYSTÈRES, auxquels on était initié par une purification (baptême) pour devenir ensuite — par l'absorption en commun de la chair et du sang divins (en grec « mysterion », en latin « sacramentum ») — participant de l'essence divine et de l'immortalité. Mais ces doctrines chimériques ne trouvaient crédit, en Grèce, qu'auprès « des étrangers et des esclaves », elles n'excitaient que mépris et dégoût chez tous les véritables Hellènes [2]). Or, à mesure que baissait la conscience reli-

Il paraît que le monogramme chrétien bien connu, qui figure fréquemment sur les anciens monuments et qui trouve encore parfois son emploi aujourd'hui (soi-disant le *khi* et le *ro* de l'alphabet grec), n'est ni plus ni moins que le symbole du dieu Horus usité en Egypte.

[1]) Voir chap. I, au sous-titre : « Déclin de la Religion ».

[2]) Ce dont témoigne Démosthène dans son illustre *Discours sur la couronne*. Les faits dont il s'agit ici sont bien résumés dans Jevons : *Introduction to the history of religion* (1896), ch. 23. Otto Pfleiderer : *Christusbild*, p. 84, montre comment l'institution de la Cène remonte

gieuse créatrice, le chaos ethnique s'enhardissait à ses folies morbides. L'unité de la domination romaine favorisa la fusion des superstitions les plus diverses; aussi, lorsqu'à la fin du IVme siècle Constance II eut proclamé la religion chrétienne religion d'Etat et, par là, introduit de force dans la communauté des chrétiens la multitude de ceux qui n'étaient pas chrétiens intérieurement, toutes les imaginations chaotiques du « paganisme » profondément dégénéré s'y précipitèrent du même coup et y formèrent désormais — au moins pour la grande majorité des esprits — un élément essentiel du dogme. Voilà, dans la genèse du christianisme, le moment critique, LE TOURNANT DÉCISIF.

Les plus nobles d'entre les chrétiens, des Pères grecs notamment, luttèrent avec l'énergie du désespoir pour préserver dans sa simplicité et sa pureté leur foi parodiée et travestie de mille manières. Cette lutte trouva son expression la plus violente — c'est aussi la plus fameuse, sinon la plus importante — dans la longue « querelle des iconoclastes ». Ici déjà nous voyons Rome, déterminée par des raisons de race, de culture et de tradition, prendre le parti du chaos ethnique. A la fin du IVme siècle le grand Vigilance, un Goth, élève sa voix pour protester contre le panthéon pseudomythologique des anges gardiens et des martyrs, contre le trafic scandaleux des reliques, contre le monachisme importé du culte égyptien de Sérapis dans le christianisme [1]); mais

---

par ses origines jusqu'à l'ancienne Babylone; il marque son rapport avec d'autres Mystères anciens dans *Entstehung des Christentums* (1905), p. 154. Un ouvrage capital sur ces questions est celui d'Alb. Dieterich : *Eine Mithrasliturgie* (1903); cf. en français, Cumont : *Mystères de Mithra*, 2 vol. (1890-1896; paru aussi en abrégé, 1902). Tertullien appelle « sacrements » les cérémonies d'initiation mithriaque, qui comportaient, avec un baptême et une purification, l'usage de pain et de vin consacrés.

[1]) J'ai déjà noté que Pakhôme, le fondateur du monachisme proprement dit (car il donna une règle à la vie monastique conçue par l'« ermite » Antoine sous une forme tout individuelle, créa la congrégation des « cénobites » de Tabenna et aussi le premier couvent de

il est vaincu par Jérôme, un produit de la culture romaine, qui enrichit le monde et le calendrier de nouveaux saints de son invention. Car la « fraude pieuse » était déjà à l'œuvre [1]).

Il suffit pour donner une idée des altérations qu'a subies, du fait du chaos ethnique, la mythologie « externe » empruntée par le christianisme au patrimoine indo-européen. Si maintenant nous tournons notre attention vers cette autre sorte de mythologie que j'ai appelée « interne » parce qu'elle figure plutôt les phénomènes de la conscience, nous constaterons que le trésor héréditaire du génie aryen s'y est conservé sous une forme plus pure. Myth gie inter

Dans la religion chrétienne le point central et vital, le foyer où convergent tous les rayons, c'est l'idée que l'homme a besoin d'être sauvé, l'idée d'une DÉLIVRANCE. Elle fut de tout temps, elle est encore aujourd'hui complètement étrangère aux Juifs : toutes leurs notions de religion s'opposent à ce qu'ils y voient autre chose qu'une absurdité [2]), car il ne s'agit pas là d'un fait historique et visible, mais d'une expérience intime et informulable. Par contre, cette idée marque le centre de toutes les intuitions religieuses des Indo-Européens ; toutes, elles gravitent autour du désir de la délivrance, autour de l'espoir de la délivrance. Chez les Grecs, la même pensée se traduit dans les mystères, elle apparaît à l'arrière-plan de nombreux mythes ; elle est très distinctement reconnaissable chez Platon (par exemple au

« nonnes », dont sa sœur fut l'abbesse), était Egyptien comme Antoine lui-même, et Egyptien de la Haute-Egypte, où il avait appris, en sa qualité de « desservant du culte national égyptien de Sérapis », les pratiques qu'il transporta telles quelles dans le christianisme (cf. Zöckler : *Askese und Mönchtum*, 2e éd., p. 193 et suiv.)

[1]) Voir au chap. IV les lignes qui précèdent ce sous-titre : « La chimère ascétique ». Sur l'« absorption du paganisme » consulter Müller : *op. cit.* p. 204 et suiv.

[2]) J'en ai donné des exemples au chap. V, sous les rubriques « Le peuple étranger » (notamment l'opinion du prof. Grætz sur la nouvelle naissance, la croix, etc.) et « Considération sur la religion chez les Sémites » (ainsi le témoignage du Dr Philippson sur la nature de la foi juive),

Livre VII de la *République*), bien qu'à vrai dire les Grecs de la belle époque — pour une raison indiquée dans mon premier chapitre — ne missent pas volontiers en lumière le côté intérieur, moral et, comme nous dirions aujourd'hui, pessimiste, de pareils mythes. Pour eux, le centre de gravité était ailleurs :

« De quel prix me sont les trésors auprès de la VIE ? »

Et pourtant, alors qu'ils exaltent la vie comme le plus magnifique de tous les biens, comment célèbrent-ils le jeune guerrier qui expire, fauché dans sa fleur par l'airain aigu ?

« Quoique mort, tout cela n'est pas moins beau qui subsiste de lui » [1]).

Or quiconque a le moindre soupçon des dessous tragiques de la « sérénité grecque » inclinera à reconnaître une étroite parenté entre cette délivrance trouvée dans « le phénomène de beauté » — et les autres façons de concevoir la délivrance; c'est le même thème dans un autre mode, majeur au lieu de mineur.

La notion de la délivrance — ou, pour mieux dire, la représentation mythique de la délivrance [2]) — en renferme deux autres : celle d'une imperfection actuelle, et puis celle d'un perfectionnement possible par l'effet de quelque événement non empirique, c'est-à-dire, en un certain sens, surnaturel, ou proprement transcendant. La première de ces idées est figurée par le mythe de la DÉGÉNÉRESCENCE; la seconde est rendue sensible par le mythe de la GRACE SECOURABLE que dispense un être supérieur. Le mythe de la dégénérescence prend un relief extraordinairement suggestif quand il se présente sous la forme de la « chute » et comporte le sentiment du « péché »

[1]) *Iliade* IX, 401 et XXII, 78.

[2]) Homère emploie le mot μῦθος au sens du vocable postérieur λόγος, indiquant par là, en quelque sorte, qu'il tient tout discours pour une création poétique (ce qui est d'ailleurs conforme à la réalité) : voilà un de ces cas dans lesquels le langage nous ouvre de profondes perspectives sur notre organisation mentale.

— aussi est-ce là la page la plus belle et la plus impérissable de la mythologie chrétienne, tandis que l'intuition correspondante de la Grâce empiète à tel point sur le domaine métaphysique qu'elle ne saurait guère revêtir une image qui l'exprime directement. Le récit de la Chute est une fable par laquelle notre attention se trouve attirée sur un fait capital et primordial de la vie humaine éveillée à la conscience d'elle-même; elle SUSCITE une connaissance. La Grâce, au contraire, est une représentation qui implique une connaissance préalable et qui, dès lors, ne se peut acquérir que par une EXPÉRIENCE personnelle. De là une différence considérable et très intéressante dans la structure des religions authentiques (c'est-à-dire non sémitiques) selon la prédominance de telle ou telle faculté chez les divers peuples. Ceux que caractérisent l'imagination plastique et le don de configurer — les Iraniens, les Européens et aussi, semble-t-il, les Suméro-Akkadiens — symbolisent la dégénérescence dans la Chute, lui conférant ainsi l'aspect le plus net et le plus frappant qu'elle puisse revêtir, et la Chute devient le centre de cet ensemble de mythes internes qui se groupent autour de l'idée de délivrance [1]); en revanche, les peuples autrement doués — tels les Aryens de l'Inde qui n'ont pas

[1]) Le mythe de la dégénérescence occupe, on le sait, une place de première importance dans le cercle des représentations conçues par le génie grec, dont nous sommes un peu las d'entendre célébrer la « sérénité » :

Ah! que ne suis-je mort plus tôt ou, sinon, que ne suis-je né plus tard!
Car maintenant vit cette race : les hommes de l'âge de fer; et tant que dure le jour,
Jamais de la misère ils ne sont affranchis, ni de l'affliction; mais tant que dure la nuit,
Le tourment aussi les harcèle: et le fardeau de cette peine est le présent des dieux!

Ainsi chante la « sérénité » d'Hésiode (*Les Travaux et les Jours*, 175 et suiv.) Et il nous peint un « âge d'or », depuis longtemps révolu, auquel nous sommes censés redevables du peu qui ait conservé quelque valeur dans notre état de dégénérescence, car les grands hommes de ce passé errent encore parmi nous — comme ombres. Cf. ch. I, sous la rubrique « Théologie », un autre passage d'Hésiode cité en note.

d'égal pour le génie métaphysique, mais qui, comme artistes, sont plus riches d'imagination qu'aptes à créer des formes — n'atteignent nulle part à une expression tout à fait claire et saillante du mythe de la dégénérescence, et n'en offrent que des ébauches contradictoires. Pour la Grâce, c'est l'inverse. Elle est chez nous le point faible de la vie religieuse; elle est pour l'immense majorité des chrétiens un simple mot, ou un mot dépourvu de sens précis; elle est le soleil rayonnant de la foi hindoue — non seulement un ardent espoir, mais une constante et victorieuse expérience des hommes pieux. Elle occupe une place tellement éminente dans toutes leurs pensées et leurs sentiments religieux que les commentaires des sages hindous sur cet objet (notamment sur le rapport de la grâce avec les bonnes œuvres) font paraître par comparaison presque enfantines et même (si l'on excepte un apôtre Paul ou un Luther) singulièrement inintelligentes la plupart des discussions qui ont si violemment agité sur ce point l'Eglise chrétienne depuis ses débuts jusqu'à nos jours.

Si quelqu'un doutait qu'il y ait ici figuration mythique d'expériences intérieures d'une sorte inexprimable, je le renverrais simplement, en ce qui concerne la Grâce, à l'entretien de Jésus avec Nicodème, dans lequel le mot de « nouvelle naissance » serait aussi dénué de sens que le serait, dans la *Genèse*, le récit de la chute du premier homme par l'absorption d'une pomme, s'il ne s'agissait, dans les deux cas, de rendre sensible par une image un phénomène certes réel et toujours actuel, mais invisible et par là inaccessible d'emblée à l'intellect. Et, en ce qui concerne la Chute, je renvoie à Luther, qui écrit : « Le péché originel est la chute de toute la nature », et encore : « La terre est en vérité bien innocente et porterait de préférence les meilleurs fruits; mais elle en est empêchée par la malédiction qui est tombée sur l'homme en raison du péché. » Par cette parole Luther postule, comme on voit, une parenté d'essence entre l'homme, dans son activité la plus intime, et l'ensemble de la nature qui l'entoure : c'est là de la religion mythique

indo-européenne en plein épanouissement [1]), laquelle religion (soit dit en passant), du moment qu'elle se projette sur le plan de la connaissance rationnelle (comme par exemple chez Schopenhauer), constitue une métaphysique spécifiquement indo-européenne [2]).

Ces considérations nous ouvrent des perspectives profondes sur un objet important : elles nous font pressentir que c'est toute notre conception indo-européenne du « péché » qui est mythique ou (cela revient au même) qui plonge dans un au-delà. J'ai déjà indiqué que la conception juive en diffère du tout au tout, à telles enseignes que le même mot désigne pour les Juifs et pour nous deux quantités incommensurables entre elles [3]). J'ai d'ailleurs consulté bien des ouvrages modernes contenant l'exposé, par des Juifs, des doctrines religieuses juives, sans y découvrir nulle part un commentaire de la notion de « péché » : celui qui ne transgresse pas la « loi », est juste. Par contre, le dogme du PÉCHÉ ORIGINEL, tiré de l'Ancien Testament par les chrétiens, est rejeté expressément et avec la plus grande énergie par les théologiens juifs [4]). En réfléchissant à cette attitude des Juifs — que justifient parfaitement, au reste, leur histoire et leur religion — nous nous convaincrons bientôt que, de notre point de vue extrêmement divergent, « péché » et « péché originel » sont des termes synonymes. Il s'agit, en effet, d'un état proprement inhérent à toute vie. Concevoir cette condition pécheresse de l'être, c'est notre premier pas vers l'intuition d'un ordre de choses transcendantal,

---

[1]) Voir ch. III, le 2e paragraphe de la rubrique « Religion »; et ch. V, les deux premières pages de la « Considération sur la religion chez les Sémites ».

[2]) On trouve cette pensée de Luther, sous forme d'ébauche assez indistincte, au ch. V de l'*Epître aux Romains*; amplement développée, par contre, dans les écrits de Scot Erigène, qu'il tenait en particulière estime.

[3]) Ch. V, sous la rubrique : « Conscience de la coulpe raciale. »

[4]) Voir, par ex., Philippson : *Israelitische Religionslehre* II, 89.

c'est le début de notre EXPÉRIENCE personnelle et directe de cet ordre de choses, expérience qui, complète et achevée, trouve son expression dans ces mots du Christ : « Le royaume des cieux est au dedans de vous » [1]). La définition de saint Augustin : *Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*, n'est qu'une amplification superficielle des conceptions juives, tandis que saint Paul va droit au fond du sujet quand il appelle le péché lui-même une « loi » — une loi de la chair ou, comme nous dirions aujourd'hui, une loi empirique de la nature — et quand, dans un passage fameux (*Romains* VIII) souvent jugé obscur et fort diversement commenté, mais en réalité parfaitement clair, il montre que la Loi de l'Eglise, cette prétendue *lex aeterna* d'Augustin, n'a pas le moindre empire sur le péché, loi de la nature, et que seule ici l'intervention de la Grâce est efficace [2]). C'est l'exacte reproduction de l'antique pensée hindoue ! Déjà le poète védique « s'enquiert avidement de son péché » et il ne le découvre pas dans sa volonté, mais dans la conformation même de son être, qui, jusqu'en ses rêves, lui suggère un mirage du mal; et il se tourne finalement vers le dieu qui éclaire les simples, « le dieu de la Grâce » [3]). Et de même que plus tard Origène, Scot Erigène ou Luther, la Çârîraka-Mîmânsâ discerne « en tout ce qui vit le besoin de la délivrance, en l'homme seul la capacité d'y parvenir » [4]). Le péché conçu comme ÉTAT, comme inhérent à l'être, non comme transgression d'une loi : c'est de cette intuition seule-

[1]) Voir au ch. III ce qui suit le sous-titre : « Le Christ ».

[2]) Cf. entre autres Pfleiderer : *der Paulinismus*, 2e éd., p. 50 et suiv. Cet exposé de pure théologie scientifique diffère naturellement du mien, mais il le confirme en démontrant d'abord (p. 59) que saint Paul admettait l'existence d'un penchant au mal dès AVANT la Chute — ce qui, de toute évidence, revient à situer le mythe en dehors des limites historiques arbitraires — ensuite (p. 60) que ce même saint Paul, à l'encontre de la dogmatique augustinienne, reconnaissait dans la chair la source unique et toujours pareille du fait de péché.

[3]) *Rigvéda* VII, 86.

[4]) Çankara : *Die Sûtra's des Vedânta* I, 3-25.

ment que procèdent celle du besoin de délivrance et celle de la Grâce. Il s'agit là des expériences les plus intimes de l'âme individuelle, qui sont, jusqu'à un certain degré, rendues visibles et communicables par leur traduction en images mythiques.

La lut par rappo à la mythe logie

Il suffit d'avoir reconnu que des représentations de cet ordre contredisent directement les notions religieuses juives pour comprendre à quel point la lutte était inévitable dans tout ce domaine d'élaboration mythique. Où trouve-t-on, dans les livres sacrés des Hébreux, la plus légère allusion à un Dieu en trois personnes ? Nulle part. Il faut remarquer encore avec quel génial instinct les premiers interprètes de la pensée chrétienne prirent soin que le « Rédempteur » (car la délivrance est ici une rédemption) ne pût être en aucune façon incorporé au peuple juif. Une éternelle durée avait été promise par les prêtres à la maison de David (II *Samuel* XXII, 5) : de là l'attente d'un roi issu de cette souche; mais le Christ ne descend pas de la maison de David [1]). Il n'est

[1]) On ne conteste plus guère le caractère fictif des deux généalogies de Jésus que contiennent les Evangiles. Elles ne concordent ni par les noms ni par l'intention que dénote le choix de ces noms; mais surtout l'une et l'autre liste aboutissent à Joseph et non pas à Marie, ce qui est le point décisif. Celle de *Matthieu* (I, 2 et suiv.) produit d'Abraham à Jésus 42 noms (14 + 14 + 14 générations), notamment la série des rois de Juda depuis David jusqu'à Zorobabel; celle de *Luc* (III, 23 et suiv.) remonte avec 56 noms de Jésus à Abraham, d'où elle continue jusqu'à Adam, et, plus modeste que l'autre, elle n'indique que des noms inconnus entre Nathan (un des fils de David, d'après II *Samuel* V, 14) et Joseph (de qui le père est appelé Eli, au lieu de Jacob dans Matthieu). — L'historien Josèphe raconte (*Contra Ap.* I, 7) qu'il était d'usage, au moins pour les familles sacerdotales, de dresser des arbres généalogiques officiellement accrédités; il se vante, en tête de son autobiographie (*Vita*, 1), d'appartenir lui-même à un sang royal et il revendique plusieurs générations de notables ancêtres. « C'est de ce besoin évidemment un peu mesquin du judaïsme d'alors qu'il faut faire la part dans les généalogies de Jésus », écrit le théologien orthodoxe Barth (*Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 1899, p. 248) et il rappelle que, d'après Julien l'Africain, ces généalogies auraient été confectionnées sur des renseignements tirés de sources fort diverses : rapports

pas non plus un fils de Iahveh, le Dieu des Juifs; il est le fils du DIEU COSMIQUE, de cet « esprit saint » qui, sous différents noms, est familier à tous les Aryens — de ce « Souffle du souffle », comme l'appelle la Brihadâranyaka, ou encore, pour parler avec les Pères grecs de l'Eglise chrétienne, du *poiètès* et du *plastèr* du monde, « auteur de l'ŒUVRE D'ART sublime de la Création»[1]). Les Juifs ne conçurent, d'autre part, en aucun temps le besoin, pour l'homme, d'une délivrance; et nécessairement l'idée de la dégénérescence et celle de la grâce leur demeurent aussi étrangères que celle de la rédemption. Nous en avons la preuve la plus frappante dans ce fait qu'encore qu'ils racontent eux-mêmes le mythe de la Chute au début de leurs livres sacrés, ils n'ont jamais rien su du péché originel ! J'ai déjà eu l'occasion d'appeler l'attention sur ce point et nous savons, d'ailleurs, que tous les éléments mythiques inclus dans la Bible sont des richesses empruntées qui, aux mains des auteurs de l'Ancien Testament, ont perdu leur caractère de féconde ambiguïté mythologique pour revêtir l'étroite signification d'une chronique historique [2]). Aussi le cycle des mythes touchant la délivrance donna-t-il lieu à un conflit qui fit rage pendant des siècles au sein de l'Eglise chrétienne, et dont l'issue est une question de vie ou de mort pour la religion : car il n'est pas encore apaisé et il ne pourra jamais l'être, tant que deux conceptions du monde contradictoires seront obligées, par suite d'une inintelligence obstinée de leur incompatibilité, de subsis-

---

de personnes se disant apparentées à Jésus, tradition orale, recueils de chroniques. — Si l'on n'avait résolu de laisser la personne du Christ en dehors de ce chapitre sur la genèse de la religion chrétienne, on signalerait ici à l'attention du lecteur le curieux passage *Matthieu* XXII, 41 et suiv., dans lequel Jésus demande aux pharisiens comment il se peut que le Christ soit le fils de David s'il est vrai que David, étant inspiré, appela d'avance le Christ son Seigneur.

[1]) Voir Hergenröther : *Photius* III, 428. — On sait que Rabelais a fait de ce *plastèr* son « souverain plasmateur ».

[2]) Voir ch. III, sous la rubrique « Religion historique », puis ch. V dans la « Considération sur la religion chez les Sémites » p. 535 et 556.

ter côte à côte sous le manteau d'une seule et même religion. Comme nous en informait James Darmesteter dans un passage déjà cité de ses considérations sur le peuple juif, « les histoires de la pomme et du serpent, sur lesquelles tant de générations chrétiennes ont pâli, n'ont jamais bien inquiété l'imagination de ses docteurs »[1]). C'est que précisément cette imagination « comprimante », et qui « aplatit les vieilles fables », ainsi que dit Renan, n'était pas de taille à découvrir un sens dans ces « histoires »[1]); pour le Grec, au contraire, et plus tard pour le Germain, la vieille fable de la pomme et du serpent fournit immédiatement le point de départ de toute la mythologie morale de la nature humaine déposée dans la *Genèse* : voilà pourquoi ils ne purent faire autrement que de « pâlir » là-dessus pendant des générations. Si, à l'exemple des Juifs, ils rejetaient entièrement le récit de la chute, ils détruisaient du même coup la foi en la grâce divine et, avec elle, disparaissait l'idée de rédemption; bref, la religion — au sens que nous, Indo-Européens, donnons à ce mot — était détruite, et il ne restait plus que le rationalisme juif, mais privé de la force et de l'élément idéal qu'il puise dans la communauté du sang et la tradition nationale juives. C'est là ce que saint Augustin a clairement reconnu. Mais, d'autre part : si l'on prenait cette fable suméro-akkadienne de la Chute, que j'ai dite propre à SUSCITER la connaissance, pour la connaissance elle-même; si l'on croyait devoir l'interpréter dans cet esprit juif qui confère à toute donnée mythique le sens d'une chronique historique matériellement exacte — il s'ensuivait une doctrine absurde et révoltante ou, pour employer les termes de l'évêque Julien d'Eclanum (commencement du V^me^ siècle) : « un dogme stupide et impie ». C'est là ce qui détermina l'attitude du pieux Breton PÉLAGE et auparavant déjà, semble-t-il, celle de tout

[1]) *Les Prophètes d'Israël*, p. 194.

[2]) Le prof. Grætz (*op. cit.* I, 550) ne tient-il la doctrine du péché originel pour une « doctrine nouvelle » inventée par saint Paul !

le christianisme hellénique. J'ai compulsé pas mal d'histoires de l'Église et de sa dogmatique sans y trouver nulle part, même vaguement indiquée, l'explication pourtant bien simple que je donne ici de l'inévitable conflit provoqué par l'hérésie pélagienne. Harnack, par exemple, s'exprime ainsi dans son *Histoire des Dogmes*, sur la doctrine augustinienne du péché et de la grâce : « Comme expression d'une expérience de psychologie religieuse, elle est vraie; mais projetée dans l'histoire elle est fausse », et un peu plus loin : « L'influence de la lettre biblique a produit ici la confusion. » Deux fois il effleure l'explication, mais sans l'apercevoir; aussi tout l'exposé qui suit se maintient-il sur le terrain de la théologie abstraite, et nous n'en tirons aucune clarté touchant la vraie nature du débat. Si j'osais me servir de cette comparaison familière, je dirais qu'on se trouve ici dans la situation du joueur de marelle, quand il a formé avec ses pions un « double moulin ». En rejetant avec horreur l'interprétation concrètement historique et grossièrement matérialiste de la chute d'Adam, Pélage atteste la profondeur de son sentiment religieux, qui s'affirme de la façon la plus irrécusable dans sa révolte contre la platitude sémitique; en même temps, quand par exemple il démontre que la mort, phénomène naturel d'un caractère général et nécessaire, n'a rien à faire avec le péché, Pélage combat pour la vérité contre la superstition, pour la science contre l'obscurantisme. Mais, d'autre part, l'aristotélisme et l'hébraïsme ont tellement oblitéré en lui (ainsi qu'en tous les esprits de sa sorte) le sens de la poésie et du mythe, qu'il est devenu lui-même (tels beaucoup d'antisémites d'aujourd'hui) un demi-juif et rejette, comme on dit, le grain avec la balle : il ne veut plus entendre parler, mais plus du tout, de la chute de l'homme; il écarte résolument l'antique et sainte image qui nous indique la voie par où nous pénétrons le plus profondément dans la connaissance de notre propre être; mais du même coup la Grâce s'effondre, elle se réduit à un mot vide de toute substance, et il ne demeure de la rédemption qu'un

fantôme d'idée insaisissable — à telles enseignes qu'un disciple de Pélage disserte sur ce thème : « l'homme s'émancipant de Dieu par la volonté libre ! » Nul doute qu'une fois engagé dans ce chemin on ne fût revenu grand train au stoïcisme et à une philosophie platement rationaliste, complétée — comme de juste — par les pratiques grossièrement sensuelles des Mystères et des superstitions qui en sont l'accompagnement obligé : on peut observer l'analogue dans les sociétés éthiques et théosophiques du dix-neuvième siècle. Nul doute non plus, et par conséquent, que saint Augustin n'ait sauvé la religion dans cette lutte fameuse au début de laquelle il eut contre lui la plus grande partie, et la plus éminente, de l'épiscopat, et plus d'une fois le pape lui-même. Il sauva le religion comme telle, parce qu'il défendait le mythe. Mais aussi, à quel prix ? Quel fut le seul moyen dont il s'avisa ? Ce fut d'emprisonner les créations magnifiques d'une sagesse intuitive, faite de pressentiments du ciel et d'aspirations vers le ciel, dans la tunique de Nessus d'une conception étroite et mesquine, produit de l'industrie juive; ce fut de transposer des symboles suméro-akkadiens en dogmes chrétiens, désormais réputés vrais d'une vérité historique à laquelle chacun était tenu de croire sous peine de mort [1].

Je n'écris pas une histoire de la théologie et je ne puis m'attarder davantage à l'examen de ce point de controverse; j'espère avoir donné, par ces quelques indications fragmentaires, une idée suffisamment nette de cette lutte provoquée par la question de la Chute, et l'avoir caractérisée dans son essence. Aucun homme cultivé n'ignore que le conflit pélagien dure encore à cette heure. En accentuant l'importance des œuvres par opposition à la foi, l'Eglise catholique ne pouvait éviter de diminuer d'autant l'impor-

[1] Ce n'est probablement pas d'un cœur léger que saint Augustin se résolut à en venir là, lui qui avait protesté jadis, au chapitre 27 du XV[e] livre de sa *Cité de Dieu*, qu'il fallait se garder « d'interpréter comme une vérité historique et nullement allégorique » le livre de la Genèse.

tance de la Grâce : nul sophisme ne saurait avoir raison de ce fait, lequel d'ailleurs n'a pas manqué d'influer, par ses innombrables répercussions, sur les pensées et les actes de millions d'hommes. Or la Chute et la Grâce sont deux parties si étroitement solidaires d'un seul et même organisme que toucher à l'une — si légèrement qu'on l'effleure — c'est agir sur l'autre : aussi la véritable signification du mythe de la Chute s'est-elle peu à peu affaiblie à tel point qu'aujourd'hui on qualifie généralement de SEMIPÉLAGIENS les Jésuites, et qu'eux-mêmes appellent leur doctrine une *scientia media* [1]). Dès qu'on porte atteinte au mythe, on tombe dans le judaïsme.

Il est clair que la lutte devait, dès le début, se déchaîner plus violemment encore sur la question de la Grâce ; car du moins le mythe de la Chute se trouvait-il contenu dans les livres sacrés des Israélites, si incompris qu'il y apparaisse d'ailleurs en tant que mythe, au lieu que la Grâce ne s'y rencontre nulle part, ayant toujours été et étant encore entièrement dénuée de sens au regard de leur conception religieuse. La querelle, tout de suite, divisa les apôtres ; et cette querelle non plus n'est pas encore vidée aujourd'hui. Loi ou Grâce : les deux choses ne peuvent pas davantage subsister côte à côte, que l'homme ne peut servir à la fois Dieu et Mammon. « Je ne rejette pas la Grâce de Dieu ; car si la justice s'obtient par la loi, Christ est donc MORT EN VAIN », dit saint Paul (*Galates* II, 21). Un seul passage comme celui-là est décisif, et c'est un jeu puéril que de prétendre lui opposer d'autres textes « canoniques » (tirés par exemple de l'*Epître de Jacques* II, 14. 24) : il ne s'agit pas ici, en vérité, d'un objet fait pour servir de thème à des tours de force exégétiques ; il s'agit d'un des grands faits d'expérience dont se compose la vie intérieure pour nous,

[1]) Je n'invoquerai qu'un seul témoin, modéré et sûr, Sainte-Beuve. Il écrit (*Port-Royal* liv. IV, ch. 1) : « Les Jésuites n'attestent pas moins par leur méthode d'éducation qu'ils sont semi-pélagiens tendant au pélagianisme pur, que par leur doctrine directe. »

Indo-Européens. « Celui-là seul qu'élit la délivrance, celui-là seul la reçoit », lit-on dans la Kâtha-Oupanichad. Et quel est ce don qu'il peut nous advenir — selon ce mythe métaphysique — de recevoir par grâce ? Pour les Indo-Iraniens, c'est la connaissance; pour les Européens chrétiens, c'est la foi : toutes deux garantissant une « nouvelle naissance », l'éveil de l'homme à la conscience d'un ordre de choses qui est d'autre sorte que celui où il se mouvait jusqu'alors [1]). J'invoquerai une fois de plus ici — on ne saurait trop le faire — ces paroles du Christ : « Le royaume des cieux est AU DEDANS de vous. » C'est là une connaissance ou une foi, acquise par grâce divine. Délivrance par la connaissance, délivrance par la foi : deux conceptions qui ne s'écartent pas autant l'une de l'autre qu'on l'a voulu croire. L'Hindou (y compris même le Bouddha) met l'accent sur l'intellect; le Gréco-Germain, instruit par Jésus-Christ, sur la volonté : deux interprétations du même événement intérieur. Pourtant la seconde est d'une portée plus considérable en un sens, car l'exemple de l'Inde nous montre que le salut par la connaissance aboutit à une négation pure et simple et ne recèle plus, en fin de compte, aucun principe positif, aucune vertu créatrice, tandis que le salut par la foi atteint l'être humain dans ses racines les plus cachées et, l'appréhendant tout entier, lui imprime une direction déterminée, lui arrache une énergique affirmation :

C'est un rempart que notre Dieu !

Les deux conceptions sont également étrangères à la religion juive.

En cherchant à nous orienter parmi la diversité des composants mythologiques de la religion chrétienne, nous venons de reconnaître ceux qui n'étaient certainement pas de provenance juive, ou du moins, parmi eux, ceux dont

Chroniq judaïq du mor

[1]) Aux passages relatifs à cet objet qu'on a déjà trouvés dans les ch. III et V (p. 277 et 561) s'ajoutera toute la section du ch. IX intitulée « Conception du monde ».

il nous importait de déterminer la nature. L'édifice, on l'a vu, est essentiellement indo-européen; ce n'est nullement un temple élevé en l'honneur de la seule religion juive. Il a plus d'un support, et ces supports ont plus d'une assise, où le judaïsme n'entre pour rien. Mais le judaïsme n'en est pas moins, je l'ai dit, un de ses deux piliers principaux. Il nous reste à considérer l'impulsion donnée par l'esprit juif à la religion chrétienne; nous verrons en même temps se préciser le sens de la lutte qui se livre au sein de cette religion.

Rien de plus faux que de représenter le judaïsme, dans sa collaboration à l'édifice religieux du christianisme, uniquement comme un facteur de négation, de destruction, de perversion. Il suffit de se placer au point de vue sémitique (ce que chacun peut faire aisément à l'aide de n'importe quel ouvrage théologique juif) pour que la question change de face et qu'au contraire ce soit l'élément helléno-aryen qui apparaisse comme l'agent de dissolution et de destruction, comme l'élément hostile à la religion, ainsi que nous l'avons remarqué à propos de Pélage. Mais, sans même abandonner le point de vue qui nous est naturel, il suffit d'un examen sincère et impartial pour reconnaître combien éminente et, à beaucoup d'égards, indispensable, fut, en l'espèce, la contribution du judaïsme. On pourrait dire que, dans ce mariage, l'esprit juif fut le principe mâle et fécondant : il représenta la volonté. Rien n'autorise à supposer que la spéculation hellénique, l'ascétisme égyptien, la mystique internationale, eussent doté le monde d'un nouvel idéal religieux et, en même temps, d'une nouvelle force de vie, sans l'ardeur de la foi juive, cette « volonté de croire ». Ce ne sont pas les stoïciens romains, avec leur doctrine morale noble mais froide, et surtout impotente, ce n'est pas cette mystique et stérile « auto-destruction » qu'enseignait une théologie importée de l'Inde en Asie Mineure, ce n'est pas non plus la solution inverse du problème préconisée dans le néo-platonisme du juif Philon, où la foi juive se travestit en une symbolique mystique et où l'esprit grec, caricature sénile de lui-

même, se trouve obligé d'étreindre cette fille cadette d'Israël bizarrement parée (tel le vieux David la jeune Abisag).... ce n'est rien de tout cela, nous l'apercevons clairement, qui pouvait conduire au but les fils égarés du chaos. Sinon, comment expliquer qu'au temps précisément de la naissance du Christ le judaïsme, si exclusif par nature, si hostile à tout contact étranger, si sévère et si destitué de joie comme de beauté, eût commencé de se propager en quelque sorte malgré lui et que, d'emblée, il eût remporté dans cette voie un succès vraiment triomphal ? La religion juive répugne à tout prosélytisme; cependant, des hommes qui n'avaient rien de commun avec elle, poussés par la nostalgie de la foi, y adhéraient en masse, et cela, notons-le, bien que le Juif fût un objet de haine. On parle de l'antisémitisme moderne. « L'antisémitisme, remarque Renan, n'est pas une invention de nos jours; jamais il ne fut plus brûlant que dans le siècle qui précède notre ère » [1]). Qu'est-ce donc qui constitue alors la secrète force d'attraction du judaïsme ? Son « vouloir » — ce vouloir qui, déchaîné dans le domaine religieux, y engendre la foi aveugle et absolue. Poésie, philosophie, science, mystique, mythologie...., toutes ces sortes d'activité mentale, dans la même mesure qu'elles marquent l'essor de l'esprit, paralysent le vouloir; elles témoignent d'un état d'âme idéaliste, spéculatif, détaché du monde, propre à susciter chez les êtres les plus nobles ce fier dédain de la vie qui confère au sage hindou la force de se coucher vivant dans son tombeau, qui assure à l'Achille d'Homère sa grandeur inimitable, qui imprime au Siegfried allemand des traits grâce auxquels celui-ci nous évoque le type du héros sans peur, et qui, au dix-neuvième siècle, a trouvé son expression monumentale dans la doctrine de Schopenhauer résumée en cette formule : « la négation du

[1]) *Histoire du peuple d'Israël* v, 227. Renan ajoute : « Et certes, quand un fait se produit ainsi partout et à toutes les époques, c'est qu'il a des causes profondes qui valent la peine d'être étudiées. »

vouloir-vivre. » Ces divers exemples nous font voir, si l'on peut ainsi dire, la volonté dirigée vers l'intérieur. Il en va tout autrement chez le Juif. De tout temps son vouloir s'est tendu et projeté au dehors : c'est le « vouloir-vivre » sans restrictions. Or ce « vouloir-vivre » fut le premier présent du judaïsme au christianisme : de là cette contradiction — énigme insoluble, à cette heure même, pour tant d'esprits — entre une doctrine qui comporte la conversion intérieure, la résignation, la miséricorde, et une religion qui vit d'une exclusive affirmation de soi et pousse l'intolérance au fanatisme.

Cette direction générale du vouloir, dont le christianisme est redevable au judaïsme, s'accorde avec la tendance de l'esprit juif à concevoir sa foi sous une forme purement historique. L'une implique l'autre. Je présume connues du lecteur les considérations que je lui ai déjà soumises sur le rapport qui existe entre cette foi de sorte volontaire et la doctrine du Christ, sur son rapport aussi avec la religion [1]). Je voudrais ici le rendre attentif à l'influence décisive que devait exercer la foi juive, en tant que certitude matérielle et conviction inébranlable, précisément à cette heure de l'histoire où naquit le christianisme. « Ce qui profita le plus aux jeunes communautés chrétiennes, écrit Hatch, ce fut la réaction contre la spéculation purement philosophique, ce fut LE BESOIN PASSIONNÉ DE CERTITUDE. La grande majorité des hommes étaient excédés de théories; ils réclamaient une certitude, et c'est elle que leur promettait l'enseignement des missionnaires chrétiens. Cet enseignement se référait à des événements historiques précis, en appelait aux témoins oculaires de ces événements. La simple tradition de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ répondait aux besoins de l'humanité d'alors et les satisfaisait » [2]). C'était là

[1]) Au chap. III, sous cette rubrique : « La volonté chez les Sémites »; au chap. V, dès la troisième page de la « Considération sur la religion chez les Sémites ».

[2]) *Greek ideas*, etc., 6e éd. p. 312.

un commencement. Un seul spectacle attira d'abord tous les regards et les concentra sur lui : Jésus-Christ. Les écrits sacrés des Juifs passaient pour des documents très suspects. Luther parle avec indignation du médiocre prestige dont jouissait l'Ancien Testament aux yeux d'un homme comme Origène et même encore (assure-t-il) aux yeux d'un saint Jérôme; la plupart des gnostiques le rejetaient entièrement; Marcion le déclarait sans ambages œuvre du diable ! Mais dès qu'une petite parcelle de la religion historique juive eut trouvé accès parmi les conceptions chrétiennes, il devenait inévitable que le morceau tout entier s'y incorporât peu à peu. Dans le conflit entre les judéo-chrétiens et les chrétiens d'origine païenne, on représente généralement ceux-ci comme ayant remporté la victoire avec saint Paul. Cela n'est que très relativement et très partiellement vrai. Extérieurement, oui : la Loi juive, avec son « signe de l'Alliance », disparut sans laisser de traces; extérieurement aussi, l'Indo-Européen prévalut avec sa Trinité et d'autres éléments de sa mythologie et de sa métaphysique; mais, intérieurement, ce qui finit par former, en s'affermissant au cours des premiers siècles, l'axe et comme l'épine dorsale du christianisme, ce fut l'histoire juive — cette histoire remodelée par les soins de prêtres fanatiques qui la voulaient conforme à leurs théories théocratiques; génialement, mais arbitrairement élaborée et complétée; historiquement fausse du tout au tout [1]). Aux regards des misérables hommes du chaos ethnique, l'apparition de Jésus-Christ, sur laquelle ils possédaient des témoignages dignes de foi, avait semblé lumineuse comme un flambeau qui perce soudain les ténèbres d'une nuit obscure : c'était une apparition historique. Sans doute, quelques esprits de haut vol conçurent un temple symbolique pour y dresser l'image de cette personnalité historique; mais le peuple, qu'avait-il à faire du Logos, du Démiurge, des Emanations du principe divin, etc. ? Son plus sûr instinct —

[1]) Chap. v, *passim*.

un besoin de santé morale — l'incitait à chercher un point d'appui solide, et c'est dans l'histoire juive qu'il le trouvait. L'idée du Messie — encore qu'elle ne jouât nullement dans le judaïsme le rôle que nous, chrétiens, nous imaginons [1]) — fournit ici le chaînon intermédiaire indispensable, et désormais l'humanité posséda, non plus seulement ce maître qui l'avait dotée de la plus sublime religion, non plus seulement cette figure divine du Crucifié, mais le plan universel du Créateur dans son intégralité, depuis l'instant où il créa le ciel et la terre jusqu'à celui où il viendra juger les vivants et les morts, « ce qui doit arriver sous peu ». L'ardent désir de certitude matérielle, qu'on nous représente comme le trait caractéristique de cette époque, n'avait, on le voit, pas connu de repos qu'il n'eût détruit jusqu'à la dernière trace d'incertitude. Reconnaissons là un triomphe de la conception juive (ou, en dernière analyse et plus généralement sémitique) du monde et de la religion. Et voici un phénomène étroitement connexe : l'apparition de l'intolérance religieuse.

L'intolérance est naturelle au Sémite; en elle se manifeste un trait essentiel de son caractère. Pour le Juif, en particulier, la foi inébranlable à l'histoire et à la destination de son peuple avait une importance vitale : cette foi était la seule arme dont il disposât dans la lutte pour l'existence où se jouait le sort de sa nation; elle constituait l'expression propre et durable de son aptitude spécifique; bref, il s'agissait là d'une quantité donnée par l'histoire et par le caractère du peuple. Même les qualités négatives si saillantes des Juifs, par exemple l'indifférence et l'incrédulité si fréquentes chez eux depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, avaient contribué pour leur part à accentuer la contrainte en matière de foi. Or voici que ce formidable parti pris de rigorisme religieux s'introduisait mainte-

[1]) Voir chap. III, sous la rubrique « Religion historique », la longue note relative au messianisme.

nant dans un monde tout autrement conformé : un monde où il n'y avait ni peuple, ni nation, ni tradition; un monde auquel faisait totalement défaut ce facteur moral d'une terrible épreuve nationale, qui confère un caractère sacré à l'étroite et dure Loi juive. La contrainte en matière de foi introduite dans le chaos ethnique (et dès lors chez les Germains), c'était là, en quelque sorte, un effet sans cause — autant dire : l'avènement de l'arbitraire. Ce qui, chez les Juifs, avait constitué un résultat objectif, devenait ici un ordre subjectif. Ce qui, chez les Juifs, s'était contenu dans le domaine limité d'une tradition et d'une loi religieuse nationales, se donna ici carrière dans tous les domaines et régna sans frein. Une alliance néfaste se conclut entre ces deux mentalités : l'aryenne, toujours en travail de construction dogmatique; la juive, toujours appliquée à réduire la vie aux proportions d'une chronique et, avec cela, intolérante d'une intolérance congénitale qui se fait systématique. D'où la furieuse lutte pour s'emparer du pouvoir de proclamer des dogmes, qui remplit les premiers siècles de notre ère. Les hommes doux, comme Irénée, restèrent presque sans influence; plus il se montra intolérant, plus l'évêque chrétien fut puissant. Mais cette intolérance chrétienne se distingue de l'intolérance juive comme le dogme chrétien se distingue du dogme juif : au dogme juif et à l'intolérance juive, bornés de toutes parts, étaient assignées des voies déterminées et inflexibles, tandis qu'au dogme chrétien et à l'intolérance chrétienne s'ouvraient toutes les provinces de l'esprit humain; en outre, la foi et l'intolérance juives n'ont jamais disposé d'un pouvoir qui s'étendît au loin, tandis qu'avec Rome les chrétiens bientôt dominèrent le monde. Et c'est ainsi que nous assistons à des spectacles absurdes comme celui d'un empereur païen (Aurélien, en 272) imposant à la chrétienté la primauté de l'évêque romain, comme celui d'un empereur chrétien (Théodose) décrétant, par mesure purement politique, la foi chrétienne obligatoire sous peine de mort. Passons ici bien d'autres insanités — même

l'usage de faire trancher à la majorité des suffrages, par des évêques dont beaucoup ne savaient ni lire ni écrire, des questions comme la nature de Dieu, le rapport du Père au Fils, l'éternité des peines de l'Enfer (etc. à l'infini !), en sorte que tous les hommes fussent liés à partir d'un certain jour par le vote épiscopal, de même qu'ils sont tenus aujourd'hui de payer des impôts établis dans leurs Parlements à la pluralité des voix. — Et malgré tout, et bien que l'on ne se puisse défendre de hocher la tête en observant ce monstrueux développement d'une idée juive sur un sol étranger, force nous est pourtant d'avouer que l'Eglise chrétienne n'eût jamais atteint à la plénitude de son épanouissement sans dogme et sans intolérance. Ici encore, nous sommes donc redevables au judaïsme d'un élément de force et de persistance.

Mais ce n'est pas seulement sa colonne vertébrale, c'est toute son ossature intérieure que l'Eglise naissante a empruntée au judaïsme. Il y aurait, sous ce rapport, à considérer en toute première ligne les principes que le christianisme ecclésiastique a donnés pour fondements à la foi et à la vertu. Ils sont de nature absolument judaïque, car ces bases de la foi et de la vertu, ce sont la crainte et l'espérance : d'une part, récompense éternelle; de l'autre, châtiment éternel. Sur cet objet aussi, je peux me contenter de renvoyer le lecteur à des développements antérieurs, par où j'ai marqué la différence fondamentale d'une religion qui s'adresse aux mobiles purement égoïstes du cœur, à la crainte et à la convoitise, et d'une religion qui, comme la brahmanique, tient « le renoncement à la jouissance de toute récompense ici-bas et au delà » pour le premier degré de l'initiation à la vraie piété [1]). Mais, sans me répéter, je voudrais pénétrer plus avant dans cet ordre de considérations, et je crois être maintenant en état de le faire. Il faut effectivement une vue plus profonde

[1]) Voir chap. v, la « Considération sur la religion chez les Sémites »; et comparer les développements sur la conception germanique du monde dans la section du chap. IX consacrée à cet objet.

que celle où nous nous étions arrêtés pour se rendre compte de ce qu'il y eut d'inévitable, et aussi de ce qu'il y aura toujours d'irréductible, dans le conflit résultant de cette soudure violemment opérée entre deux conceptions du monde qui s'excluent. La moindre réflexion, certes, suffit à nous convaincre que l'intuition de la délivrance et de la conversion — sous les multiples aspects qu'en avaient fait paraître les Indo-Européens et sous la forme éternelle qu'elle revêt dans l'enseignement du Sauveur — diffère entièrement de toutes les conceptions qui attachent à la conduite terrestre de l'homme la sanction d'une récompense ou d'un châtiment posthumes [1]). Il ne s'agit pas là d'un léger écart; nous voyons se dresser côte à côte deux organismes étrangers entre eux, étrangers depuis leurs racines jusqu'à leurs fruits. Si fortement qu'on les rapproche, qu'on les lie, qu'on les greffe l'un sur l'autre, les deux arbres ne peuvent ni ne pourront jamais se fondre en un seul. Et pourtant c'est à cette fusion, précisément, que s'efforça le christianisme des premiers siècles; et cette tâche impossible continue d'être

[1]) Ces conceptions revêtent leur forme la plus systématique chez les anciens Egyptiens, suivant lesquels le cœur du mort est mis dans une balance et son poids comparé à celui de la justice et de la véracité idéales; l'idée d'une conversion de l'homme intérieur opérée par la grâce divine leur était complètement étrangère. Les Juifs ne se sont jamais élevés jusqu'à la hauteur de l'intuition égyptienne. A l'origine, la récompense consistait pour eux simplement en une très longue vie de l'individu et en la domination future universelle de la nation; le châtiment était la mort et, pour les générations à venir, la misère. Postérieurement, ils adoptèrent en outre des superstitions de toutes mains, d'où ils tirèrent la notion d'un royaume de Dieu conçu tout à fait à l'image du monde terrestre, et, comme pendant, la notion d'un enfer non moins terrestre en ses traits (voir chap. v la seconde partie de la section « Messianisme »). Ce sont ces représentations, surgies des bas-fonds de la superstition et de la déraison humaines, qui servirent plus tard à forger l'enfer chrétien (dont un Origène ne savait rien, sinon sous la forme de tourments de conscience), tandis que le néoplatonisme, la poésie grecque et les représentations égyptiennes des « Champs des Bienheureux » (voir les figures dans Budge : *The book of the dead*) fournissaient le ciel chrétien — sans que jamais, d'ailleurs, celui-ci atteignît au degré de précision de l'enfer.

aujourd'hui le rocher de Sisyphe des âmes croyantes. Tout au début, sans doute, — avant que fût introduite de force dans le christianisme la masse entière du chaos ethnique (IVme siècle), y compris ses conceptions religieuses, — les choses n'en étaient pas encore là. Dans les plus anciens écrits on ne constate presque nulle part la menace de châtiments futurs, et le ciel même n'est rien de plus que l'assurance d'un bonheur ineffable [1]), acquis par la mort du Christ. Là où prédomine l'influence juive, on trouve encore, dans ces tout premiers temps du christianisme, le « chiliasme » ou « millénarisme », c'est-à-dire la croyance à l'avènement très proche d'un règne de Dieu sur la terre qui durera mille ans (et ce « règne de mille ans » n'est qu'une forme entre beaucoup de l'empire théocratique rêvé par les Juifs). Là où, par contre, prévaut un moment la mentalité philosophique, ainsi chez Origène, on voit apparaître des conceptions qui se distinguent à peine de la migration des âmes telle que l'enseignent les Hindous et Platon [2]) : les esprits des hommes sont conçus comme créés de toute éternité; selon la valeur des actes qui leur sont imputables, ils montent et descendent tour à tour; tous seront finalement glorifiés, sans en excepter les démons [3]). Il est clair que, dans un pareil système, ni la vie individuelle, ni la promesse d'une récompense ou la menace d'un châtiment, n'est susceptible de revêtir un sens qui s'ajuste en quoi que ce soit à la notion judéo-chrétienne [4]).

---

[1]) A propos de quoi beaucoup se réfèrent à un passage d'*Isaïe* (XLIV, 4) évidemment détourné de son sens.

[2]) Sur le rapport de leurs doctrines, voir au ch. I la rubrique « Platon » et la dernière page de la section « Métaphysique ».

[3]) Je renvoie notamment au ch. 29 de l'écrit d'Origène *Sur la Prière*. En commentant le *ne nos inducas in tentationem* de l'oraison dominicale, ce grand homme développe des vues purement hindoues sur la signification du péché comme moyen de salut.

[4]) Origène a d'ailleurs reconnu expressément dans le christianisme l'élément mythique. Seulement il estimait que le christianisme était « la seule religion qui fût vraie également dans la forme mythique » (cf. Harnack : *Dogmengeschichte*, 2e éd. de l'abrégé, p. 113).

Mais, sur ce point aussi, l'esprit juif ne tarda pas à l'emporter, et de la même manière que nous avons observée pour le dogme et pour l'intolérance : par un développement de ses principes qui n'avait pas été pressenti sur le sol borné de la Judée. Peines de l'enfer, félicité du ciel, la crainte de ces châtiments, l'espoir de cette récompense : tels furent désormais pour toute la chrétienté les seuls ressorts, les seuls mobiles efficaces. Personne, ou presque, ne sait bientôt plus ce qu'est la « délivrance », puisque les prédicateurs eux-mêmes l'entendirent (et l'entendent encore aujourd'hui, pour la plupart) au sens d'une délivrance des peines éternelles [1]). De fait, les hommes du chaos ethnique n'étaient pas accessibles à d'autres arguments; déjà un contemporain d'Origène, l'Africain Tertullien, déclare tout franc qu'une seule chose peut améliorer les hommes : « la crainte d'un châtiment éternel et l'espoir d'une éternelle récompense » (*Apol.* 49). Naturellement, quelques esprits d'élite ne cessèrent de s'élever contre cette matérialisation et cette judaïfication de la religion : ainsi, par exemple, on pourrait résumer d'un mot le sens et le rôle de la mystique chrétienne en la disant antimatérialiste ou antijudaïque, car elle rejeta tous ces éléments de contrainte extérieure pour tendre uniquement à la conversion de l'homme intérieur — ce qui veut dire : à la délivrance. Jamais pourtant, au grand jamais, les deux conceptions ne se purent concilier, et c'est précisément cette impossibilité que l'on exigea du chrétien croyant. En effet, de deux choses l'une : ou bien la foi doit, comme dit Tertullien, « améliorer » les hommes, ou bien elle doit les transformer radicalement par une conversion de toute la vie psychique, comme l'Evangile l'avait enseigné; ou bien ce monde est un établissement pénitentiaire qu'il nous faut haïr (ainsi

[1]) Il faut lire, par ex., dans le *Handbuch für katholischen Religionsunterricht* du chanoine Arthur König le chapitre sur la rédemption. Nicodème n'eût pas éprouvé la moindre difficulté à comprendre cette doctrine.

que nous y incite dès le IIme siècle Clément de Rome [1]) et, après lui, toute l'Eglise officielle), ou bien ce monde est le champ béni où gît le royaume des cieux tel qu'un trésor caché — ce qui est la doctrine de Jésus. Une affirmation exclut l'autre.

Conflit sans olution

J'aurai à revenir, dans la suite de ce chapitre, sur les contradictions indiquées ici, mais il m'importait de faire sentir d'emblée au lecteur quelle réelle et foncière incompatibilité elles dénotent dans leur principe même, et aussi combien victorieusement prévalut le judaïsme, avec tous les caractères d'une puissance agissante de sorte éminemment positive. Origène, avec cette fière conscience de soi qui est le propre du véritable aristocrate indo-européen, avait déclaré : « Ce n'est qu'à l'homme vulgaire qu'il peut suffire de savoir que le pécheur sera puni »; mais, précisément, TOUS ces hommes issus du chaos ethnique étaient des hommes « vulgaires »; seules la race et la nation confèrent à l'individu la décision, l'intrépidité, le netteté de l'attitude; la noblesse du type humain est un concept collectif [2]); à l'état isolé, l'individu le plus noble — un Augustin, par exemple, — reste empêtré dans les manières de voir et de sentir du vulgaire; jamais il ne réussit à conquérir sa liberté. Or, à ces hommes « vulgaires » il fallait un maître qui leur parlât comme à des domestiques, voire à des esclaves, selon le modèle du Iahveh juif : l'Eglise, investie de l'omnipotence impériale romaine, assuma ce rôle. L'art, la mythologie et la métaphysique, dans leur signification créatrice, étaient devenus pour les hommes d'alors un langage complètement inintelligible : d'où il suivait que la religion devait être ravalée, en son principe, au niveau où elle s'était tenue en Judée. Il fallait aux enfants du chaos une religion purement historique et matériellement démontrable, qui ne laissât ni dans le passé, ni dans l'avenir, ni surtout dans le pré-

[1]) Voir sa 2e lettre § 6.

[2]) Se reporter, ch. IV, à la rubrique : « Sainteté de la race pure ».

sent, place au moindre doute, à la moindre obscurité : la Bible des Juifs remplissait seule ces conditions. Les mobiles, naturellement, devaient être empruntés au monde des sens : seule, la menace des souffrances corporelles pouvait détourner ces hommes de commettre des crimes ; seule, la promesse d'un insoucieux bien-être les inciter aux bonnes œuvres — c'était bien la méthode religieuse de la théocratie juive [1]). Désormais l'autorité de l'Eglise — suivant un système également en faveur dans le judaïsme, mais qui prit un développement nouveau — décida souverainement sur toutes choses, qu'il s'agit de mystères inconcevables ou de palpables événements, sans parler des mensonges historiques. L'intolérance, dont le judaïsme avait institué la pratique, mais sans arriver à lui faire produire tous les effets qu'il rêvait [2]), devint le principe fondamental du régime chrétien, et cela, d'ailleurs, par une conséquence rigoureusement logique des prémisses posées. Si, en effet, la religion est une chronique du monde, si son principe moral est de sorte juridico-historique, s'il existe une instance compétente, en vertu d'un droit historiquement fondé, pour résoudre tous les doutes et trancher toutes les questions, alors il est manifeste qu'en s'écartant, si peu que ce soit, de l'enseignement ecclésiastique, on l'incrimine, au moins tacitement, de mensonge, on ment soi-même et l'on compromet doublement de ce chef le salut des hommes, conçu (comme la foi) sous une forme purement matérielle : c'est pourquoi la justice de l'Eglise intervient et supprime l'incrédule ou l'hérétique, tout de même que les Juifs avaient coutume de lapider ceux des leurs qui ne se montraient pas strictement orthodoxes.

Ces indications suffiront, j'espère, pour représenter vivement à l'esprit du lecteur la complexité de notre objet et pour le convaincre que le christianisme repose, en fait, sur

[1]) Voir chap. v, au sous-titre « La genèse du Juif », la fin du § 2.

[2]) Ce rêve a trouvé son expression la plus complète dans le roman d'*Esther*.

deux conceptions du monde radicalement différentes et, dans la plupart des cas, directement antagonistes : la foi juive historique et matérialiste, d'une part; de l'autre, la mythologie indo-européenne symbolique et métaphysique. Il nous faut maintenant tourner notre attention sur la lutte qui résulta, et devait nécessairement résulter, de ce mariage contre nature. Ici encore je me bornerai à des indications. Certes, l'histoire digne de ce nom n'atteint à la vérité que dans la mesure où elle s'astreint à l'étude minutieuse des cas particuliers. Mais là où ce procédé n'est pas applicable, on ne saurait, au contraire, prendre des choses un aperçu assez général; c'est ainsi seulement que l'on arrive à saisir une vérité d'ordre supérieur, l'image d'un organisme vivant, non pas inerte et mutilé : les pires ennemis de la connaissance historique, ce sont les abrégés. Dans le cas particulier, d'ailleurs, l'intelligence des phénomènes et de leurs rapports nous est facilitée par le fait qu'il s'agit de choses qui ont encore force de vie dans notre cœur. Le cœur de chaque chrétien recèle — presque toujours inconsciemment, il est vrai — cet antagonisme dont il est ici question. Si, extérieurement, la lutte a sévi plus violente qu'aujourd'hui durant les premiers siècles du christianisme, jamais pourtant il n'y eut de trêve complète; dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, justement, le conflit a repris une relative acuité, tant se posèrent avec insistance les questions qui en forment la matière — et cela principalement par un effet de cette activité que déploie sans relâche l'Église romaine, éternellement affairée, jamais lasse de la lutte. Aussi ne saurait-on concevoir pour notre culture en état de croissance une véritable maturité, tant qu'elle ne se pourra éclairer au soleil sans nuages d'une religion constituée dans sa pureté et son unité : alors seulement elle sortirait du « moyen âge ».

Si l'on aperçoit tout de suite l'utilité qu'il y a, pour comprendre notre propre temps, à pénétrer le sens de ce premier âge de l'Église où la lutte se livrait au grand jour et sans ménagement, on ne contestera pas non plus qu'à l'inverse

l'esprit de notre époque nous aide à interpréter cette toute première période d'un christianisme de libre et loyale recherche. La toute première période, je le répète — celle-là seule sur laquelle nous trouverons des clartés dans les expériences de notre cœur : car la lutte devient ensuite toujours moins véritablement religieuse, toujours plus exclusivement ecclésiastique et politique. Lorsque la papauté eut atteint le faîte de sa puissance (au XIIIme siècle, sous Innocent III), l'impulsion proprement religieuse (encore si énergique peu auparavant, témoin Grégoire VII) cessa d'agir; l'Eglise fut désormais, pour ainsi dire, sécularisée. Il ne saurait davantage être question de considérer et de juger la Réforme comme un mouvement purement religieux, puisqu'elle est en fait, au moins pour moitié, un mouvement politique. Dans de telles conditions, ce sont les affaires, le pragmatisme, qui absorbent bientôt tout l'intérêt; l'élément purement humain se réduit à un minimum. Au dix-neuvième siècle, en revanche, par suite de la séparation presque totale de l'Etat et de la Religion dans la plupart des pays (phénomène dont la signification de principe n'est en rien modifiée par le maintien d'une ou de plusieurs Eglises d'Etat), par suite aussi des bouleversements qui n'ont laissé à la papauté, dépouillée de sa puissance extérieure, qu'une situation morale, l'intérêt religieux s'est ranimé d'une façon très sensible, et l'on a vu se multiplier les formes, tant superstitieuses qu'authentiques, de la religiosité. Un indice de cette fermentation, c'est l'abondant pullulement de sectes parmi nous. En Angleterre, par exemple, plus de cent associations se réclamant du christianisme sous des noms divers possèdent chacune leurs églises ou lieux de réunion, officiellement enregistrées, pour le service divin; et à ce propos on ne laissera pas de remarquer — la chose en vaut la peine — que les catholiques forment en Angleterre cinq Eglises différentes, dont une seule représente la stricte orthodoxie romaine. Parmi les Juifs, également, la vie religieuse s'est intensifiée : trois sectes différentes ont à Londres des lieux de

culte, et l'on y compte en outre deux groupes de judéo-chrétiens. A considérer ces faits, le souvenir s'évoque des siècles qui précédèrent la décadence religieuse : à la fin du IIme, par exemple, Irénée mentionne plus de 32 sectes; Epiphane, au IVme, en cite plus de 80. Aussi sommes-nous en droit d'espérer que plus nous remonterons en arrière dans l'histoire, plus nous comprendrons la lutte qui se livre dans l'âme des vrais chrétiens.

Saint Paul et Saint Augustin

Pour concevoir vivement cette ambiguïté, cette hybridité, qui dès le début caractérise le christianisme, je ne sais pas de meilleur moyen que d'en observer les effets dans des individualités hors de pair, un saint Paul, par exemple, et un saint Augustin. Chez Paul tout est plus grand, plus clair, plus héroïque, parce que spontané et libre; mais combien Augustin, soit qu'il éveille la pitié ou commande l'admiration, nous demeure sympathique et vénérable ! Mis en parallèle uniquement avec le victorieux apôtre — avec le plus grand homme peut-être du christianisme — il ne soutiendrait pas un instant la comparaison; mais si on le place en regard de son propre entourage, quel émouvant contraste n'éclate pas de sa lumière et de cette ombre ! Augustin nous présente l'exacte contre-partie de cet autre enfant du chaos, Lucien, que j'ai évoqué dans mon quatrième chapitre comme un exemple typique : là, c'était la frivolité d'une civilisation courant à sa perte et qui, chemin faisant, se divertit du spectacle de sa corruption — ici, c'est le regard de douleur qui se lève vers Dieu du milieu des décombres; c'étaient l'argent et le succès pris pour buts de la vie, le sarcasme et la bouffonnerie pour moyens — c'est la sagesse et la vertu, l'ascétisme et le recueillement d'un labeur fervent, presque solennel ; c'était le plaisir imbécile et bas de démolir d'illustres ruines — c'est le rude et pénible effort d'élever à la foi une solide demeure, fût-ce au prix des convictions personnelles qui n'y sauraient trouver place, et dût l'architecture en paraître bien grossière auprès des splendeurs entrevues dans le profond pressentiment de l'architecte.... n'importe ! pourvu que

la pauvre humanité chaotique trouve un abri sûr et stable, pourvu que les brebis égarées trouvent un bercail.

L'essence hybride du christianisme se manifeste naturellement de façon fort diverse en deux personnalités aussi dissemblables que Paul et Augustin. Chez Paul, rien que de positif et d'affirmatif ; nulle « théologie » [1]) théorique fixe et immuable; contemporain de Jésus-Christ, la divine présence l'habite et le consume, mais les flammes de ce foyer lui sont flammes de vie. Aussi longtemps qu'il était contre le Christ, il ne voulait point s'accorder de repos qu'il n'eût anéanti le dernier disciple du Christ; dès qu'il eut reconnu en lui le Rédempteur, sa vie fut entièrement et uniquement consacrée à répandre la « bonne nouvelle » dans tous les lieux du monde qu'il lui serait possible d'atteindre — elle ne comporte aucun intervalle de tâtonnement, d'enquête, d'indécision. Lui faut-il disputer ? il ébauche en quelques coups de pinceau, sur cette toile de fond : le ciel, quelques thèses visibles de loin à tous les regards. Lui faut-il réfuter des contradicteurs ? c'est l'affaire d'un coup de massue ou deux, mais aussitôt l'amour flamboie de nouveau en lui et le revoilà, suivant sa propre expression qui pourrait lui tenir lieu de devise, « tout à tous », sans nul souci des modifications que doit subir son langage selon qu'il s'adresse aux Juifs, aux Grecs ou aux Celtes, pourvu qu'il en « gagne quelques-uns » [1]). Dans les

[1]) J'entends bien les objections; mais tout ce que je veux dire, c'est que Paul emploie ses idées systématiques comme armes dialectiques pour convaincre ses auditeurs, plutôt qu'il ne semble préoccupé d'élever un édifice théologique nouveau, cohérent, seul valable. Même Edouard Reuss, qui dans son impérissable *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique* (3e éd.) revendique pour l'apôtre un système tout à fait déterminé et homogène, convient en fin de compte (II, 530) que la théologie proprement dite forme précisément chez Paul (et POUR Paul) un élément secondaire; et il établit (p. 73) que les visées de l'apôtre se concentrent à tel point sur l'action populaire et pratique, qu'il s'empresse d'abandonner le terrain de la métaphysique pour passer à celui de la morale, dès qu'une question menace de l'entraîner à débattre un problème de théologie purement théorique.

[2]) Il faut lire tout le passage I *Corinthiens* IX, 19 et suiv. pour s'as-

paroles de cet apôtre — encore qu'il soit précisément celui qui porte la lumière parmi les régions les plus profondes et les plus obscures du cœur humain — on ne découvre pas trace de construction laborieuse ni de subtile ratiocination, mais au contraire ce qu'il dit est vécu et jaillit spontanément du cœur. A le lire, il semble que l'on sente frémir dans sa main la plume trop lente à suivre sa pensée : « non que je croie avoir atteint le but, mais j'y cours.... oubliant ce qui est en arrière pour me porter tout entier vers ce qui est en avant » [1]). A tout instant surgissent contradictions sur contradictions ; il ne les dissimule ni ne s'y attarde : qu'importe, si seulement beaucoup croient au Christ Rédempteur !

Il en est tout autrement de saint Augustin. Sa jeunesse n'a pas goûté, comme celle de Paul, l'abri sûr d'une religion nationale ; atome parmi des atomes, il a flotté sur l'océan sans rivages du chaos ethnique en voie de dissolution. Où qu'il pose le pied, il ne rencontre que le sable ou la vase ; il ne connaît point, ainsi que Paul, cette heure décisive où émerge à l'horizon, tel un astre éblouissant, la figure du héros, mais c'est dans un ennuyeux écrit de l'avocat Cicéron que l'infortuné est réduit à chercher l'impulsion qui le fait naître à la vie morale, et c'est dans les sermons du digne Ambroise qu'il lui faut apprendre à déchiffrer la signification du christianisme. Sa vie entière n'est qu'une lutte, et combien pénible ! Lutte, d'abord, avec soi et contre soi, jusqu'à ce qu'il ait surmonté les diverses phases de l'incrédulité et adopté finalement, après avoir tâté de plusieurs doctrines, la doctrine d'Ambroise ; lutte, dès lors, contre ce qu'il avait cru auparavant et, de plus, contre les nombreux chrétiens qui ne pen-

---

surer du flagrant démenti qu'infligе par avance l'apôtre à cette formule : *extra ecclesiam nulla salus*. Cf. aussi *Ep. aux Philippiens* I, 18 : « Pourvu que le Christ soit annoncé de quelque manière que ce soit, ne fût-ce qu'avec un zèle apparent ou fût-ce en toute sincérité, je me réjouis du fait et je continuerai de m'en réjouir. »

[1]) *Ep. aux Philippiens* III, 13 et 14.

saient pas de même façon que lui. Car ne l'oublions point : si, au temps de l'apôtre Paul, la religion s'imprégnait toute du vivant souvenir de la personnalité du Christ et en reflétait les rayons, désormais la superstition du dogme tient lieu de ce souvenir. Paul avait pu se vanter de n'être pas de ces lutteurs qui s'escriment contre le néant; Augustin dépense à cet exercice une bonne partie de sa vie. Aussi la contradiction, qu'il s'efforce de dissimuler à son propre regard et à tous les regards, va-t-elle chez lui beaucoup plus profond; elle déchire l'être intérieur; elle mêle toujours de nouveau l'ivraie au bon grain; elle conduit cet homme, dont l'intention était de fonder une inébranlable orthodoxie, à élever un édifice doctrinal si incohérent et si précaire, étayé de tant de superstitions et, sous bien des rapports, si franchement barbare, qu'à supposer qu'un jour vienne où s'effondrera comme une masse le christianisme du chaos, c'est à saint Augustin plus qu'à tout autre que l'on en sera redevable.

Nous allons considérer de plus près ces deux individualités, en lesquelles se résume diversement l'intime et irréductible conflit des tendances qui ont concouru à former le christianisme historique. Nous commençons par saint Paul, afin de dégager quelques idées fondamentales et de mettre ainsi à nu ce qui — nous le présumons déjà — constitue le germe du développement ultérieur.

Saint P

Il demeure douteux, malgré toutes les affirmations contraires, que Paul fût un Juif de race pure; j'incline plutôt à croire que la double nature de cet homme étonnant pourrait bien avoir pour cause, au moins en partie, la composition hétérogène de son sang. Les preuves font défaut. Nous savons une seule chose : c'est que Paul ne naquit pas en Judée ni en Phénicie, mais hors du cercle sémitique, en Cilicie, dans cette ville de Tarse qui était tout à fait grecque et qui devait sa fondation à une colonie dorienne. Or si nous considérons, d'une part, combien les Juifs de ce temps-là (hormis ceux de Judée) s'étaient relâchés de leur rigueur touchant les maria-

ges mixtes [1]); d'autre part, quelle active propagande menaient les Juifs de la Diaspora (ceux donc au milieu desquels naquit Paul) et avec quel succès notamment auprès des femmes [2]) — il n'y a rien d'invraisemblable à conjecturer que l'apôtre, s'il eut pour père un Juif de la tribu de Benjamin (comme il nous l'apprend lui-même *Romains* XI, 1; *Philippiens* III, 5), put avoir en revanche une mère grecque convertie au judaïsme. Là où manquent les preuves historiques, la psychologie scientifique a bien le droit de dire son mot : or l'hypothèse que nous hasardons rendrait compte de ce phénomène, sans elle inexplicable, d'un caractère complètement juif (ténacité, souplesse, fanatisme, confiance en soi) allié à un intellect qui n'a absolument rien de juif [3]). Quoi qu'il en soit de cela, il est certain que Paul ne grandit pas, comme les autres apôtres, sur sol juif, mais dans un centre très actif de science hellénique, où florissaient aussi des écoles d'éloquence et de philosophie. Dès sa jeunesse, Paul parla et écrivit le grec; tandis qu'au dire de plusieurs sa connais-

[1]) Voir, par ex., *Actes des Apôtres* XVI, 1, le renseignement sur la famille de Timothée.

[2]) Se reporter chap. II, à la longue note sur la Diaspora, la dernière de la section intitulée : « La lutte contre les Sémites. »

[3]) Ce que nous savons des lois de l'hérédité viendrait à l'appui de cette hypothèse d'un père juif et d'une mère grecque. Il est vrai que l'équation autrefois admise : un homme hérite le caractère de son père et l'intellect de sa mère, s'est révélée beaucoup trop dogmatique. Quand on voit que des frères siamois, pourvus d'une seule paire de jambes, peuvent manifester des caractères totalement différents (cf. Höffding : *Psychologie*, 2e éd. p. 480), on conçoit la nécessité de se méfier de ces sortes de généralisations. Et cependant l'humanité nous offre, précisément parmi les hommes hors pair, un si grand nombre d'exemples éclatants (je ne ferai que rappeler Goethe et Schopenhauer) que, dans le cas de saint Paul, chez qui le désaccord flagrant de deux natures nous pose un problème insoluble, nous sommes en droit d'émettre, à titre d'explication, et jusqu'à plus ample informé, cette hypothèse tout à fait plausible historiquement. — Depuis la première édition de mon ouvrage, j'ai appris par celui de Harnack intitulé *Mission*, etc. (p. 40) que, dès l'époque la plus ancienne, on supposait à Paul des parents grecs.

sance de l'hébreu laissait fort à désirer [1]). Elevé sans doute dans la stricte piété juive, il n'en respira pas moins, durant que se formait sa personnalité, une atmosphère qui n'était pas l'atmosphère congénère du judaïsme, mais celle, combien plus vive, plus stimulante, plus riche, plus libre intellectuellement, d'un milieu grec : circonstance notable, étant donné d'autre part que, plus un homme est génial, plus profonde est l'action des impressions qu'il reçoit. Et c'est ainsi que dans la suite de son existence, après une courte période d'aberration passionnément pharisaïque, nous voyons Paul se tenir le plus possible à l'écart des véritables Hébreux. Le fait qu'après sa conversion il évita pendant quatorze ans la ville de Jérusalem, où pourtant il aurait pu rencontrer les disciples personnels de Jésus, et qu'il n'y séjourna plus tard que par force et pour peu de temps, en réduisant ses relations au strict nécessaire, a suscité toute une bibliothèque de commentaires et de discussions : comme si la vie entière de Paul ne montrait pas clairement que Jérusalem, les Jérusalémites et leur mentalité lui étaient tout simplement insupportables ! Son premier acte d'apôtre est la suppression du « signe de l'Alliance », symbole sacré pour tous les Hébreux. Dès le début il entre en lutte avec les judéo-chrétiens. Quand il entreprend avec eux des missions apostoliques, bientôt une contestation éclate et chacun tire de son côté [2]). Aucun de ses amis personnels, d'ailleurs peu nombreux, n'est un

[1]) Grætz affirme (*Volkstümliche Geschichte der Juden* I, 646) que « Paul n'avait qu'une connaissance très imparfaite des écrits juifs et qu'il ne connaissait l'Ecriture sainte que par la traduction grecque. » En revanche ses citations d'Epiménide, d'Euripide et d'Aratus attestent sa familiarité avec la littérature hellénique.

[2]) Voir, par ex., les deux épisodes *Actes des Apôtres* XIII, 13 et XV, 38, 39 où Jean surnommé Marc, ne s'accordant pas avec Paul, retourne à Jérusalem, et où Paul, ne voulant pas le reprendre, se sépare de Barnabas plutôt que de l'avoir pour compagnon, et choisit Silas, « homme — il est vrai — considéré parmi les frères » (XV, 22) mais (*Biblisches Handwörterbuch* de Zeller, p. 835) « dont le nom fait présumer un helléniſant, et le séjour à Antioche une attitude favorable aux Gentils. »

vrai Juif palestinien : Barnabas sort, comme lui-même, de la Diaspora, et il est si antijuif de tendance qu'il nie — précurseur de Marcion — l'Ancienne Alliance, c'est-à-dire la position privilégiée du peuple d'Israël; Luc, que Paul appelle « bien-aimé », n'est pas juif du tout (*Colossiens* IV, 11-14); Tite, son seul intime, son « compagnon et collaborateur » (II *Corinthiens* VIII, 23), est un Grec de sorte authentiquement hellénique. Dans son activité missionnaire, Paul, de même, est attiré uniquement vers les « Gentils » et tout particulièrement là où fleurit la culture grecque. A cet égard, les recherches les plus récentes nous ont apporté de précieuses lumières : on se faisait une image très imparfaite de l'Asie Mineure du premier siècle, tant géographique qu'économique; on croyait que Paul s'était mis en quête des contrées les moins civilisées (notamment dans son premier voyage) et qu'il avait évité avec soin les grandes villes — or la fausseté de cette opinion est aujourd'hui démontrée [1]). Paul, bien au contraire, a prêché presque uniquement dans les grands centres de la civilisation gréco-romaine, et avec prédilection là où les communautés juives étaient peu considérables. Des villes comme Lystre et Derbe, représentées jusqu'ici dans les commentaires théologiques comme des localités insignifiantes et à peine civilisées, formaient en réalité des centres de culture grecque et de vie romaine. A cette découverte s'en rattache une autre très importante : le christianisme ne s'est pas répandu tout d'abord — ainsi qu'on l'admettait naguère encore — chez les pauvres et les incultes, mais bien au contraire parmi les classes cultivées et aisées. « C'est là où l'organisation romaine et la pensée grecque s'étaient frayé leur voie que Paul dirigea son activité », nous apprend Ramsay [2]); et Karl Müller nous assure en

[1]) En particulier par les ouvrages de W. M. Ramsay : *Historical Geography of Asia Minor* — *The Church in the Roman Empire before A. D. 170* — *St.-Paul the Traveller and the Roman Citizen.*

[2]) *The Church*, etc., 4e éd., p. 57.

outre [1]) « que les milieux gagnés par Paul [à l'Evangile] n'avaient, pour l'essentiel, jamais été juifs. » — Et néanmoins, et nonobstant toutes ces considérations, cet homme EST un Juif; il est fier de son extraction [2]), il est comme imprégné de notions judaïques, il manie en maître la dialectique des rabbins, et c'est lui, plus que tout autre, qui a fait des traditions de l'Ancien Testament un élément constitutif et durable du christianisme; c'est lui, plus que tout autre, qui a marqué notre religion de cette empreinte juive : la mentalité « historique » en matière de conception religieuse [3]).

Me voici ramené à ce qui est proprement mon objet dans cette étude : la religion. En accentuant d'abord chez Paul les facteurs plutôt extérieurs, je n'ai pas agi sans intention; c'est le devoir du laïc, quand il aborde un domaine appartenant à la théologie, de s'armer de la plus grande prudence et d'observer la plus grande réserve. Ah ! certes, il me plairait maintenant de noter simplement, phrase après phrase, sans autre garant que ma conviction, ce que j'ai dans l'esprit de dire sur saint Paul. Mais tout peut dépendre du sens d'un seul mot, sens sur lequel les meilleurs exégètes s'accordent mal, mot dont la lecture elle-même prête au doute. Je tiens donc que le plus sûr, pour nous profanes, est de creuser le plus profondément que nous pourrons afin d'atteindre, sous les mots, la réalité dont ils émanent. C'est de là que la voix de saint Paul lui-même nous jette cet encouragement : « Pour moi, selon la grâce de Dieu qui m'a été donnée, j'ai posé le fondement comme fait un sage architecte...; que chacun maintenant prenne garde comment il bâtira dessus ! » (I *Corinthiens* III, 10.) Et en effet, si, ainsi avertis, nous ne laissons pas à d'autres le soin de « prendre garde » à

[1]) *Kirchengeschichte* (1892) I, 26.

[2]) Voir notamment *Galates* II, 15 : « Pour nous, qui sommes Juifs de naissance, et non pécheurs d'entre les Gentils.... » — et on pourrait citer bien d'autres passages.

[3]) Harnack : *op. cit.*, p. 15.

notre place, nous découvrirons par nous-mêmes, et sans nous mêler en rien aux débats des savants, que le fondement donné par Paul à la religion chrétienne n'est pas uniquement « Jésus-Christ » (v. 11), mais qu'il se compose d'éléments disparates. Au plus intime de son être, par sa conception du sens de la RELIGION dans la vie humaine, Paul est si peu juif qu'il mérite presque l'épithète d'antijuif; l'élément juif, chez lui, n'est en grande partie qu'une écorce, il traduit au dehors les habitudes inextirpables du mécanisme intellectuel. De cœur, Paul est un mystique, non un rationaliste. La mystique, c'est de la mythologie réinterprétée : au mode des images symboliques elle substitue par une nouvelle transposition l'expérience intérieure de l'ineffable, mais cette expérience s'est faite entre temps plus intense, elle est devenue plus clairement consciente de son intériorité. La vraie religion de Paul n'est pas celle qui consiste à tenir pour exacte une prétendue chronique de l'histoire universelle, elle est une connaissance mythico-métaphysique. La façon dont il distingue entre l'homme extérieur et l'homme intérieur, entre la Chair et l'Esprit : « misérable que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? », les nombreuses expressions comme celle-ci : « nous sommes tous un seul corps en Christ », etc., voilà, entre cent autres, les signes irrécusables d'une intuition transcendante. Mais la tournure d'esprit indo-européenne se décèle plus clairement encore si l'on considère en saint Paul les grandes convictions, bases de sa foi. Comme point central et vital, nous trouvons la notion de la DÉLIVRANCE [1]) (ici, la rédemption); le besoin de cette délivrance est suscité par l'ÉTAT DE PÉCHÉ, état inné et d'une universalité sans restriction, nullement par la transgression d'un commandement suivie d'un sentiment de culpabilité; l'agent de cette délivrance, c'est la GRACE divine par le don qu'elle nous fait de la foi, ce ne sont pas des œuvres et une sainte vie. Et qu'est elle-même cette délivrance ? Une « nouvelle

[1]) Se reporter, dans ce chap. VII, à la rubrique : « Mythologie interne ».

naissance » ou, comme s'exprime le Christ, la « conversion »[1]). L'on ne saurait définir une intuition religieuse qui forme un contraste plus tranché avec toute religion sémitique et spécialement juive. Cela est si vrai que non seulement Paul encourut de son vivant l'hostilité des judéo-chrétiens, mais que cette substance essentielle de sa religion, au lieu de former le noyau du christianisme, y demeura ensevelie pendant quinze cents ans sous l'envahissante broussaille du rationalisme juif et le foisonnement des superstitions — sans autre effet que de susciter l'anathème quand elle reparaissait au jour en de grandes âmes comme celle d'Origène — et honnie même

[1]) Quelques citations justificatives ne paraîtront pas inutiles à ceux des lecteurs qui ne seraient pas versés dans la connaissance des Ecritures. La rédemption forme le thème de toutes les épîtres pauliniennes. Le caractère universel du péché y est implicitement admis, vu l'invocation du mythe de la Chute, et l'interprétation (nullement juive) qu'en donne Paul; mais on treuve en outre des passages comme *Romains* XI, 32 : « Car Dieu a renfermé tous les hommes dans la rébellion » ou *Ephésiens* II, 3, qui est plus caractéristique encore : « Nous sommes tous par nature enfants de colère. » Sur la Grâce, voici peut-être la parole la plus décisive : « Car c'est Dieu qui produit en vous et la volonté et l'exécution, selon son bon plaisir » (*Philippiens* II, 13). Sur la signification de la foi par opposition au mérite des bonnes œuvres, on n'a que l'embarras du choix, car c'est là le pilier de la religion de saint Paul; sur ce point — et peut-être sur ce point seulement — on ne relève pas l'ombre d'une contradiction; l'apôtre enseigne la pure doctrine hindoue. Voir notamment *Romains* III, 27-28; V, 1; les chap. IX et X en entier, et de même toute l'*Ep. aux Galates*, etc. Quelques exemples : « Car nous tenons que l'homme est justifié non par les œuvres de la loi, mais UNIQUEMENT PAR LA FOI. » (*Rom.* III, 27). « Nous savons que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais par la foi en Jésus-Christ. » (*Gal.* II, 16). Mais la grâce et la foi ne sont que deux phases, deux modes — le divin et l'humain — du même phénomène; c'est pourquoi, dans le passage capital que voici, la foi doit être conçue comme impliquée dans la grâce : « Mais si c'est par la grâce, ce n'est point par le mérite des œuvres; autrement la grâce ne serait plus une grâce. Mais si c'est par le mérite des œuvres, la grâce n'est donc rien; autrement le mérite des œuvres ne serait plus un mérite » (*Rom.* XI, 6). — De la nouvelle naissance il est parlé dans l'*Ep. à Tite* (III, 5) sous le nom de « palingénésie », en un sens très voisin de la conception indo-platonicienne.

dans l'image caricaturale qu'en présente un Augustin, homme profondément religieux, certes! et paulinien de cœur, mais qui se laisse entraîner par le courant opposé. Il fallait qu'ici des Germains intervinssent; aujourd'hui encore il n'existe pas, en dehors d'eux, de disciples authentiques de Paul — et voilà un fait dont on apprécie pleinement la signification quand on sait que les Jésuites se concertèrent, il y a quelque deux cents ans, sur les moyens d'exclure de l'Ecriture sainte les épîtres de Paul ou de les corriger [1]).

Mais l'antipaulinisme eut pour instigateur — Paul lui-même. C'est l'apôtre qui commença de réagir contre son propre ouvrage en construisant autour de ce noyau, si manifestement sécrété par une âme indo-européenne, une enveloppe non moins manifestement juive — une manière de grillage qui n'empêche pas l'œil congénère d'apercevoir par ses interstices ce qu'il renferme, mais qui, pour le christianisme en voie de formation au sein du néfaste chaos ethnique, devint la chose essentielle, à tel point qu'on n'exagère pas en disant que le noyau demeura purement et simplement inaperçu du plus grand nombre. D'autre part, cette superstructure ne pouvait naturellement présenter le caractère de rigoureuse conséquence propre aux systèmes que nous constatons purs de tout élément hétérogène, comme le juif ou l'hindou. En contradiction, de par sa nature même, avec l'inspiration religieuse créatrice qui s'y trouve contenue et dissimulée, ce tissu théologique pseudojuif, à mesure qu'il s'élabora, suscita de nouvelles et inextricables contra-

[1]) *Dictionnaire* de Pierre Bayle. Voir la remarque par où s'achève la notice consacrée au jésuite Jean Adam, qui causa quelque scandale en 1650 en attaquant publiquement, du haut de la chaire, saint Augustin. On peut admettre avec pleine confiance le fait rapporté par Bayle, attendu que celui-ci était parfaitement bien disposé pour les Jésuites, avec lesquels il entretint jusqu'à sa mort des relations personnelles amicales. Le célèbre Père de La Chaise, lui aussi, déclare que « saint Augustin ne doit être lu qu'avec prudence, » ce qui vise naturellement les éléments pauliniens de sa religion. (Cf. Sainte-Beuve: *Port-Royal*, 4e éd. II, 134 et IV, 436).

dictions, nées de l'effort d'assembler en un tout cohérent, et d'une logique convaincante, des éléments disparates. Or ce fut précisément saint Paul qui, je l'ai indiqué, marqua le constant souci d'établir un lien organique entre l'Ancien Testament et la doctrine nouvelle du salut. Il s'y appliqua notamment dans la plus juive de ses épîtres, l'Epître aux Romains. En opposition à d'autres passages touchant cet objet, il présente ici (v, 12) la chute de l'homme comme un événement historique, qui conditionne à son tour logiquement un autre événement non moins historique, la naissance du deuxième Adam « formé de la semence de David selon la chair » (I, 3). Toute l'histoire du monde se déroule dès lors conformément à un PLAN divin qui se laisse embrasser d'un regard, un plan humainement intelligible et, pour ainsi dire, « empirique ». Sans doute, c'est un plan de salut universel qui se substitue à l'étroite conception juive, mais le principe reste le même. C'est exactement le même Iahveh que nous voyons ici créer, commander, défendre, s'irriter, punir ou récompenser; Israël demeure le peuple élu, le « bon olivier » sur la racine duquel vont être désormais entées quelques branches de l'olivier sauvage du paganisme, afin qu'elles participent à sa sève (XI, 17 et suiv.); d'ailleurs, cette extension du judaïsme, Paul n'y arrive de même que par une interprétation spéciale de la doctrine messianique « selon la forme qu'elle avait revêtue dans l'apocalyptique juive contemporaine » [1]). Ainsi les choses s'arrangent à la satisfaction du logicien et du rationaliste, tout cadre le mieux du monde dans cette chronique : la création, la chute fortuite, la punition, le choix d'un certain peuple — peuple de prêtres — du sein duquel doit sortir le Messie, la mort de ce Messie comme victime expiatoire (exactement au sens de la vieille notion juive), le jugement dernier qui établira le bilan des actions humaines et distribuera, selon le résultat de cette comptabilité, la peine ou la récompense. On ne saurait en vérité être

[1]) Pfleiderer : *op. cit.*, p. 113.

plus juif : une LOI arbitraire détermine ce qui est sainteté et ce qui est péché; la transgression de cette loi est PUNIE, mais la peine peut être RACHETÉE par l'offrande d'un sacrifice EXPIATOIRE de valeur correspondante. Il n'est plus question ici d'un besoin de délivrance inné à toutes les créatures, de « délivrance » au sens hindou de ce mot; il n'y a plus de place pour la « nouvelle naissance » telle que Jésus l'avait enseignée avec tant d'insistance à ses disciples; enfin l'intuition de la grâce ne conserve plus aucun sens, et pas davantage celle de la foi, telle que Paul lui-même la conçoit ailleurs [1]).

[1]) Obligé de me renfermer ici dans d'étroites limites, je ne puis mieux faire que de prier le lecteur de s'éclairer complètement sur cet important objet en recourant aux lumières des spécialistes. Le double courant de pensée que je signale chez Paul apparaît le plus clairement, dans son irréductible antinomie, si l'on ne perd pas de vue l'aboutissement de son « plan » divin — le Jugement. Sur ce point particulier on lira avec grand profit la monographie d'Ernst Teichmann : *Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehungen zur jüdischen Apokalyptik*, 1896 (où l'on trouvera, de plus, tous les renvois désirables à la bibliographie du sujet). Très exactement informé de la littérature juive d'alors, Teichmann montre comment, à la lettre, toutes les représentations du jugement dernier que nous offrent le Nouveau Testament et en particulier l'œuvre de Paul, sont empruntées point par point aux doctrines apocalyptiques, produits tardifs du judaïsme. Il est vrai que ces doctrines ne sont pas elles-mêmes d'origine hébraïque, mais proviennent d'emprunts faits à l'Égypte et à l'Asie et sont en outre imprégnées d'idées grecques (*op. cit.* p. 2 et suiv., 32 etc.) : on voit ainsi à quel chaudron de sorcières puisa l'apôtre, mais cela ne change rien à la question, puisque le robuste génie national des Juifs « judaïsait » tout ce dont il s'emparait. Ce qui est décisif, en revanche, c'est la démonstration du fait suivant, fortement établi par Teichmann : à d'autres endroits, là notamment où sa religion véritable se fait jour, Paul rejette expressément la notion du jugement dernier et la détruit. Voir notamment la section intitulée *Die Aufhebung der Gerichtsvorstellung*, p. 100 et suiv., où Teichmann écrit : « La justification par la foi était précisément une intuition qui S'OPPOSAIT DIAMÉTRALEMENT à toutes les conceptions antérieures. Juifs et païens n'avaient pas là-dessus d'autre idée que celle par laquelle ils s'accordaient à considérer que les actions, les œuvres de l'homme décident de son sort après la mort. Mais ici, c'est l'attitude religieuse qui se substitue à l'attitude purement

Entre les deux conceptions religieuses de saint Paul il n'y a pas seulement une opposition organique, comme en présente (et en requiert) toute chose vivante, il y a une contradiction logique, c'est-à-dire mathématique, mécanique, proprement insoluble. Une contradiction de cette nature engendre nécessairement la lutte : non pas, toutefois, nécessairement dans le cœur de celui qui l'accrédite, car notre esprit d'hommes est riche en appareils d'adaptation fonctionnant automatiquement. De même exactement que le cristallin de notre œil s'adapte aux différentes distances, en sorte qu'un objet que nous perçûmes une fois avec précision nous apparaît une autre fois indistinct et presque effacé, de même l'image intérieure change avec le point de vue et il peut advenir qu'aux différents plans de notre conception

---

éthique. » A la p. 118, l'auteur résume ainsi son exposé : « L'apôtre, par contre, est pleinement indépendant là où, par le développement logique de sa doctrine du Pneuma, il élimine purement et simplement la représentation du Jugement. Sur le fondement de la foi, en vertu de la grâce, réception du πνεῦμα (Luther traduit *Geist*, mais le mot signifie chez Paul : Esprit céleste, né de nouveau, divin — témoin par exemple le passage II *Cor.* III, 17 : ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. « le Seigneur est le Pneuma ») ; par le πνεῦμα, union mystique avec le Christ ; en elle, participation à la mort du Christ et, par suite, à sa δικαιοσυνή (justice) et à sa résurrection ; mais par là aussi obtention de la υἱοθεσία (adoption) : telles sont les étapes de cette progression d'idées. C'est dans la doctrine ainsi configurée du πνεῦμα, que nous trouvons ce qui constitue en propre la création chrétienne de l'apôtre. » — Teichmann paraît ignorer, comme la plupart des théologiens chrétiens, que la doctrine du Pneuma est aussi vieille que la pensée aryenne et que, longtemps avant la naissance de Paul, elle avait déjà, sous le nom de *Pranâ*, revêtu toutes les formes imaginables, depuis la conception d'un esprit pur jusqu'à celle d'une fine matière éthérée (*cf.* p. 42 et suiv. les différentes opinions sur le Pneuma de saint Paul) ; il ignore pareillement que la conception de la religion comme connaissance (foi) et nouvelle naissance, par opposition au matérialisme éthique, est un antique héritage indo-européen et tient à une disposition organique de l'esprit. Son témoignage n'en a que plus de prix. Il en ressort que la plus minutieuse recherche de détail, faite du point de vue strictement limité de la théologie chrétienne scientifique, conduit exactement aux mêmes résultats que la plus hardie généralisation.

du monde figurent des choses qui ne s'harmonisent nullement entre elles, sans que jamais nous nous en soyons rendu compte : car aussitôt que nous considérons l'une, les contours de l'autre disparaissent, et inversement. Il faut donc nous garder d'identifier les contradictions logiques où persiste par contrainte un esprit torturé, pleinement conscient de soutenir l'insoutenable — tel Augustin, qui oscille perpétuellement entre ses convictions propres et son orthodoxie apprise, entre son intuition et son désir de servir l'Eglise pour des fins pratiques — et les contradictions inconscientes d'un esprit entièrement sincère et naïf, comme Paul. Mais cette distinction, utile pour identifier l'espèce particulière d'une personnalité, n'a pas d'autre objet : la contradiction, comme telle, demeure. Paul, il est vrai, avoue lui-même qu'il se fait « tout à tous », et cela explique bien quelques variations, mais il faut chercher plus profondément la racine de son dualisme. On peut lui appliquer l'expression de Faust : deux âmes habitent dans cette poitrine — une âme juive et une âme non juive; mieux vaudrait dire encore : une âme non juive, qui a des ailes, enchaînée à un mécanisme intellectuel juif. Tant que vécut la grande personnalité, elle constitua le principe unifiant par l'harmonie, la cohérence dans les actes, et par la capacité de modulation dans le discours. Mais ensuite il ne resta que la « lettre » : la lettre, qui a cette fatale propriété de tout ramener à un seul et même niveau ; la lettre, qui supprime tous les reliefs et toutes les nuances de la perspective; la lettre qui ne connaît qu'un plan — la superficie ! Du point de vue de la lettre, la doctrine paulinienne juxtaposait des notions contradictoires, et cela non pas à la manière des couleurs de l'arc-en-ciel, qui passent l'une dans l'autre par des transitions insensibles, mais comme la lumière et les ténèbres, qui s'excluent mutuellement. La lutte était inévitable.

Extérieurement, elle s'attesta dès le début dans l'élaboration des dogmes et la formation des sectes. Nulle part elle ne revêtit un aspect aussi imposant que dans la grande réfor-

mation qui commença au XIIIme siècle et qui, entièrement inspirée de l'esprit de saint Paul, aurait pu prendre pour devise ces paroles de l'*Epître aux Galates* (v, 1) : « Maintenant donc demeurez fermes dans la liberté et ne consentez pas à vous replacer sous le joug de la servitude »; actuellement, il suffit d'avoir les yeux ouverts pour voir chaque jour aux prises la religion juive et la religion non juive que Paul souda l'une à l'autre. Plus grave peut-être et plus inquiétant encore est le combat intérieur qui se livra, qui continue de se livrer, dans la conscience de chaque chrétien : on peut le suivre d'Origène à Luther et, dès lors, on le pourrait observer chez n'importe quel adhérent convaincu d'une Eglise chrétienne jusqu'à l'heure où j'écris. Paul lui-même n'était encore gêné dans ses mouvements par aucune sorte de dogme. On a pu démontrer qu'il savait fort peu de chose de la vie du Christ [1]); il se vante expressément (*Gal.* I et II) de n'avoir cherché des conseils et des renseignements auprès de personne, fût-ce auprès des disciples du Sauveur et de ceux-là même « qui sont regardés comme des colonnes »; il n'a pas la moindre idée de la mythologie cosmique de la Trinité, il ne songe pas davantage à l'hypostase métaphysique du Logos [2]), et il ne se trouve jamais dans la pénible obligation d'ajuster sa doctrine aux formules d'autres chrétiens. Devant maintes superstitions alors répandues dans le monde entier, et qui devaient être plus tard transformées en dogmes chrétiens, il passe en souriant, comme quand, parlant des anges, il laisse entendre qu'on n'en a jamais vu (*Col.* II, 18) et nous invite à ne pas nous laisser détourner du but par de telles imaginations; il fait d'ailleurs cet aveu hardi (I *Cor.* XIII, v. 12) : « Notre savoir est fragmentaire.... présentement nous ne voyons, comme dans un miroir, qu'une image énigmatique. » Aussi ne lui vient-il pas à l'esprit d'enfermer sa foi

[1]) Voir notamment Pfleiderer : *op. cit.* p. III et suiv.

[2]) Ce point est traité d'une façon approfondie et remarquablement précise par Reuss : *op. cit.* liv. V, ch. 8.

vivante dans une pièce de dogmatique « fragmentaire » : bref, Paul est encore un homme libre. Il n'y en eut plus après lui. Par le fait qu'il avait lui-même rattaché sa religion à l'Ancien Testament, un Nouveau Testament avait surgi : l'Ancien était vérité révélée, le Nouveau l'était donc également; l'Ancien constituait une chronique historique garantie par de sûrs témoins, le Nouveau devait en offrir autant. Mais tandis que les textes de l'Ancien avaient été groupés et rédigés tardivement, selon un plan et dans un dessein bien déterminés, ce n'était pas le cas du Nouveau : ici des auteurs et des points de vue fort divers voisinaient sans transition. Alors par exemple que Paul, énergiquement attaché au principe fondamental de toute religion idéaliste, enseigne partout que nous sommes sauvés non par les œuvres, mais par la foi, on n'a qu'à tourner quelques pages pour apprendre comment Jacques, le Juif pur sang, formule le dogme fondamental de toute religion matérialiste : ce n'est pas la foi, ce sont les œuvres qui sauvent. Les deux choses se trouvent dans le Nouveau Testament, l'une comme l'autre est par conséquent vérité révélée. Et combien ce dualisme s'aggrave de la contradiction flagrante qui est celle de Paul lui-même ! Toutes les habiletés des exégètes (et il nous faut cette fois ranger Martin Luther parmi ces habiles) n'y changeront rien : voilà des nœuds gordiens (car il y en a plusieurs) qui ne se laissent pas dénouer, mais seulement trancher. Ou bien l'on est pour Paul, ou bien l'on est contre lui; disons mieux : ou bien l'on est pour la théologie pharisaïque et dogmatiquement « historique » du Paul juif, ou bien l'on croit avec l'autre Paul à une vérité transcendante par delà le « mirage énigmatique » de l'apparence empirique. C'est dans ce dernier cas seulement que s'entend le langage de l'apôtre, quand il nous entretient (comme le Christ) du « mystère » — non pas d'une justification (comme les Juifs), mais du mystère de la « transmutation » (1 *Cor.* xv, 51). Et l'on conçoit dès lors aussi cette « transmutation » (Jésus dit : cette « conversion ») non comme future, mais comme située

hors du temps, c'est-à-dire actuelle : « vous ÊTES sauvés.... il nous A convivifiés au Christ » (*Eph.* II, 5, 6). Sommes-nous amenés à parler de ces choses « humainement, à cause de la faiblesse de la chair » (*Rom.* VI, 19), à parler avec des mots de ce mystère qu'aucun mot n'atteint, que nous pouvons bien contempler en Jésus-Christ, mais que nous ne pouvons penser ni par suite énoncer — eh bien, c'est alors que nous disons : péché originel, grâce, rédemption, nouvelle naissance, et nous embrassons tout cela, avec Paul, sous le nom de foi.

On le voit : même si nous laissons de côté les enseignements divergents de tel autre apôtre et si — faisant abstraction de tous les éléments de mythologie, de métaphysique ou de superstition dont s'est augmentée postérieurement la doctrine de l'Eglise — nous nous en tenons au seul saint Paul, même alors nous déchaînons dans notre propre cœur une lutte inapaisable, dès l'instant que nous voulons nous contraindre d'accepter, comme également valables, les deux conceptions religieuses de cet apôtre.

Voilà le conflit dans lequel le christianisme se trouva dès le premier jour impliqué; voilà la tragédie du christianisme, en regard de laquelle la divine et vivante figure de Jésus-Christ — source unique de tout ce qui dans le christianisme mérita jamais de s'appeler religion — passa bientôt à l'arrière-plan. Si j'ai nommé en particulier saint Paul, je suis bien éloigné de prétendre — on a pu s'en rendre compte à diverses remarques — que toute la théologie chrétienne procède de lui; une bonne partie de ses éléments sont d'origine postérieure, et de grandes luttes religieuses qui ont agité le monde entier, comme celle des Ariens et des Athanasiens, se sont déroulées presque entièrement hors du champ des idées pauliniennes [1]). Mais, dans un livre comme celui-ci,

[1]) Encore que les Ariens se réclament — je n'ai garde de l'oublier — d'un passage assez obscur de l'*Ep. aux Philippiens* (II, 6), passage dont l'authenticité est d'ailleurs mise en doute, pour des raisons qui paraissent très fortes.

l'abondance même des matériaux m'oblige à une extrême simplification, crainte que les arbres, comme on dit, n'empêchent de voir la forêt. Or Paul est indiscutablement le plus puissant « architecte » du christianisme (ainsi qu'il s'intitule lui-même) et il m'importait de montrer : d'abord, qu'en introduisant dans le christianisme le point de vue juif annaliste et matérialiste, il a, du même coup, fondé le dogmatisme intolérant et suscité par là des maux sans nombre; ensuite, que même si nous remontons au paulinisme pur et authentique, nous nous heurtons à des contradictions insolubles — contradictions qui, dans l'âme de cet individu déterminé, sont faciles à expliquer historiquement, mais qui, estampillées articles de foi et désormais imposées comme telles à tous les hommes, devaient nécessairement semer entre eux la discorde et propager le conflit dans le cœur de chaque chrétien. Aussi ce néfaste dualisme constitue-t-il dès le début un caractère distinctif du christianisme. Tout ce qu'il y a de contradictoire et d'inintelligible dans les interminables disputes des premiers siècles — durant lesquels, si maladroitement, si laborieusement, avec tant de peine et si peu de logique, avec si peu de dignité même (quelques grandes personnalités exceptées), fut érigé pierre à pierre le nouvel édifice religieux; mais, de plus, ces errements de l'esprit humain dans le formalisme et la subtilité scolastiques, ces sanglantes guerres confessionnelles, cette désespérante confusion de l'époque actuelle avec sa Babel de credos antagonistes que le bras séculier empêche seul de se combattre ouvertement, et, dominant ce tumulte, la voix stridente du blasphème — tandis que beaucoup d'entre les plus nobles se bouchent les deux oreilles, préférant ne recevoir aucun message de salut plutôt que d'en ouïr un à ce point cacophonique — tout cela trouve en dernière analyse sa cause dans l'hybridité foncière du christianisme.

Du jour qu'éclata (environ dix-huit ans après la mor du Christ) une dispute entre les communautés d'Antioch et de Jérusalem sur la question de savoir si les disciples d

Jésus devaient ou ne devaient pas se faire circoncire, de ce jour-là jusqu'au jour où j'écris, et où l'opposition entre saint Pierre et saint Paul est plus tranchée que jamais (voyez *Galates* II, 14) [1]), le christianisme porte la tare de son origine ambiguë. Il en a d'autant plus souffert que, de saint Paul à Pie IX, nul ne paraît s'être rendu compte du rôle que joue en l'espèce une circonstance bien simple et qui saute aux yeux : j'entends, l'antagonisme de race — avec ce fait corrélatif de la juxtaposition de deux idéals religieux éternellement inconciliables, éternellement exclusifs l'un de l'autre. Et voilà comment il advint que la révélation divine d'une religion d'amour conduisit à une religion de haine, telle que le monde n'en avait jamais connu. Les successeurs de l'homme qui, sans opposer de résistance, s'était laissé saisir et clouer sur la croix, massacrèrent de sang-froid, au titre d'« œuvres pies », plus de millions d'hommes en quelques siècles que n'en fauchèrent les guerres de l'antiquité tout entière [2]). Les prêtres consacrés de cette religion devinrent des bourreaux professionnels. Quiconque n'adhéra pas sous la foi du serment à n'importe quel concept vide de substance ou de sens intelligible, mais estampillé dogme, à n'importe quelle formule inventée un jour de loisir par l'acrobate intellectuel Aristote ou le jongleur d'idées Plotin, mais contresignée par l'Eglise; quiconque marqua simplement une hésitation, un scrupule — s'attestant ainsi mieux doué ou plus probe que les autres et faisant acte d'homme libre — dut mourir dans les pires supplices. En lieu et place de la doctrine qui nous enseigne à chercher la vérité de la religion non dans le mot, mais seulement dans l'esprit, le MOT fêta son avènement et, pour la première fois dans l'histoire du monde, instaura cette tyrannie exécrable qui pèse encore d'un poids de cauchemar sur les aspirations

[1]) « Si toi, qui es Juif, vis comme les Gentils et non pas comme les Juifs, pourquoi obliges-tu les Gentils à judaïser ? »

[2]) Voir ch. V, sous la rubrique « La Loi », une note touchant le calcul de Voltaire qui, avec ses dix millions, reste fort au-dessous de la vérité.

de notre pauvre « moyen âge ». — Mais il suffit. Chacun me comprend; chacun connaît la sanglante histoire du christianisme, l'histoire du délire religieux. Et qu'y a-t-il au fond de cette histoire ? serait-ce par hasard la figure de Jésus-Christ ? Non, vraiment non ! Il y a l'accouplement de l'esprit aryen avec l'esprit juif, et de tous les deux avec l'être informe, frénétique et dément que constitue un chaos de peuples sans nation et sans foi. Jamais l'esprit juif, s'il avait été transmis dans sa pureté, n'eût causé tant de mal; car, en ce cas, l'homogénéité dogmatique aurait eu pour fondement un principe tout à fait intelligible, et c'est précisément l'Eglise qui serait devenue l'adversaire de la superstition; mais ce qui se produisit en fait, ce fut, pour ainsi parler, un épanchement de l'esprit juif dans le monde auguste de la symbolique indo-européenne, dans ce monde configuré par une imagination mobile et librement créatrice qui en modifie sans cesse les aspects [1]); comme une flèche indienne paralyse par l'infusion de son poison le corps où elle pénètre, ainsi l'esprit juif paralyse un organisme qui ne possède vie et beauté qu'en l'incessant renouvellement de ses formes. Le dogmatisme [2]), le culte de la lettre, l'étroitesse effroyablement bornée des représentations religieuses, l'intolérance, le fanatisme, la présomption démesurée.... tout cela résulte de la conception « historique » et du rattachement à l'Ancien Testament : et telle est proprement l'œuvre de ce « vouloir » dont j'ai dit plus haut qu'il était le présent du judaïsme au christianisme naissant — un vouloir aveugle, brûlant, dur, cruel, le même qui autrefois, quand le peuple élu s'emparait d'une ville étrangère, commandait d'écraser contre des pierres les têtes des nouveaux-nés. En même temps cet esprit dogmatique recruta au service de la religion les plus absurdes ou

[1]) Se reporter, chap. III, à la rubrique « Religion », notamment p. 303.

[2]) J'ai exposé au chap. V, dans la seconde partie de la « Considération sur la religion chez les Sémites », quelle signification les Juifs attribuent au dogme et combien elle diffère de l'idée que nous nous en faisons.

les plus répugnantes superstitions que pussent nourrir de pauvres âmes d'esclaves, et les incorpora comme articles de foi immuables dans son credo. Ce qui jadis était bon tout au plus pour l'« homme vulgaire » (comme parle Origène) ou pour « les esclaves » (comme raille Démosthène), les princes de l'esprit furent désormais tenus d'y croire afin d'assurer le salut de leur âme. J'ai déjà rappelé au lecteur les puériles superstitions d'un Augustin [1]); Paul n'aurait pas une minute admis qu'un homme pût être changé en âne (nous avons vu tout à l'heure comment il parle des anges), mais Augustin trouve la chose parfaitement plausible. Ainsi, à mesure que dégénéraient les plus sublimes intuitions religieuses et qu'elles se ravalaient à leur caricature, de grossières chimères telles qu'en conçoivent les sauvages les plus voisins de l'homme primitif — magie, sorcellerie, etc. — et que l'on aurait pu croire depuis longtemps abandonnées, obtenaient droit de cité, sous garantie officielle, *in praecinctu ecclesiae*.

Saint Augustin

Je ne connais pas d'homme qui nous offre au même degré que saint Augustin le noble, mais poignant exemple du oechirement qu'un christianisme ainsi constitué devait produire dans les cœurs. Il n'est pas un de ses écrits qui, dès les premières pages, ne nous émeuve par l'ardeur brûlante de la sensibilité, et qui ne nous retienne par la sainte gravité de la pensée; il n'en est pas un non plus dont on puisse poursuivre longtemps la lecture sans déplorer qu'un tel esprit, véritablement élu pour être un disciple du Christ vivant, créé comme peu l'ont été pour continuer l'œuvre de Paul et assurer, au moment décisif, la victoire de la vraie religion paulinienne, n'ait pas réussi néanmoins à s'affirmer contre les forces du chaos ethnique dont lui-même — sans patrie, sans race, sans religion — était issu, en sorte qu'il se vit réduit finalement à étreindre, dans une sorte de frénétique désespoir, ce seul et unique idéal : aider à organiser sous les espèces de

[1]) Sous la rubrique qui lui est consacrée au chap. IV.

l'Eglise romaine — et dût-il lui en coûter la meilleure partie de sa propre religion — une puissance de salut, d'ordre, d'unification, de domination universelle. Mais si l'on évoque le spectacle de l'Europe au commencement du Vme siècle (Augustin mourut en 430), si l'on se remémore les renseignements que nous livre dans ses *Confessions* ce Père de l'Eglise sur l'état social et moral de ses contemporains soi-disant « civilisés » et sur toute la sinistre époque où il vécut; si l'on se représente que ce « professeur de rhétorique » — élevé par ses parents dans la *spes litterarum* (*Confessions* II, 3), exercé à la politesse cicéronienne et aux subtilités du néoplatonisme — dut voir les rudes et farouches Goths, *truculentissimae et saevissimae mentes* (*Cité de Dieu* I, 7), s'emparer de Rome et les sauvages Vandales saccager sa ville natale africaine; si l'on songe, en un mot, aux terrifiantes impressions qui assaillirent de toute part ce haut et noble esprit dans un pareil milieu — on cessera de s'étonner qu'un homme qui se fût dressé en tout autre temps comme le champion de la liberté et de la vérité contre un système de tyrannie et de corruption des consciences, ait jeté alors le poids de sa personnalité dans la balance, du côté de l'autorité et de l'absolu despotisme hiérocratique. Un observateur averti distingue aussi aisément chez Augustin que chez Paul la vraie religion intérieure et la religion adoptée sous la contrainte des circonstances; seulement, avec l'évolution du christianisme, ce dualisme est devenu plus tragique, car l'homme a perdu l'ingénuité naïve, l'indépendance, le désintéressement parfait qui constituaient proprement sa grandeur. Ce n'est pas en toute franchise, ni librement, ni avec insouciance, qu'Augustin se contredit; il est asservi d'avance, et la contradiction lui est imposée par des mains étrangères. Chez lui, il ne s'agit pas seulement, comme chez Paul, de deux conceptions du monde coexistant côte à côte — ou même de ce nouveau facteur de désordre intervenu depuis lors : les mystères, sacrements et rites cérémoniels issus du chaos ethnique. Il y a plus : Augustin doit affirmer aujourd'hui le con-

traire de ce qu'il disait hier; il le doit, afin de pouvoir agir sur des hommes qui autrement ne le comprendraient pas; il le doit, parce qu'il a offert en holocauste, sur le seuil de l'Eglise romaine, son propre et autonome jugement; il le doit, au risque de se trouver à court de subtilités dialectiques et de sophismes persuasifs dans ses disputes avec les prétendus sectaires et les fauteurs de schismes. Tragique spectacle !

Nul, par exemple, n'avait aperçu plus clairement qu'Augustin quelles suites fâcheuses entraînait, pour le christianisme même, l'adhésion forcée au christianisme; de son temps déjà, l'Eglise comptait (notamment en Italie) une grande majorité de membres nominaux que rien ne rattachait intérieurement à la religion officielle et qui avaient adopté les nouveaux mystères en lieu et place des anciens pour la seule raison que l'Etat l'exigeait ainsi. Celui-ci se fait chrétien, au rapport d'Augustin, parce que son employeur l'ordonne; celui-là, parce qu'il espère gagner un procès avec l'appui de l'évêque [1]); un troisième, pour s'assurer une charge; un quatrième, pour obtenir une femme riche. Augustin est le témoin navré de ces abus, qui devinrent effectivement le poison rongeur du christianisme, et il met en garde avec insistance (tel jadis Chrysostome) contre l'habituelle « conversion en masse » : et pourtant c'est ce même Augustin qui proclame la doctrine du *compelle intrare in ecclesiam*; c'est lui qui, par des arguments sophistiques, cherche à établir ce principe si lourd de conséquences : qu'il faut tâcher de sauver les « mauvais serviteurs » par « la verge des souffrances temporelles »; c'est lui qui réclame la peine de mort pour l'incrédulité et l'intervention du bras séculier contre l'hérésie ! L'homme qui avait dit de la religion ces belles paroles : « c'est par l'amour que l'on s'achemine au-devant d'elle, c'est par l'amour qu'on la cherche, c'est l'amour qui frappe

[1]) Sur les évêques fonctionnant comme juges dans les procès civils, voir plus bas.

à sa porte, c'est l'amour qui nous affermit dans sa vérité une fois révélée » — ce même homme n'en porte pas moins la responsabilité morale des tribunaux d'Inquisition ! Sans doute il n'a inventé ni la persécution ni le meurtre pour cause de religion, car le christianisme s'était approprié ces procédés dès l'instant que Rome l'avait décrété religion d'Etat; mais Augustin les confirma, les consacra de son autorité : c'est lui le premier qui, dans l'intolérance, montra un devoir non seulement politique, mais religieux. — Encore un exemple, entre beaucoup. Rien ne caractérise mieux le véritable, le libre Augustin, que la façon énergique dont il repousse, en la déclarant même insane et blasphématoire, la thèse qui applique à la personne de l'apôtre Pierre ces paroles du Christ : « Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise », attendu que le Christ a manifestement voulu dire : sur le roc de cette « foi », et non pas de cet homme; aussi Augustin y trouve-t-il l'occasion de distinguer nettement entre l'Eglise visible, qui repose en partie sur le sable, et l'Eglise véritable [1]). Et pourtant, et de nouveau, c'est lui encore qui, plus que tout autre, contribue à fonder la puissance de cette Eglise visible se réclamant de Pierre : l'Eglise romaine; c'est lui qui célèbre en elle une institution directement établie de Dieu *ab apostolica sede per successiones episcoporum* [2]); c'est lui qui complète cette prétention purement religieuse à la suprématie par la revendication, bien plus décisive, de la continuité politique : l'Eglise romaine héritière légitime de l'Empire romain. Son ouvrage principal, *De civitate Dei*, est inspiré autant de l'idée romaine de l'Imperium que de l'Apocalypse de Jean.

Bien plus cruel encore et plus funeste nous apparaît le

[1]) Dans ses écrits, Augustin emploie simplement le titre de « frère » pour s'adresser à l'évêque de Rome. L'expression « ta sainteté », qui revient aussi sous sa plume, ne s'applique pas à ce seul évêque; il en use à l'égard de tous les prêtres, même quand ils ne sont pas évêques; tout chrétien appartenait en effet, selon le langage d'alors, à la « communauté des saints ».

[2]) Ep. 93 à Vincent (d'après Neander).

destin de cet homme assujetti à une contradiction consciente, l'effort de cet architecte bâtissant sa cité avec les ruines de son cœur, dès que nous considérons la vie intérieure et la religion intérieure d'Augustin. Il est, par nature, un mystique. Qui ne connaît ses *Confessions ?* Qui n'a lu et relu ce passage magnifique (le dixième chapitre du septième livre) où il décrit comment il trouva Dieu alors seulement qu'il le chercha dans son propre cœur ? [1]) Qui n'a présent à la mémoire cet entretien avec Monique, sa mère mourante, merveilleuse fleur de mystique qui pourrait être cueillie dans la Brihadâranyaka-Oupanichad : « Que se tût le tumulte des sens, que se tussent ces fantômes de la terre, de l'eau et de l'air, que se tût la voûte des cieux, que l'âme aussi se tût envers elle-même afin que, sans penser à soi, elle s'élançât hors de soi, que se tussent également les rêves et les révélations imaginaires, que se tût toute langue et tout signe, que se tût tout ce qui passe et meurt, que se tût l'univers.... et que Lui seul parlât, non point par aucune des choses créées, mais par Lui-même, et que nous entendissions ses paroles, non point transmises par une langue de chair, ou par la voix des anges, ou dans le bruit du tonnerre, ou dans

[1]) « Ayant tiré (de ces livres) un avertissement salutaire de revenir en moi-même, je pénétrai, conduit par vous, dans les plus profondes retraites de mon cœur; je le pus, parce que vous m'y aidâtes. J'entrai. Si faible que fût mon œil, je perçus pourtant distinctement — bien plus haut que cet œil de mon âme, bien plus haut que ma raison — la lumière immuable. Non cette lumière accoutumée, familière aux sens, ni telle autre de même nature qui ne s'en distinguerait que par une plus vive intensité, comme si la lumière du jour s'était faite toujours plus claire et plus claire encore, jusqu'à ce qu'elle eût rempli tout l'espace. Non, ce n'était pas cette lumière-là, mais une autre, une tout autre. Elle n'était pas au-dessus de ma raison comme l'huile flotte sur l'eau ou comme le ciel domine la terre, mais elle était au-dessus de moi comme m'ayant créé, et j'étais au-dessous d'elle comme sa créature. Qui connaît la vérité connaît cette lumière; et qui connaît cette lumière, connaît l'éternité. L'amour la connaît. O éternelle vérité, ô véritable amour, ô chère éternité! C'est vous qui êtes mon Dieu ! c'est pour vous que je soupire jour et nuit ! »

l'énigme des similitudes.... et que cet Unique qui est Tout ravît son contemplateur et l'absorbât entièrement et l'engloutît dans la félicité mystique *(interiora gaudia)* : la vie éternelle ne ressemblerait-elle pas à ce ravissement de l'esprit que nous connûmes durant le bref instant qu'appelèrent nos soupirs ? » (IX, 10). Mais Augustin n'est pas seulement un mystique du sentiment (comme le christianisme en a beaucoup connu) : il est un génie religieux qui aspire à cette « conversion » intérieure enseignée par le Christ et qui devient, grâce aux épîtres de Paul, participant de cette « nouvelle naissance ». Il nous raconte comment c'est précisément Paul, et Paul seul, qui fit pénétrer d'un coup la lumière, la paix et la félicité dans son âme déchirée par les passions et tombée, après des années de luttes intimes et de stériles études, au plus complet désespoir (*Confessions* VIII, 12). Il s'approprie avec une pleine conviction, avec une compréhension profonde, la doctrine fondamentale de la GRACE — de la *gratia indeclinabilis*, comme il la nomme; elle forme à tel point la base de sa religion qu'il se refuse à l'appeler une « doctrine » (*De gratia Christi* § 14); et en authentique disciple de l'apôtre, il montre que le mérite des œuvres est exclu par la notion de la grâce. Sa conception du sens de la rédemption, ainsi que du péché originel, est plus hésitante et ne soutient pas la comparaison avec les intuitions religieuses hindoues, car ici la chronique juive trouble son jugement : mais cela est en somme d'une importance secondaire, puisque, d'autre part, l'idée de la nouvelle naissance demeure pour lui l'axe inébranlable du christianisme [1]). Oui, seulement le même Augustin en vient ailleurs

[1]) Notamment dans le *De peccato originali*. Sur la grâce, Augustin s'exprime en termes particulièrement nets dans sa lettre à Paulin § 6, où il polémise contre Pélage : « La Grâce n'est pas un fruit des œuvres; si elle l'était, elle ne serait plus la Grâce : car en échange des œuvres on donne ce qu'elles valent; mais la Grâce est donnée sans mérite. » Sur ce point, Augustin avait eu un bon maître en Ambroise, car celui-ci enseignait : « Ce n'est pas par les œuvres, mais par la foi, que l'homme est

à renier presque toutes ses convictions les plus intimes ! Lui qui nous a dit comment il avait découvert Dieu au plus profond de son âme et comment Paul l'avait conduit à la religion, il écrit, dans le feu de la polémique contre les manichéens : « Je ne croirais pas à l'Evangile si l'autorité de l'Eglise catholique ne m'obligeait d'y croire »[1]. Ici donc Augustin place l'Eglise — qui, selon son propre témoignage, renfermait peu de vrais chrétiens — au-dessus de l'Evangile : en d'autres termes, c'est l'Eglise qui est la religion. A l'encontre de Paul qui s'était écrié : « que chacun voie comment il bâtira sur le fondement qui est Christ », Augustin déclare : ce n'est pas à l'âme, c'est à l'évêque qu'il appartient de déterminer la foi; il refuse aux chrétiens les plus sérieux ce que, par la suite, presque tous les papes leur accorderont, c'est-à-dire simplement de s'enquérir des doctrines divergentes : « Dès l'instant, dit-il, qu'ont parlé les évêques, il n'y a plus lieu de s'enquérir de rien, et il appartient à l'autorité de réprimer l'hérésie PAR LA FORCE »[2]. Pour s'instruire de la manière dont il abandonna peu à peu la pure doctrine de la grâce, il faut suivre le détail de cette évolution dans les ouvrages spéciaux sur l'histoire des dogmes. Jamais Augustin ne se résigna à la rejeter complètement; mais il insista si abondamment sur les œuvres que, bien qu'il les conçût comme « don de Dieu » et, à ce titre, comme parties intégrantes et manifestations visibles de la grâce, c'est précisément cette relation que la masse des chrétiens perdit de vue. Ainsi la porte était ouverte au matérialisme toujours en éveil. Du moment que saint Augustin mit l'accent sur cette proposition : sans le mérite des œuvres, pas de rédemption — on

justifié » (voir le beau *Discours sur la mort de l'empereur Théodose* § 9 : Abraham y est invoqué comme exemple).

[1]) *Contra epistolam Manichaei* § 6 (d'après Neander).

[2]) L'Eglise s'est réclamée plus tard de cette doctrine (témoin, par ex., le synode romain de l'an 680) pour exiger du pouvoir civil qu'il mît sa force au service de l'orthodoxie « afin de la rendre omnipotente et d'extirper les mauvaises herbes » (Hefele : *op. cit.* III, 253).

eut tôt fait d'oublier la proposition antécédente : la capacité d'accomplir les œuvres est un don de la grâce, en sorte qu'il les faut tenir pour des fleurs de cet arbre qui a nom la foi. Augustin lui-même va si loin qu'il en arrive à parler de la valeur comparative des diverses sortes d'œuvres — bien pis : à considérer de ce point de vue la mort du Christ, qui devient ainsi une quantité calculable ![1]) C'est là du judaïsme substitué au christianisme. Et naturellement ces fluctuations et ces incertitudes, qui ébranlent les intuitions fondamentales, se font sentir par contre-coup dans toutes les questions accessoires. Je reviendrai plus loin sur celle de la Sainte Cène, qui commençait alors à se poser, et je terminerai cette rapide esquisse par une dernière indication — un simple exemple des conséquences lointaines que devaient produire au cours des siècles les contradictions internes de l'Eglise en voie de formation.

Augustin développe en maints endroits de son œuvre, avec une singulière acuité dialectique, une idée que le langage philosophique moderne formule dans ce terme : la transcendantalité de la notion de temps. Il ne trouve pas de mot pour son idée, ce qui l'oblige, par exemple, de clore une longue discussion de cet objet (au livre XI, chapitre 14

[1]) On trouvera tous les détails sur la doctrine augustinienne de la grâce dans la grande Histoire des Dogmes de Harnack ; l'abrégé est trop court pour permettre l'étude d'une question si extraordinairement compliquée. Mais, si compliquée qu'elle soit dans les nuances, elle est et elle restera parfaitement simple dans le principe — et c'est ce que le profane ne doit pas perdre de vue. La complication résulte uniquement de la subtilité des controverses qui se sont engagées sur ce thème, et, s'il apparaît sous de très multiples aspects, cette multiplicité est déterminée par la quantité possible des combinaisons logiques : on entre ici dans le domaine de la mécanique intellectuelle. Par contre, entre la religion de la Grâce et la religion de la Loi et du mérite on peut établir ce rapport élémentaire : la première est à la seconde comme + est à —. Tout le monde n'est pas en état d'extraire une notion précise des subtilités où se jouent les mathématiciens, et moins encore de celles où se complaisent les théologiens. Mais chacun devrait pouvoir distinguer entre « plus » et « moins ».

des *Confessions*) sur cet aveu : « Qu'est-ce que le temps ? quand personne ne me le demande, je le sais fort bien; s'agit-il de l'expliquer à qui le demande, je ne le sais plus. » Mais nous, nous comprenons parfaitement Augustin. Il veut faire voir que pour Dieu, c'est-à-dire pour une intuition qui n'est plus limitée empiriquement, le temps n'existe pas au sens que revêt ce mot dans notre concept; et il souhaite prouver ainsi l'inanité des discussions sans cesse renaissantes sur l'éternité passée ou future. Il saisit là, on le voit, la substance même de toute religion authentique, car sa démonstration conduit à reconnaître, sans échappatoire possible, que toute chronique du passé et toute prophétie de l'avenir ne possèdent qu'une signification purement figurée, ce qui ôte du coup toute valeur aux notions de récompense et de châtiment. Or c'est le même homme qui, plus tard, ne peut assez se dépenser en efforts pour établir comme vérité indubitable, fondamentale et concrète l'absolue et littérale éternité des PEINES INFERNALES, et pour nous inculquer, nous enfoncer dans l'esprit cette conviction ! Si donc on est parfaitement fondé à voir en Augustin un précurseur de Luther, on ne saurait contester qu'il ait, d'autre part, effectivement et puissamment contribué à frayer la voie à cette tendance antipaulinienne qui devait trouver son expression la moins déguisée dans Ignace de Loyola, l'Ordre des Jésuites et leur religion de l'Enfer [1]).

[1]) Se reporter ch. VI aux dernières pages de la rubrique « Ignace de Loyola ». — Le trafic des indulgences, né quelques siècles plus tard, pourrait également se réclamer de saint Augustin, en ce sens que c'est bien de l'évaluation comparative des œuvres — notamment la mort du Christ — que découla l'idée des *opera supererogationis* (des œuvres dépassant la mesure nécessaire), c'est-à-dire d'un fonds de réserve des mérites, lesquels pouvaient être attribués par le ministère de l'Eglise à qui en payait le prix. — Toute notre imagerie de l'enfer et de ses tourments est empruntée, chacun le sait, à la religion de l'ancienne Egypte; l'*Inferno* dantesque est exactement figuré sur les plus antiques monuments égyptiens. Fait plus intéressant encore, la conception des *opera supererogationis*, du trésor de grâces par lequel les âmes peuvent être rache-

Harnack résume le chapitre qu'il consacre à saint Augustin en disant que, par lui, « la doctrine de l'Eglise devint PLUS INCERTAINE, et de contenu, et d'étendue »... « Autour de l'ancien dogme, qui dans une forme figée maintenait immuablement son empire, se forma un grand cercle imprécis de doctrines dans lequel vivaient les intuitions les plus importantes de la foi, et que pourtant nul ne pouvait embrasser du regard ni consolider. » Bien qu'Augustin, précisément, ait plus que tout autre travaillé d'un zèle infatigable à l'unité de l'Eglise, il laissa derrière lui, comme on voit, plus de matière à conflits et de sujets de discorde qu'il n'en avait trouvé. C'est que la lutte qui se livrait dans son propre cœur avait continué, même après son entrée dans l'Eglise, même à son insu peut-être, bien souvent, à s'y déchaîner jusqu'au dernier jour de sa vie : non plus, il est vrai, sous la forme d'un combat entre les appétits sensuels et les nobles aspirations à la pureté, mais sous celle d'un duel entre un credo ecclésiastique superstitieux et grossièrement matérialiste et l'idéalisme audacieux de la religion véritable.

Les trois tendances principales

Pas plus que je n'ai entrepris d'écrire dans mon second chapitre une histoire du droit, je ne m'enhardirai à esquisser ici une histoire de la religion. S'il m'advenait de caractériser dans ses traits essentiels ce grand conflit que nous a légué le passé, de susciter une image vive en même temps qu'une idée juste de cette lutte d'idéals religieux pour la prééminence, mon but serait atteint. L'essentiel, c'est avant tout de se rendre compte que le christianisme histo-

tées du Purgatoire (aussi un héritage égyptien !), appartient de même à l'Egypte des temps les plus reculés. Les messes des morts et les prières pour les trépassés, qui jouent aujourd'hui un si grand rôle dans l'Eglise romaine, existaient déjà sous une forme identique d'innombrables siècles avant Jésus-Christ. Et l'on pouvait lire alors comme aujourd'hui sur les pierres tombales : « O vous qui vivez sur la terre, quand vous passerez auprès de ce tombeau dites une prière pieuse pour l'âme du défunt N. N. » (Cf. l'ouvrage du prof. Leo Reinisch : *Ursprung und Entwickelung des Aegyptischen Priestertums.*)

rique — organisme hybride dès le début — a allumé la guerre dans le sein de l'individu. J'ai essayé de mettre ce point en lumière, autant que me le permettait un espace strictement mesuré, en évoquant les deux grandes figures de Paul et d'Augustin. Or il n'en faut pas davantage pour que nous ayons les éléments principaux de la lutte extérieure, c'est-à-dire de la lutte dans l'Eglise : ils nous sont donnés du même coup. « Le véritable FOND, c'est le cœur de l'homme », dit Luther. Je vais donc maintenant me hâter vers ma conclusion, en extrayant de la masse vraiment incommensurable des faits qui constituent « la lutte par rapport à la religion », un petit nombre d'entre eux, mais particulièrement propres à éclairer notre objet. Je me bornerai à ce qui est absolument indispensable pour compléter les indications qui précèdent. De cette façon nous pourrons, j'espère, embrasser d'un rapide coup d'œil la période qui s'étend jusqu'au seuil du XIII^me^ siècle, moment où, il est vrai, la lutte extérieure ne fait que commencer, mais où l'intérieure est passablement apaisée : dès lors, en effet, s'opposeront des conceptions, des principes, des forces antagonistes et avant tout des races nettement tranchées, mais chacun de ces facteurs sera relativement d'accord avec lui-même et saura ce qu'il veut.

Envisagée en ses grandes lignes et du point de vue le plus général, la lutte qui se livre dans l'Eglise durant le premier millénaire met aux prises d'abord l'Orient et l'Occident, ensuite le Sud et le Nord. Naturellement, il ne faut pas prendre ces termes dans un sens purement géographique : l'« Orient », c'est ici une dernière flambée de l'esprit et de la culture helléniques; le « Nord », c'est l'âme germanique à son éveil. Aucune de ces deux forces n'a son LIEU déterminé ni son centre précis : le Germain pouvait être un moine italien, le Grec un presbytre africain. Pour tous deux Rome était l'adversaire. Ses bras s'étendaient jusqu'au plus lointain Orient et jusqu'au Nord le plus reculé : en ce sens le terme de Rome, lui non plus, ne doit pas être pris uniquement dans son acception locale; toutefois un point central

existait ici, immuable — la Ville antique et sainte. Il n'y avait pas de culture spécifiquement romaine que l'on pût opposer à la grecque, puisqu'à Rome toute culture avait été grecque dès l'origine et l'était demeurée; quant à une âme romaine pourvue de quelque caractère individuel et tant soit peu comparable à l'âme germanique, il en pouvait moins encore être question, puisque l'authentique peuple romain avait disparu depuis longtemps de la surface de la terre et que Rome n'était plus que le centre administratif d'un amalgame de populations sans nationalité : qui dit Rome dit le chaos ethnique. Malgré cela, Rome s'attesta non comme le plus faible, mais, au contraire, comme le plus fort des combattants. Elle ne l'emporta complètement ni en Orient, ni dans le Nord, d'où ces trois tendances qui s'opposent encore aujourd'hui l'une à l'autre, et bien plus visiblement qu'il y a mille ans. Mais l'Eglise grecque du Schisme n'en est pas moins, sous le rapport de l'idéal religieux, essentiellement catholique romaine, elle ne procède ni du grand Origène ni des Gnostiques; et, de même, la Réformation du Nord n'a rejeté qu'en partie l'élément romain spécifique; en outre, elle a enfanté si tardivement son Martin Luther que de considérables portions de l'Europe qui lui auraient appartenu quelques siècles plus tôt, alors que ce « Nord » s'étendait jusqu'au cœur de l'Espagne et jusqu'aux portes de Rome, étaient désormais — parce que romanisées sans retour — entièrement perdues pour elle.

Il nous suffira de considérer un instant ces trois « directions » dans lesquelles a été tentée une organisation du christianisme, pour distinguer nettement le caractère de la lutte qui nous est échue en héritage.

Orient. La prime floraison du christianisme, si séduisante, est grecque. Etienne, le premier martyr, est un Grec; Paul, qui incite si énergiquement ses lecteurs à « rejeter les fables des Juifs et leurs contes de vieilles femmes »[1]), est un esprit

[1]) 1 *Tim.* IV, 7 et *Tite* I, 14. Il est vrai que l'attribution à Paul des

imprégné de pensée grecque et, manifestement, il ne se sent tout à fait lui-même que quand il parle à des gens de culture hellénique. Toutefois, au sérieux socratique et à la profondeur platonicienne des conceptions, qui frappent en cette période de début, vint s'ajouter de bonne heure un autre trait non moins authentiquement grec : le goût de l'abstraction. C'est lui qui a créé les fondements de la dogmatique chrétienne, et non pas les fondements seuls, mais, en toutes ces matières composant ce que j'ai appelé plus haut la « mythologie externe » — doctrine de la Trinité, rapport du Père et du Fils, du Logos et de l'Incarnation, etc., — le dogme tout entier. Le néoplatonisme, et cela qu'on aurait le droit d'appeler le néoaristotélisme, étaient alors en grande faveur. Tout homme teinté de culture hellénique, à quelque nationalité qu'il appartînt d'ailleurs, se livrait à des spéculations pseudométaphysiques. Paul, il est vrai, se montre très prudent dans l'emploi des arguments philosophiques; il n'en use qu'en manière d'arme, pour convaincre ou pour réfuter; en revanche, l'auteur de l'Evangile de Jean n'hésite pas à combiner l'une avec l'autre la vie de Jésus-Christ et la métaphysique mythique de l'hellénisme tardif. Dès lors, et pendant deux siècles, l'histoire de la pensée chrétienne et de la formation des dogmes est exclusivement grecque; puis il fallut près de deux siècles encore pour qu'avec la condamnation rétrospective du plus grand chrétien grec, Origène, prononcée par le synode constantinopolitain de 543 (et réitérée, suivant une tradition, par le concile de 553), fût réduite au silence la théologie hellénique. Les sectes judaïsantes de cette époque — Nazaréens, Ebionites, etc. — n'eurent aucune importance durable. Quant à Rome, centre de l'empire et de tous ses échanges, il était naturel et nécessaire qu'elle fournît d'emblée à la secte des chrétiens, comme à tout ce qui composait

« Epîtres pastorales » est contestée, mais l'esprit qui les anime est tellement celui de l'apôtre que plusieurs, parmi ceux qui les contestent, y voient de simples remaniements de lettres authentiques.

le monde romain, son foyer d'organisation; mais il est caractéristique qu'il ne soit sorti d'elle aucune pensée théologique; lorsqu'enfin, au commencement du IIIme siècle, prit naissance une « théologie latine », ce fut en Afrique et non pas en Italie — théologie d'ailleurs, et église, fort incommodes et récalcitrantes, qui donnèrent beaucoup de mal à Rome jusqu'à ce que les Vandales, puis les Arabes, y eussent mis un terme. En fin de compte, et malgré tout, l'action des Africains s'exerça pourtant au profit de Rome, de même que celle de tous les Grecs qui — comme Irénée — en vinrent à graviter dans le cercle d'attraction de la force la plus puissante. Non seulement ils considéraient la prééminence de Rome comme une chose allant de soi, mais encore ils combattaient toutes ces conceptions helléniques que Rome — étant donné ses visées uniquement politiques et administratives — devait nécessairement juger nuisibles : et par conséquent, au premier chef, l'esprit grec dans son originalité même, lequel se montrait hostile à tout processus de cristallisation et continuait d'aspirer à une liberté illimitée dans la recherche, dans la spéculation, dans la création de nouvelles formes.

Au fond, il s'agit ici d'une lutte entre la Rome impériale maintenant totalement destituée d'âme, mais arrivée à la suprême virtuosité en matière administrative, et l'antique esprit de l'hellénisme créateur jetant ses dernières clartés — esprit imprégné, il est vrai, et obscurci d'éléments hétérogènes jusqu'au point d'en paraître souvent méconnaissable, esprit dépourvu d'une grande part de sa force et de sa beauté d'autrefois. Cette lutte fut opiniâtre et sans ménagement. On ne se battit pas seulement à coups d'arguments, on y employa toutes les armes de la violence et de la ruse, de la corruption et de l'ignorance, sans négliger, naturellement l'adroite utilisation de toutes les conjonctures politiques. Il est clair que, dans une lutte de cette sorte, Rome devait vaincre : et cela notamment parce que l'empereur, en ces premiers temps (jusqu'à la mort de Théodose), était de fait

le chef suprême de l'Eglise, même dans les questions dogmatiques; or les empereurs — malgré l'influence passagère qu'exercèrent sur eux quelques grands et saints métropolitains à Byzance — reconnurent toujours, avec l'infaillible instinct de politiques expérimentés, que Rome seule était capable d'établir l'unité, l'organisation et la discipline. Comment la spéculation métaphysique ou le recueillement mystique auraient-ils pu l'emporter contre l'application d'une politique réaliste et méthodique ? Ainsi, par exemple, ce fut Constantin Ier — l'assassin, non encore baptisé, de sa femme et de ses enfants, le même homme qui consolida par des décrets spéciaux la situation des augures païens dans l'empire — ce fut Constantin qui convoqua le premier Concile œcuménique (à Nicée, en 325) et qui, contre la majorité écrasante des évêques, fit prévaloir sa volonté, c'est-à-dire les doctrines de son protégé égyptien Athanase [1]). Telles sont les origines historiques de ce qu'on appelle le Symbole de Nicée : d'un côté, le calcul avisé d'un politique conscient de son but, exempt de scrupules, tout à fait étranger au christianisme, et qui ne se pose qu'une question, à savoir comment il asservira le plus complètement ses sujets; de l'autre, la couarde déloyauté de prélats intimidés qui ratifient de leur signature une formule qu'ils tiennent pour fausse et qui, à peine rentrés dans leurs diocèses, font de l'agitation afin de lui susciter des adversaires. Pour nous, laïcs, ce qui est de beaucoup le plus intéressant dans ce premier et capital concile, c'est le fait que la majorité des évêques, en vrais disciples d'Origène, s'étaient montrés en principe absolument opposés à l'emprisonnement de la cons-

[1]) Pour se rendre compte à quel point les considérations qui déterminèrent Constantin furent d'ordre exclusivement politique, et pas du tout religieux, voir notamment Bernouilli : *Das Konzil von Nicäa*. Prévenu par son entourage en faveur d'Arius, l'empereur embrassa cependant le parti opposé dès qu'il eut constaté que celui-ci, offrant de plus fortes garanties d'organisation solide, lui assurait de meilleures chances de stabilité politique.

cience dans ces sortes de camisoles de force spirituelles, et qu'ils avaient réclamé une formule de la foi assez large pour laisser libre jeu à l'esprit dans les choses qui dépassent l'entendement humain et pour garantir le droit à l'existence de la théologie et de la cosmologie scientifiques [1]). Ainsi les efforts de ces Pères grecs visaient à constituer au sein de l'orthodoxie un état de liberté comparable à celui qui avait régné dans l'Inde. Mais c'est là précisément ce que Rome et l'empereur voulaient empêcher : il ne devait plus subsister nulle part d'incertitude d'aucune sorte ; la souveraine uniformité serait désormais de règle en religion comme en tous les autres domaines, d'un bout à l'autre de l'empire romain. Un seul fait peut suffire à montrer combien était insupportable à l'esprit hellénique de haute culture ce dogmatisme borné et « borneur » : Grégoire de Naziance, un homme que l'Eglise romaine a rangé au nombre des saints à cause de son orthodoxie, pouvait encore écrire en l'an 380 (longtemps donc après le concile de Nicée) : « Quelques-uns de nos théologiens tiennent le Saint-Esprit pour un certain mode d'action de Dieu, d'autres pour une créature de Dieu, d'autres pour Dieu lui-même. D'autres encore disent qu'ils ne savent pas eux-mêmes ce qu'ils doivent admettre, par respect de l'Ecriture Sainte qui ne s'explique pas clairement là-dessus [2]). » Mais le principe impérial romain ne pouvait abdiquer devant l'Ecriture Sainte; un atome de liberté de pensée, et c'en était fait de son autorité absolue. Aussi le Symbole de Nicée fut-il complété dans le second synode général tenu à Constantinople en 381, avec le dessein de combler les dernières lacunes, et au troisième synode général, tenu à Ephèse en 431, on résolut expressément « que

[1]) Karl Müller : *Kirchengeschichte* I, 181.

[2]) Suivant Neander : *Kirchengeschichte* IV, 109. D'après Hefele : *Konziliengeschichte* II, 8, il semblerait que Grégoire de Naziance n'eût pas pris part à la discussion du Symbole complété de Constantinople (en 381) et ne l'eût pas signé.

rien ne pourrait plus être ajouté ni retranché à cette profession de foi sous peine d'excommunication »[1]).

C'est ainsi que le mouvement intellectuel de l'hellénisme mourant, qui avait duré plus de trois siècles, fut définitivement arrêté. Si l'on veut un aperçu détaillé de la lutte qui aboutit à ce résultat, il faut le chercher dans les ouvrages historiques spéciaux; on n'usera qu'avec prudence de ceux que composèrent les théologiens (à quelque Eglise qu'ils appartiennent), car un sentiment de honte fort naturel les induit à glisser le plus rapidement possible sur les circonstances qui ont accompagné chacun des conciles où fut fixé — soi-disant « pour l'éternité des temps » — le credo dogmatique du christianisme[2]). Il y en eut un qui se passa de telle façon qu'on le désigne, même dans les ouvrages catholiques-romains, sous le nom de « synode de brigands »; mais en vérité il n'est point aisé, pour un observateur impartial, de dire lequel mérite le mieux ce titre d'honneur! Comme absence de tout sentiment de dignité, on ne voit rien de comparable au troisième et fameux concile œcuménique tenu à Ephèse, et mentionné tout à l'heure, où le parti de ceux qui s'appelaient les Orthodoxes, c'est-à-dire de ceux qui voulaient bâillonner la pensée à jamais, amena une horde de paysans, d'esclaves et de moines armés pour intimider, conspuer et au besoin assassiner les évêques du parti opposé. C'était là, évidemment, une manière de faire de la théologie et de la cosmologie toute différente de la manière grecque! C'était peut-être la bonne pour cette époque lamentable et ces hommes misérables. A cette considération, toutefois, s'en ajoute une autre fort importante. Je crois pour ma part,

---

[1]) Hefele : *Konziliengeschichte* II, 11 et sq., 372.

[2]) Si considérable que soit la littérature récente sur ce sujet, je crois pouvoir recommander toujours aux profanes le ch. 47 du *Roman Empire* de Gibbon, qui n'a pas, que je sache, été surpassé en tant qu'aperçu général et provisoire. — L'ouvrage de Hefele souvent cité ici a été traduit en français par l'abbé Delarc sous ce titre : *Histoire des Conciles* (Paris 1869-1876).

et malgré mon aversion pour ce chaos ethnique incarné en Rome, que Rome a rendu un service à la religion en accentuant le concret par opposition à l'abstrait, et qu'elle l'a sauvée ainsi du danger de s'émietter et de se volatiliser complètement. Il n'en serait pas moins ridicule d'éprouver une particulière admiration pour des caractères bornés et vulgaires comme Cyrille, le meurtrier de la noble Hypathie, ou un particulier respect pour des conciles comme celui d'Ephèse, qu'il présida et que l'empereur lui-même (Théodose le Jeune) dut dissoudre de sa propre autorité (il le qualifia d'« assemblée honteuse et néfaste ») afin de mettre un terme aux injures et aux violences réciproques des saints bergers.

Dès ce concile œcuménique d'Ephèse, la mystique mythologique, qui est le thème proprement grec, n'apparaît plus au premier plan : l'élaboration spécifiquement romaine des dogmes avait, en effet, déjà commencé, et cela avec l'introduction du culte de Marie et du culte de l'enfant Jésus. J'ai déjà fait remarquer plus haut que c'était là une importation égyptienne acclimatée depuis bien longtemps dans tout l'empire romain, mais tout particulièrement en Italie [1]). Quand, au début du v^me^ siècle seulement, l'épithète de « Mère de Dieu » (au lieu de Mère du Christ) s'était introduite dans la langue du christianisme, le noble Nestorius — orthodoxe d'ailleurs presque fanatique — avait protesté contre cet usage : il y voyait, non sans raison, un indice de la renaissance du paganisme. Et ce furent, comme il était logique, les évêques d'Egypte et les moines égyptiens, donc les héritiers immédiats du culte d'Isis et d'Horus, qui prirent parti avec rage et acharnement, soutenus par la populace et les femmes, pour ces coutumes d'une immémoriale antiquité; Rome se joignit au parti égyptien; l'empereur, qui aimait Nestorius, fut peu à peu monté contre lui. Mais ici, on le

[1]) Se reporter dans le présent chapitre, à la rubrique : « Défiguration des mythes ».

voit, ce n'est plus proprement l'hellénisme qui est en cause; nous touchons au début d'une nouvelle période : celle de l'introduction des mystères païens dans l'Église chrétienne. Les combattre était l'affaire du « Nord », car désormais il s'agissait moins de métaphysique que de conscience et de moralité; voilà pourquoi aussi on inclinerait à accorder créance aux assertions fréquemment répétées qui font de Nestorius (né dans la colonie militaire romaine de Germanicopolis) un Germain de race; en tous cas, c'était un protestant.

Un mot encore sur l'Orient avant de passer au Nord.

A l'époque de sa floraison — je l'ai déjà marqué — la théologie hellénique gravitait principalement autour de ces questions qui flottent à la limite de la mythologie, de la métaphysique et de la mystique. Aussi est-il presque impossible, dans un ouvrage populaire, d'entrer là-dessus dans des détails. En traitant de notre héritage hellénique, j'ai dit combien était considérable cette part de spéculation abstraite d'origine grecque, qui — fort défigurée, d'ailleurs, en général — avait passé dans notre conception religieuse [1]). Pendant tout le temps que l'instinct spéculatif conserva sa vitalité, comme c'était le cas dans la Grèce préchrétienne où l'homme épris de savoir n'avait qu'à traverser la rue pour passer d'une « hérésie » — c'est-à-dire d'une « école » à une autre, ces abstractions formaient un complément précieux de la vie intellectuelle : un complément d'autant plus salutaire, peut-être, que la vie grecque tendait d'autre part à s'absorber plus entièrement dans la vision artistique et dans la préoccupation scientifique du monde sensible. L'aptitude métaphysique de l'homme prenait sa revanche en créant des formes insubstantielles d'une audace et d'une fantaisie extrêmes. Mais, si l'on se reporte à la vie et aux paroles du Christ, on ne peut se défendre de l'impression qu'en présence d'une telle réalité ces fières spécula-

[1]) Ch. I, sous la rubrique : « Déclin de la religion ».

tions perdent toute consistance et se dissolvent en néant C'est qu'au fond la métaphysique n'est toujours encore qu'une physique; le Christ, par contre, c'est la religion L'appeler Logos, Nous, Démiurge, enseigner avec Sabellius que le Crucifié n'est qu'un « mode hypostatique transitoire du Verbe » ou au contraire, avec Paul de Samosate, qu'il est « peu à peu devenu Dieu », tout cela revient à transformer une personnalité vivante en une allégorie, et même en une allégorie de la pire espèce, une allégorie abstraite [1]) Si maintenant, par surcroit, cette allégorie abstraite est insérée de force dans une chronique juive, produit du désert sémite, puis amalgamée à des mystères d'un matérialisme grossier, et enfin figée en un dogme hors duquel il n'est pas de salut, on a tout lieu de se réjouir de ce qu'après trois siècles d'une pareille élaboration des hommes pratiques aient dit : en voilà assez, défense de rien ajouter ! Et comme on comprend bien Ignace d'Antioche, qui, interrogé sur l'authenticité de tel ou tel passage scripturaire, répondit qu'il avait pour documents non falsifiés la vie et la mort du Christ ! [2]) Force nous est d'avouer que la théologie grecque, qui s'atteste dans son interprétation de l'Ecriture si large de cœur, si clairvoyante d'esprit, si éloignée de la mentalité servile des théologiens occidentaux, inclinait pour

[1]) Alors même qu'un penseur aussi pénétrant et aussi puissamment intuitif que Schopenhauer voit dans le christianisme « une allégorie qui exprime sous forme d'image une pensée vraie », sachons repousser énergiquement une erreur si manifeste. On pourrait jeter par-dessus bord tout ce qui est allégorique dans l'Eglise chrétienne, et la religion chrétienne subsisterait intégralement. Car la vie du Christ aussi bien que la conversion du vouloir, qu'il enseigne, sont des réalités non des images. De ce que la raison est incapable d'en donner la formule, et l'entendement d'en trouver l'interprétation, il ne suit pas que ces réalités soient moins réelles. En dernier ressort la raison et l'entendement seront obligés de recourir à des allégories, mais la religion n'est rien si elle n'est une expérience immédiate.

[2]) *Lettre aux Philadelphiens* § 8. Il est vrai qu'Ignace s'était encore assis aux pieds de l'apôtre Jean; et que même, suivant une tradition il avait vu dans son enfance le Sauveur.

nt à perdre de vue ces « documents non falsifiés » que constue l'apparition effective de Jésus-Christ.

Mais à côté de la critique il y a place pour l'admiration, en même temps pour de profonds regrets, quand nous oyons Rome rejeter précisément ce qu'avait produit de lus grand et de plus vrai cette dernière floraison de l'esrit hellénique. Je ne veux pas, pour en fournir la preuve u lecteur, abuser outre mesure de sa patience et m'avenurer avec lui sur le terrain théologique. Je préfère lui soumettre une seule proposition d'Origène, qui suffit à donner me idée de ce que perdit la religion chrétienne à cette vicoire de l'Occident sur l'Orient [1]).

Au chapitre 29 de son beau livre *De la Prière*, Origène parle du mythe de la chute et remarque à ce propos : « Nous ne pouvons nous dissimuler que la crédulité et l'inconstance l'Eve ne datent pas de l'instant qu'Eve méprisa la parole le Dieu et prêta l'oreille aux propos du serpent, mais qu'évidemment ces traits existaient DÉJA AUPARAVANT, puisque le serpent s'adressa à elle par la raison précisément que, dans sa ruse, il avait DÉJA OBSERVÉ la faiblesse d'Eve. » Cette seule phrase suffit pour que le mythe — comprimé par les Juifs, comme le remarque si justement Renan [2]), en un stérile et mesquin fait historique — renaisse à la vie, à la plénitude de sa vie. Et avec le mythe, la nature aussi reprend ses droits. Ce que l'homme, dès lors qu'il aspire à une vie supérieure, est bien fondé à appeler « péché », cela fait partie de son être, comme dit Paul, « par nature »; avec les chaînes de la chronique nous rejetons aussi les chaînes

[1]) Pour les détails je renvoie le lecteur, avant tout, au petit ouvrage déjà cité de Hatch : *The influence of Greek ideas and usages upon the christian church*. Ce livre est une chose unique; foncièrement savant, à telles enseignes qu'il fait autorité parmi les spécialistes, il peut être lu néanmoins par toute personne cultivée, même sans aucune préparation théologique.

[2]) J'ai déjà donné, notamment ch. IV, sous la rubrique consacrée à la religion chez les Sémites, plusieurs citations dans ce sens, empruntées à l'*Histoire du Peuple d'Israël*.

de la crédulité superstitieuse; nous ne nous opposons pa à l'ensemble de la nature comme quelque chose d'étrange; né plus haut et tombé plus bas; bien au contraire, nous l appartenons et nous projetons sur elle en retour la lumièr de la grâce, qui est descendue dans notre cœur humain Origène, en prolongeant comme on voit l'intuition pauli nienne, avait à la fois libéré la science et renversé la bar rière qui fermait aux âmes l'accès de la religion véritabl et immédiate.

Voilà ce qu'était cette théologie hellénique qui succomba dans la lutte [1]).

Le « Nord » Si nous considérons maintenant le second courant anti romain dont la caractéristique se résume, comme je l'ai dit plus haut, dans le mot « Nord », nous apercevons immédiatement qu'il procède d'un genre d'esprit tout autrement constitué et qu'il eut à se frayer sa voie dans des conditions de temps toutes différentes. Dans l'hellénisme, Rome avait combattu une culture plus vieille que la sienne et supérieure à elle; avec le « Nord », par contre, il ne s'agissait pas en première ligne de doctrines spéculatives, mais d'une manière de penser et de sentir, et les représentants de cette mentalité accusaient pour la plupart un degré de culture bien inférieur à celui des représentants de l'idée romaine [2]). Il fallut des siècles pour que cette inégalité disparût. Mais nous devons tenir compte encore d'un autre fait. Tandis qu'en ses premières luttes l'Eglise romaine embryonnaire avait

[1]) J'ai indiqué plus haut brièvement — et j'y reviendrai, notamment au ch. IX — que cette théologie ressuscita au IX^me^ siècle en la personne du grand Scot Erigène, l'authentique précurseur d'une religion vraiment chrétienne.

[2]) Un barbare du Nord pouvait naturellement se distinguer par des dons individuels hors de pair; et, d'autre part, l'habitant de l'Imperium était en général un être fort grossier. Mais le mot de « culture » désigne une notion collective — nous avons vu cela notamment à propos de la Grèce (ch. I, sous la rubrique « Culture artistique ») — et dans ce sens on peut affirmer sans contredit qu'il n'y eut guère de culture réelle en pays germaniques avant le XIII^me^ siècle.

besoin pour vaincre de gagner à sa cause l'autorité de l'empereur, elle se dressait maintenant comme une hiérarchie puissante et complètement organisée, dont nul ne pouvait, sans y risquer sa vie, révoquer en doute l'autorité absolue. En un mot, le combat dès lors est autre, et il se poursuivra en d'autres conditions. Je dis « est », je dis « se poursuivra » : c'est qu'effectivement, si la lutte entre l'Orient et l'Occident a pris fin voici déjà mille ans, étouffée par Mahomet, en sorte que le schisme ne subsiste que comme un cénotaphe et non comme le monument d'une nouvelle évolution de vie — la lutte entre le Nord et le Sud continue par contre à sévir au milieu de nous et projette des ombres menaçantes sur notre prochain avenir.

J'ai déjà eu l'occasion de marquer, au moins à grands traits, ce que représente cette révolte du Nord [1]). Il suffira ici de compléter brièvement ces indications.

Une remarque préliminaire s'impose. J'ai employé l'expression « Nord » parce que le mot « germanisme » ne correspondrait pas aux faits ou qu'il impliquerait, dans le cas le plus favorable, une hypothèse excessivement audacieuse. Nous trouvons partout, et à toutes les époques, des adversaires de l'idéal politique et ecclésiastique qui s'est incarné en Rome; si ce mouvement de révolte ne s'atteste puissant qu'à partir du moment où l'impulsion vient du Nord, c'est qu'ici, dans le complex slavo-celto-germanique, des nations entières pensaient et sentaient d'une façon homogène, tandis qu'au midi, dans l'empire du chaos, l'individu qui venait au monde avec l'amour de la liberté et l'instinct de la religion intérieure formait une exception isolée, due au hasard de la naissance. Il n'en est pas moins vrai que l'on trouve des exemplaires de mentalité « protestante » dès l'origine du christianisme. N'est-ce point là l'atmosphère que respirent à chaque ligne les récits évangéliques ? Se repré-

[1]) Dans les dernières pages du ch. IV; au ch. VI sous les rubriques : « La Réforme » et : « Germain et Anti-Germain ».

sente-t-on l'apôtre de la liberté, l'auteur de l'Epître aux Galates, courbant la tête parce qu'un *pontifex maximus* aurait, du haut de sa chaise curule, promulgué quelque décision dogmatique ? Ne lisons-nous pas, dans cette lettre justement fameuse de l'Anonyme à Diognète, qui date des temps les plus reculés du christianisme : « INVISIBLE EST LA RELIGION DES CHRÉTIENS » ? [1]) Renan dit : « Les chrétiens primitifs sont les moins superstitieux des hommes.... Chez eux, pas d'amulettes, pas d'images saintes, pas d'objet de culte » [2]). A ce caractère s'allie une grande liberté religieuse. Celse, au IIme siècle, rapporte que les chrétiens divergeaient entre eux par leurs interprétations et leurs théories, mais que cette profession de foi les unissait tous : « par Jésus-Christ je suis crucifié au monde et le monde en moi ! » [3]) Religion essentiellement intérieure, simplification extrême de ses manifestations extérieures, liberté de la foi individuelle : tels sont les traits distinctifs du christianisme à ses débuts ; ils ne proviennent aucunement d'une transfiguration ultérieure, conçue par les Germains. Cette liberté était si grande que même en Occident, où cependant Rome exerça dès le commencement la suprématie, chaque pays, voire chaque ville, posséda pendant des siècles, avec sa juridiction diocésaine autonome, sa confession de foi particulière [4]). Pour nous, hommes du Nord, nous étions beaucoup trop portés par tempérament à l'action pratique dans les choses de ce monde, beaucoup trop occupés d'organisation politique, d'intérêts commerciaux et de science, pour jamais revenir à ce protestantisme, le plus pur et le plus authentique, de l'époque préromaine. Au surplus, ces premiers chrétiens se trouvaient placés dans des conditions meilleures

[1]) § 26.
[2]) *Origines du Christianisme*, 7e éd., VII, 629.
[3]) Cf. Origène : *Contra Celsum* V, 64.
[4]) Cf. Harnack : *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, 27e éd., p. 9. Les divergences ne sont nullement insignifiantes. L'actuel « symbole des apôtres » n'entra en usage qu'au IXme siècle.

que nous : le spectre de l'idée impériale romaine transmuée en idéal théocratique ne les opprimait pas encore. C'est, par contre, un caractère néfaste du mouvement qui a son point de départ au Nord qu'il ait dû toujours s'affirmer d'abord comme réaction, toujours renverser avant de pouvoir songer à construire. D'autre part, c'est précisément ce caractère négatif qui permet d'embrasser une quantité réellement incommensurable de faits historiques très divers dans l'unité d'une seule et même notion : LA RÉVOLUTION CONTRE ROME. Depuis la protestation de Vigilance au IVme siècle (contre les méfaits du monachisme menaçant la prospérité des peuples) jusqu'à la lutte de Bismarck contre les Jésuites, un trait de parenté unit entre eux tous ces mouvements; car, pour différents que puissent être les motifs incitant à la révolte contre Rome, Rome elle-même représente une idée si homogène, si implacablement logique, et si solidement constituée, que toute opposition qu'elle soulève en acquiert un certain aspect déterminé, à peu près identique dans tous les cas.

Retenons donc, à l'effet d'obtenir un clair aperçu synthétique du sujet, cette notion de la « révolte contre Rome ». Mais il faut, dans les limites de ce concept, établir une distinction importante. Sous l'apparence extérieure de l'homogénéité, l'idée de « Rome » enferme, en effet, deux tendances foncièrement différentes : l'une procède d'une source chrétienne, l'autre d'une source païenne; l'une vise un idéal ecclésiastique, l'autre un idéal politique. Rome est, comme dit Byron, *an hermaphrodite of empire* [1]). Ici encore nous apparaît cette hybridité funeste que j'ai signalée dans le christianisme et que nous y retrouvons à chaque pas ! Et il n'y a pas seulement coexistence de deux sortes d'idéals, l'un politique et l'autre ecclésiastique : mais l'idéal politique de Rome, judéo-païen dans ses fondements et sa structure, recèle un rêve social si grandiose qu'en tous temps de puis-

[1]) *The Deformed transformed* I, 2.

sants esprits en ont été fascinés, tandis que son idéal proprement religieux, pour pénétré qu'il puisse être de la présence du Christ (au point que beaucoup de nobles âmes n'aperçoivent que Lui dans cette Eglise), a introduit et développé dans le christianisme des conceptions et des doctrines directement antichrétiennes. Voilà pourquoi, dans l'opinion d'excellents juges, l'idéal politique de Rome serait, en fait, plus religieux que son idéal ecclésiastique. Si donc la révolte contre Rome doit son caractère d'uniformité relative au fait que, dans les deux domaines (politique et religieux), Rome a pour principe fondamental l'absolu despotisme, en sorte que toute contradiction implique rébellion, on comprend d'autre part aisément qu'en réalité les mobiles incitant à la révolte aient différé, selon que différaient les hommes qui se révoltaient. Ainsi les princes germaniques de la période initiale adoptèrent en général sans difficulté la doctrine religieuse de Rome, telle que Rome la prêchait, et ils ne se montrèrent point curieux de savoir si elle était chrétienne ou non; mais en même temps ils soutinrent avec ardeur leurs droits politiques contre l'idéal qui fait le fond de toute religion romaine — idéal recélant ce rêve grandiose de la « Cité de Dieu » sur la terre — et ils n'abandonnèrent qu'à la dernière extrémité quelque parcelle de leurs prétentions nationales. Au contraire, l'empereur byzantin Léon n'était menacé dans aucun de ses droits politiques, et c'est par pure conviction religieuse et chrétienne, dans l'espoir de mettre un terme à l'envahissement des superstitions païennes, qu'il entreprit la lutte contre le culte des images et, par là-même, contre Rome [1]). Mais combien à eux seuls

[1]) Il faut lire dans la *Konciliengeschichte* de l'évêque Hefele (tome III) l'exposé détaillé et agressivement partial de la querelle des Iconoclastes. On y verra que Léon l'Isaurien et ses conseillers n'ont fait autre chose que de chercher à s'opposer à la rapide décadence de la conscience religieuse, déterminée par l'introduction de coutumes superstitieuses et antichrétiennes. Il n'y a pas en cette affaire de querelle dogmatique, et aucun intérêt politique n'y est en cause. Au contraire, par sa

ces deux exemples sont déjà compliqués, quand on les envisage attentivement ! Car les princes germaniques, s'ils com-

conduite courageuse l'empereur soulève contre lui tout son peuple, mené par une armée innombrable de moines ignorants, et l'explication psychologique de Hefele, suivant laquelle Léon III aurait manqué de sens esthétique, est par trop puérilement naïve pour mériter une réfutation. D'autre part, on constate chaque jour davantage à quel point Léon avait raison d'affirmer que le culte des images marquait un retour au paganisme. En Asie Mineure, les découvertes archéologiques nous permettent de suivre de lieu en lieu la transformation d'anciens dieux en membres du Panthéon chrétien, lesquels dieux, après comme avant, conservèrent leur rôle de divinités locales, lesquelles divinités, après comme avant, continuèrent — et continuent aujourd'hui ! — d'être honorées par des pèlerinages. Ainsi, par exemple, de l'Athéna de Séleucie, tueuse du Géant, on fit une « sainte Thékla de Séleucie »; les autels de la vierge Artémis furent simplement rebaptisés autels de la « Vierge Mère de Dieu »; le dieu de Colosse passa désormais pour l'archange Michel, etc. Pour les populations, la différence était à peine sensible (voir Ramsay : *The Church in the Roman Empire*, p. 466 et sq.). Or tout ce qui constituait le culte des images était étroitement lié à ces superstitions populaires immémorialement anciennes et parfaitement étrangères — ou contraires — au christianisme; l'Eglise avait beau introduire ici tous les *distinguo* possibles : l'image n'en restait pas moins ce qu'elle avait été, ce qu'est la pierre de la Mecque, un objet matériel censément doué de vertus magiques. En présence de pareils faits, auxquels il faut attribuer la conservation jusqu'à ce jour dans toute l'Europe (aussi loin qu'atteint l'influence romaine) de la croyance à des divinités locales faiseuses de miracles (cf. Renan : *Marc-Aurèle*, ch.34), les « PREUVES » que cite Grégoire II, dans ses lettres à Léon, en faveur du culte des images, font un effet très comique. Il y en a deux notamment que le pape tient pour accablantes. La femme guérie par le Christ (*Matth.* IX, 20) aurait élevé à l'endroit du miracle une statue de Jésus-Christ, et Dieu, bien loin de s'en irriter, aurait fait pousser au pied du socle une herbe salutaire jusqu'alors inconnue ! Voilà la première preuve, la seconde est encore plus belle. Abgar, prince d'Edesse, un contemporain du Sauveur, aurait adressé une lettre au Christ, et le Christ lui aurait envoyé son portrait en manière de remerciement ! ! (Hefele : *op. cit.* p. 383 et 395). — Détail très remarquable et très instructif comme élément d'appréciation du point de vue romain : le pape reproche à l'empereur (Hefele, p. 400) d'avoir dérobé aux hommes les images et de leur avoir donné en échange « d'absurdes discours et des farces musicales ». Par où il faut entendre que Léon, comme fera Charlemagne quelques années plus tard, avait réintroduit la PRÉDICATION dans

battaient les prétentions temporelles du pape et la notion ecclésiastique de la *Civitas Dei*, n'en utilisaient pas moins l'autorité papale dès qu'ils en pouvaient tirer avantage; et, d'autre part, des hommes de l'espèce de Vigilance ou de Léon l'Isaurien, qui s'attaquaient dans un intérêt purement religieux à des abus qu'ils jugeaient indignes du christianisme, tombaient également dans une grave inconséquence puisqu'ils ne contestaient pas en principe l'autorité de Rome et que, dès lors, ils auraient dû logiquement s'y soumettre. La confusion que je ne fais qu'indiquer ici en passant apparaît toujours plus grande à mesure qu'on examine les choses de plus près. Celui qui, disposant d'un savoir très étendu, s'appliquerait à l'exposé de ce seul thème : la révolte contre Rome (du IX^me^ siècle environ jusqu'au XIX^me^), arriverait à dégager cette conclusion remarquable : que Rome eut, en fait, tout le monde contre elle, et qu'elle doit son incomparable puissance uniquement à la force irrésistible d'une idée inexorablement logique. Personne n'a jamais procédé logiquement contre Rome, tandis que Rome s'est montrée toujours strictement conséquente avec elle-même : par là, par cette logique de fer, elle réussit à vaincre aussi bien la résistance ouverte que les nombreux efforts tentés dans son sein pour lui imprimer une autre direction. Ce n'est pas l'Isaurien seulement, l'attaquant du dehors, qui échoua; François

---

l'Église et pourvu par la MUSIQUE à l'édification du sentiment : deux choses que le moine romain juge aussi superflues qu'il estime indispensable le culte des images. Si l'on songe maintenant que Germanicia, la patrie de Léon, à la frontière de l'Isaurie, était une de ces colonies de vétérans fondées dans les derniers temps par les empereurs (Mommsen : *Römische Geschichte*, 3^e^ éd. V, 310); si l'on songe encore que de nombreux Germains servaient dans l'armée et qu'en outre Léon l'Isaurien, homme sorti du peuple, ne devait pas à sa culture, mais à son caractère, la supériorité par laquelle il se distingue des hommes de l'Asie Mineure au point de haïr précisément ce qu'ils aimaient — on a bien sujet de se demander si cet assaut livré au matérialisme romano-païen, encore que ce fut en pays méridional, n'eut pas son point de départ dans une âme nordique ? Il y a beaucoup d'hypothèses plus fragiles.

d'Assise n'échoua pas moins dans son propos de réformer du dedans l'*ecclesia carnalis*, comme il l'appelait [1]). Et l'on vit de même échouer Arnaud de Brescia, cette âme ardente d'apôtre, quand il conçut le rêve chimérique de détourner l'Eglise de ses fins temporelles; échouer les Romains dans leurs révoltes répétées et désespérées contre la tyrannie des papes; échouer Abélard, un fanatique de l'idéal religieux romain, dans son essai d'y allier une philosophie plus haute et plus rationnelle; échouer l'ennemi d'Abélard, saint Bernard, réformateur du monachisme, qui eût volontiers imposé au pape et à l'Eglise tout entière sa conception mystique de la religion et fermé la bouche aux « incomparables docteurs de la Raison » (comme il les appelle ironiquement); échouer le pieux abbé Joachim dans sa lutte contre la « divinisation de l'Eglise romaine » et contre les « représentations charnelles » des sacrements; échouer l'Espagne qui, malgré sa ferveur catholique, n'admettait pas les décisions du concile de Trente; échouer la dévote maison d'Autriche et pareillement celle de Bavière, lesquelles luttèrent jusqu'au XVII^me^ siècle pour obtenir, en récompense d'une soumission qui

[1]) S'il est exact que le développement spirituel de cet homme admirable se soit accompli sous l'influence directe des Vaudois, on aperçoit, sans que j'y insiste, l'intérêt du fait; sur sa très grande probabilité voir Thode : *Franz von Assisi* (1885), p. 31 et sq.; et cf. dans Paul Sabatier : *Vie de saint François d'Assise* (39^e^ éd.), les passages suivants : « Les analogies d'inspiration entre Pierre Valdo et saint François sont si nombreuses qu'on pourrait être tenté de croire à une sorte d'imitation.... » (p. 42) « Au reste, il paraît fort probable que par son père François aura été mis au courant des tentatives des *Pauvres de Lyon* » (p. 43). Et, p. 52 : « J'ai tâché de montrer plus haut combien l'initiative de François présente d'analogie avec celle des *Pauvres de Lyon*. Sa pensée mûrit dans un milieu tout imprégné de leurs idées, où elles purent le pénétrer à son insu. » — Le soin que prennent de récents biographes catholiques du saint, par ex. Joergensen, d'opposer autant que possible ses conceptions doctrinales et les hérésies vaudoise ou cathare, est superflu — car ces différences sautent aux yeux — mais significatif : car il traduit assez le pressentiment, sous ces différences, d'analogies plus profondes.

était une manière d'abdication, le maintien de la communion sous les deux espèces et du mariage des prêtres dans leurs Etats [1]); échouer la Pologne dans ses audacieuses tentatives de réformation [2]); échouer la France, malgré toute sa ténacité, dans l'effort de conserver au moins l'ombre d'une Eglise gallicane.... mais surtout et toujours on vit échouer, de saint Augustin à Jansénius, quiconque tenta d'introduire dans le système romain la doctrine apostolique non adultérée de la Foi et de la Grâce; échouer aussi, du Dante à Lamennais et à Döllinger [3]), quiconque réclama la séparation de l'Etat et de l'Eglise et la liberté religieuse de l'individu. Tous ces hommes et tous ces mouvements — et leur nombre est légion au cours de chaque siècle — procédèrent, je le répète, d'une façon illogique et inconséquente; car ou bien ils voulaient réformer l'idée qui est le fondement même de l'intuition romaine, ou bien ils voulaient se réserver dans les limites de cette idée une certaine mesure de liberté, soit personnelle, soit nationale : deux choses aussi manifestement absurdes l'une que l'autre. En effet, le principe fondamental de Rome (et pas seulement depuis 1870, mais de tous temps), c'est son institution divine et l'infaillibilité qui en découle : au regard de ce principe, la liberté d'opinion ne peut être qu'arbitraire criminel; et s'agissant d'une réforme il faut faire attention que l'idée romaine, si compliquée qu'elle s'atteste à l'examen, constitue néanmoins un produit organique, fondé sur les bases solides d'une histoire qui embrasse plus de mille ans, et méthodiquement élaborée dans sa structure en vue d'une exacte et continuelle adaptation au caractère et aux besoins religieux de toute cette partie de

[1]) Touchant cette affirmation et la précédente, voir l'édition des *Concilii Tridentini canones et decreta* publiée en 1854 avec une introduction historique par le chanoine Smets et munie de l'approbation épiscopale (p. XXIII).

[2]) Voir ch. VI sous la rubrique : « La Réforme », notamment la longue note touchant l'ouvrage du comte Krasinski.

[3]) Pour ne pas parler du vingtième siècle !

l'humanité qui appartient en quelque manière au chaos ethnique [1]). Comment un homme aussi clairvoyant et sagace que le Dante pouvait-il, sans cesser de se considérer comme un catholique romain orthodoxe, réclamer la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, ainsi que la subordination de celui-ci à celui-là ? Rome est précisément l'héritière de la plus haute puissance temporelle; c'est seulement comme « mandataires » du pouvoir romain que les princes tiennent l'épée; et Boniface VIII n'étonna le monde que par sa franchise, non par la nouveauté de son point de vue, lorsqu'il s'écria : *ego sum Caesar ! ego sum Imperator !* Dès l'instant où Rome abandonnerait cette prétention (et alors même que les circonstances de fait n'en laissent subsister que la théorie), Rome se porterait le coup de mort. N'ayons garde de l'oublier : l'Eglise tire toute son autorité de ce postulat, qu'elle est la représentante de Dieu : or, comme le dit Antonio Perez avec un humour bien espagnol : *El Dios del cielo es delicado mucho en suffrir companero in niguna cosa*, « le Dieu du ciel est beaucoup trop jaloux pour souffrir un concurrent en n'importe quelle chose » [2]). Et ne perdons pas de vue non plus que toutes les prétentions de Rome, dans l'ordre religieux aussi bien que dans l'ordre politique, sont des prétentions historiques : sa primauté apostolique elle-même se déduit d'une institution historique, non d'une supériorité spirituelle quelconque [3]). Dès l'instant où Rome

[1]) En se reportant à la rubrique : « Le chaos ethnique », ch. IV, et à la dernière page de ce même chapitre, le lecteur me dispensera de répéter ici ce que j'ai déjà dit de l'étendue approximative qu'occupe actuellement le monde du chaos.

[2]) Cité par A. de Humboldt dans une lettre à Varnhagen von Ense, 26 sept. 1845.

[3]) Le Christ a précisément proféré contre Pierre des paroles plus sévères qu'il n'en proféra contre aucun autre apôtre : « Arrière de moi, Satan, tu m'es en scandale ! car tu ne conçois pas ce qui est de Dieu, mais ce qui est de l'homme » (*Matth.* XVI, 23). Et ce n'est pas seulement son triple reniement du Christ, mais encore son attitude à Antioche flétrie par Paul du nom d'« hypocrisie » (*Gal.* II, 13), qui nous révèle

abandonnerait en un point, un seul, la continuité historique sans lacune sur laquelle elle s'appuie, l'édifice tout entier s'écroulerait immanquablement; et le point qu'il serait le plus dangereux de laisser même effleurer, c'est le point d'attache avec la suprématie de l'Imperium romain terrestre, désormais élargi en Imperium divin. Car la théorie de l'institution purement religieuse est tellement tirée par les cheveux que saint Augustin la conteste encore [1]); au contraire, le fait réel et concret de l'Imperium est l'un des plus imposants que l'on aperçoive à la base de l'histoire, et la conception même qui impute à cet Imperium une « origine divine » (d'où une portée sans borne) remonte plus loin et lui constitue des racines plus solides que ne le pourrait faire n'importe quelle tradition ou doctrine évangélique. Il fallait donc s'y attendre : de tous ces véritables PROTESTANTS que j'ai nommés — et ils méritent cette dénomination négative à plus juste titre que ceux qui sont sortis de l'Eglise romaine — il n'en est pas un seul qui ait exercé la moindre influence durable; à l'intérieur d'un cadre aussi fortement agencé, c'était chose impossible. Quand on consulte des ouvrages un peu détaillés sur l'histoire de l'Eglise, on est frappé du nombre considérable de catholiques éminents qui ont consacré leur vie entière à essayer d'« intérioriser » la religion, à lutter contre les conceptions matérialistes, à répandre les doctrines augustiniennes, à combattre les abus ecclésiastiques, etc. : de toute cette activité dépensée, pas une trace n'est demeurée. Pour faire œuvre durable dans le cadre de cette Eglise, il fallut que les grandes personnalités qui s'y

---

en Pierre un caractère violent, mais faible. Si donc on admet qu'il fut réellement investi d'une primauté, elle ne lui aurait en tous cas pas été attribuée à cause de son mérite ou afin de confirmer la prépondérance naturelle d'une personnalité éminente, mais en vertu d'une institution due au bon plaisir de Dieu, et que l'histoire ratifia.

[1]) J'ai mentionné plus haut dans ce chapitre la manière dont saint Augustin combat l'interprétation « blasphématoire », et devenue orthodoxe, du *Tu es Petrus*, etc.

efforcèrent, ou bien, comme Augustin, en vinssent à se contredire elles-mêmes, ou bien, comme Thomas d'Aquin, qu'elles saisissent à sa racine l'idée spécifiquement romaine et y conformassent résolument, dès leur jeunesse, leur individualité propre. En dehors de cette alternative il n'y avait qu'une seule issue : l'émancipation complète. S'écrier avec Luther : « nous en avons fini avec le Siège romain ! » [1]) c'était en finir avec cette lutte désespérée et contradictoire dans laquelle succomba d'abord l'Orient hellénique, et ensuite le Nord tout entier, pour autant qu'il y persista. C'était du même coup rendre possible une renaissance nationale, car quiconque rompt avec Rome — et celui-là seul — rompt en même temps avec l'idée de l'Imperium.

On n'en vint pas à cette extrémité durant l'époque qui nous occupe, exception faite du mouvement des Vaudois qui débutait alors. La lutte entre le Nord et le Sud était — et demeura — une lutte inégale, livrée au sein d'une Eglise qui faisait encore autorité pour tous. Il y avait d'innombrables sectes, mais presque toutes de caractère purement théologique. L'arianisme aurait pu, à la rigueur, engendrer un christianisme spécifiquement germanique, mais ses adhérents ne remplissaient pas les conditions de culture nécessaires pour exercer une action de propagande et défendre avec succès leur point de vue. Les malheureux Vaudois, par contre, bien que Rome ait fait massacrer à différentes reprises (pour la dernière fois en 1685) tous ceux d'entre eux qu'elle pouvait atteindre, se sont maintenus jusqu'aujourd'hui et possèdent actuellement à Rome même leur propre Eglise : preuve qu'il suffit de se montrer aussi conséquent que Rome pour subsister malgré elle, si faible soit-on.

J'ai été obligé jusqu'ici d'esquisser l'histoire de cette lutte pour ainsi dire à rebours, et cela justement en raison de la dispersion et de l'illogisme des efforts tentés par les hommes du Nord aux prises avec un adversaire qui forme

[1]) Lettre de l'an 1520 au pape Léon X.

un bloc homogène. Et j'ai dû me contenter, une fois de plus, de simples allusions aux faits innombrables de la cause; les faits sont comme les moustiques : sitôt une lumière allumée, ils volent d'eux-mêmes vers la fenêtre où elle brille et y pénètrent par milliers. C'est pourquoi je préfère, ici encore, afin de compléter ces premières indications sur la lutte du Nord et du Sud, la considérer en raccourci dans deux hommes qui en font paraître des aspects significatifs : un réaliste de la politique et un idéologue de la politique, tous deux zélés théologiens à leurs moments perdus et, à n'importe quel moment de leur vie, enfants enthousiastes de l'Eglise romaine; je veux dire Charlemagne et le Dante [1]).

Charlemagne

Si jamais homme s'acquit le droit d'exercer sur Rome une influence, ce fut Charlemagne. Il aurait pu anéantir la papauté : il la sauva et l'intronisa pour mille ans. Il aurait pu encore — mieux que personne avant ou depuis — détacher définitivement de Rome au moins les Allemands : il fit au contraire ce que l'Imperium à son apogée n'avait pas réussi à faire, il les incorpora en masse à un empire « saint » et « romain ». Or ce romanisant si néfastement zélé n'en était pas moins un brave homme d'Allemand, et rien ne lui tenait plus à cœur que de RÉFORMER du haut en bas et d'arracher aux griffes du paganisme cette Eglise dans laquelle il révérait passionnément un noble idéal. Il adresse au pape des lettres assez grossières où il polémise sur tous les sujets possibles et où il traite les Conciles officiels de l'Eglise d'*ineptissimae synodi*. Du siège apostolique sa sollicitude

[1]) Le Dante naquit en 1265, soit au cours même du grand siècle-frontière. Mais j'ai, pour le nommer ici, une autre raison que cette raison formelle : le regard que promena sur le monde ce grand poète, il ne le dirige pas qu'en avant, il le tourne aussi en arrière. Dante est une fin, autant pour le moins qu'il est un commencement. Si une ère nouvelle s'ouvre avec lui, c'est peut-être surtout en ce sens qu'il clôt celle qui le précède. Ses vues notamment sur les rapports de l'Etat et de l'Eglise l'attestent captif encore des conceptions et des rêveries carolingiennes et othoniennes; et il assiste en aveugle aux tumultueux préparatifs de la grande transformation politique de l'Europe.

s'étend jusqu'à des enquêtes touchant le nombre de concubines qu'entretiennent les prêtres de campagne ! Il s'applique avec une particulière ardeur à obtenir que l'Ecriture sainte, tombée dans un oubli presque complet par l'influence de Rome, soit de nouveau connue des prêtres ou tout au moins des évêques; il veille avec un soin jaloux à ce que la prédication soit rétablie partout, et cela de telle façon « que le peuple puisse la comprendre »; il interdit aux prêtres de vendre comme charme l'huile consacrée; il décrète qu'aucun nouveau saint ne pourra être invoqué sur le territoire de son empire, etc. Bref, Charlemagne s'affirme prince germanique, et cela sous deux rapports : d'abord c'est lui, et non l'évêque, pas même l'évêque de Rome, qui est le maître dans son Eglise; ensuite il tend d'un constant effort à cette religion intérieure qui est propre à l'Indo-Européen. Ces traits ne s'accusent nulle part aussi nettement que dans la querelle des images. En ces fameux *libri Carolini* adressés au pape, Charlemagne condamne, il est vrai, l'iconoclastie, mais il ne condamne pas moins l'iconodulie. Il tient que c'est chose seyante et bonne d'avoir des images pour l'ornementation et la commémoration, mais qu'à tous autres égards c'est chose COMPLÈTEMENT INDIFFÉRENTE et qu'en aucun cas on ne doit leur rendre des hommages ni, à plus forte raison, un culte d'adoration. Charlemagne se mettait ainsi en contradiction avec la doctrine aussi bien qu'avec la pratique de l'Eglise romaine, et cela d'une façon parfaitement consciente, car il rejetait expressément les décisions des Conciles et l'autorité des Pères. On a essayé, on essaye encore dans les plus récentes Histoires de l'Eglise, de représenter la chose comme un malentendu : le mot grec *proskynesis* aurait été faussement traduit par *adoratio*, ce qui aurait induit Charles en erreur, etc. Or le nœud de la question ne gît pas du tout dans cette subtile distinction entre les mots *adorare*, *venerari*, *colere*, etc., qui aujourd'hui encore joue un si grand rôle dans la théorie et qui en joue un si minime dans la pratique, mais il y a en présence deux conceptions oppo-

sées. Le pape Grégoire II avait enseigné que certaines images possèdent un pouvoir miraculeux [1]); Charlemagne, par contre, affirme que les images ne possèdent toutes qu'une valeur d'art, qu'elles sont par elles-mêmes choses indifférentes, et que la thèse inverse est entachée d'idolâtrie blasphématoire. Le septième concile général, tenu à Nicée en 787, avait arrêté, dans sa septième séance, « qu'il y a lieu d'offrir des cierges et de l'encens en l'honneur des images et des autres objets sacrés »; Charlemagne réplique mot pour mot « qu'il est insensé de brûler des cierges et de l'encens devant les images » [2]). La question en est encore là aujourd'hui. Grégoire I (vers l'an 600) avait expressément ordonné aux missionnaires de ne pas toucher aux divinités locales païennes, aux sources miraculeuses et autres choses de ce genre : ils devaient se contenter de les baptiser de noms chrétiens [3]); à la fin du dix-neuvième siècle ces conseils sont encore suivis, et aujourd'hui encore de nobles prélats catholiques luttent désespérément, mais sans jamais obtenir un succès durable, contre le paganisme systématiquement perpétué et cultivé par Rome [4]). Dans chaque lieu de pèlerinage catholique on trouve telle image particulière, ou telle particulière statue — bref, des objets fabriqués — à laquelle est attribué un pouvoir miraculeux généralement déterminé et limité avec précision; ou bien c'est une source qui jaillit à l'endroit d'une apparition de la Mère de Dieu, etc. Voilà

[1]) Voir un peu plus haut la note sur Léon l'Isaurien.

[2]) Voir dans Hefele : *Konziliengeschichte* III, 472 et 708, l'exposé de la question établi d'après les documents officiels. Il faut en vérité passablement d'aplomb pour prétendre faire accroire aux laïcs qu'il ne s'agit ici que d'un petit malentendu : il s'agit d'un conflit entre deux conceptions du monde, disons entre deux races.

[3]) *Greg. papae Epist.* XI, 71 (d'après Renan).

[4]) Un fait seulement parmi cent autres que l'on pourrait citer à l'appui de cette affirmation : en 1825 le comte Spiegel de Desenberg, archevêque de Cologne, déclare que dans son archevêché « la véritable religion de Jésus-Christ s'est transformée en crasse idolâtrie » (*Lettres à Bunsen*, 1897, p. 76). Que dirait aujourd'hui ce vénérable prélat !

d'authentique fétichisme, et du plus immémorial; déjà complètement dépassé par les Européens cultivés du temps d'Homère, il n'a jamais tout à fait disparu dans le peuple. Ce fétichisme, Rome lui a rendu de nouvelles forces et l'a développé — peut-être avec raison, peut-être guidée par l'instinct qu'il y avait là un mobile non seulement utilisable, mais contenant une part de vérité et susceptible d'idéalisation, quelque chose en tous cas d'indispensable à des hommes qui ne sont point encore « parvenus au plein jour de la vie ». Ce fétichisme, Charlemagne s'est élevé contre lui de toute sa hauteur. L'opposition est manifeste.

Or qu'est-ce en fait qu'a obtenu Charlemagne par sa lutte contre Rome? Sur le moment, beaucoup; comme résultats durables, absolument rien. Rome obéit là où elle s'y trouvait contrainte, résista partout où elle le pouvait; et puis elle poursuivit tranquillement son chemin, dès l'instant que se tut pour jamais la voix puissante [1]).

Le Dante

Quant au Dante, avec ses idées réformatrices d'une portée beaucoup plus vaste, ce qu'il a obtenu, c'est, si possible, moins encore que rien. Un des plus récents et des plus méritoires entre ses biographes catholiques-romains le loue en ces termes : « Le Dante a conçu et espéré une réforme non pas CONTRE l'Eglise, à la manière de l'hérésie, mais PAR l'Eglise; c'est un réformateur catholique, non point hérétique ou schismatique » [2]). Certes! et voilà précisément pourquoi le Dante, malgré son puissant génie, n'a exercé ni

[1]) Mille ans après Charlemagne le trafic de l'« huile sainte », vendue comme substance magique à l'usage des familles, se pratique avec entrain. Ainsi un journal paraissant chez Abt, à Munich, *Der Armen-Seelen Freund, Monatsschrift zum Troste der leidenden Seelen im Fegfeuer*, offre dans son 4e fascicule de l'année 1898 « l'huile sainte de la lampe de M. D.... à Tours » à 30 pfennig la bouteille! Cette huile fait merveille contre les inflammations, etc. L'éditeur de ce périodique est prêtre d'une paroisse urbaine, sa feuille est soumise à la censure épiscopale; la haute noblesse fournit, paraît-il, à M. D.... sa meilleure clientèle.

[2]) Kraus : *Dante* (1897), p. 736.

pendant sa vie, ni après sa mort, la moindre action. « Réformateur catholique » est une *contradictio in adjecto*, car le mouvement de l'Eglise romaine ne peut consister qu'en ceci (en quoi il a toujours consisté effectivement) : le développement et la mise en œuvre toujours plus clairs, plus logiques, plus inflexibles, de ses principes par eux-mêmes immuables. Je me demande de quel anathème serait frappé aujourd'hui l'homme qui oserait, comme catholique, apostropher en ces termes le Vicaire du Christ sur la terre :

E che altro è da voi all' idolatre,
Se non ch'egli uno, e voi n'orate cento ? [1])

et qui, après avoir traité le clergé romain d'engeance antichrétienne tordant l'Ecriture et se taisant de l'Evangile pour y substituer sornettes, arguties, fables et bouffonneries, continuerait ainsi :

Di questo ingrassa il porco, sant' Antonio,
Ed altri assai, che son peggio che porci
Pagando di moneta senza conio [2]).

Pour nous rendre compte à quel point fut complète la défaite de ces hommes du Nord [3]) qui avaient rêvé d'une réforme « non pas contre l'Eglise, mais par l'Eglise », il suffit de cons-

[1]) *Inferno*, chant XIX : « Qu'est-ce qui vous distingue de l'idolâtre, sinon qu'il adore une seule idole, et vous cent ? »

[2]) *Paradiso*, chant XXIX (il vient d'être question de ces charlataneries par lesquelles est fructueusement exploitée la « sottise » du « vulgaire ») : « Du produit, il engraisse son cochon, saint Antoine ! et bien d'autres font de même, qui sont pires que des cochons et qui paient en monnaie non frappée » (c'est-à-dire en indulgences). — En aucun temps les Italiens ne semblent avoir nourri une particulière admiration pour les prêtres romains; Boccace, lui aussi, les appelle des porcs; il n'aperçoit dans les moines « que le désir de trouver un asile où ils soient occupés uniquement du soin de vivre et de s'engraisser comme des animaux immondes » (*Decamerone* III, 3).

[3]) Voir ch. VI, au début de la rubrique : « Physionomie », la note relative aux origines du Dante.

tater que pas un d'eux ne se hasarderait aujourd'hui à tenir ce langage [1]). Et de même l'accentuation de la foi par opposition aux œuvres

La fé, senza la qual ben far non basta

ne manquerait pas de rendre suspect en bon lieu l'auteur du *Purgatoire*, s'il écrivait de nos jours. Mais ce qu'il m'importe surtout de faire observer au lecteur, c'est que les vues du Dante touchant la fonction purement spirituelle (donc subordonnée au pouvoir temporel) de l'Eglise tombent effectivement sous le coup d'un double anathème en vertu des paragraphes 75 et 76 du *Syllabus* de 1864 [2]). Rien de plus logique, au demeurant. Car la force de Rome, ainsi que je l'ai montré plus haut, réside dans son absolue conséquence et particulièrement dans le propos de n'abandonner à aucun prix ses prétentions temporelles. En vérité, c'est une orthodoxie bien mollement orthodoxe, et aussi dénuée de perspicacité que d'énergie, que celle qui cherche aujourd'hui à innocenter le Dante, au lieu de reconnaître franchement qu'il appartient à la classe la plus dangereuse des authenti-

[1]) Il en serait du Dante ainsi que de ces « Pères de l'Eglise » et de ces « Saints » dont Balzac écrit (dans *Louis Lambert*) qu'« aujourd'hui l'Eglise les stigmatiserait comme des hérétiques et des athées. »

[2]) On sait que le Syllabus a paru, avec l'Encyclique dont il est précédé, le 8 décembre 1864, soit juste dix ans (c'est Pie IX qui a voulu ce rapprochement) après la proclamation de l'Immaculée-Conception. Le 8 décembre 1854, on avait vu pour la première fois un pape proclamant seul un nouveau dogme. Le Syllabus marqua donc un nouveau pas vers cette omnipotence qu'un concile allait reconnaître au pape le 18 juillet 1870, en proclamant l'infaillibilité papale (d'où l'impossibilité pour un catholique de croire que l'auteur du Syllabus pût s'être trompé en quelque manière dans ce « Résumé des principales erreurs de notre temps »). Voici les paragraphes 75 et 76 ci-dessus mentionnés : 75). *Anathème à qui dira* : Les fils de l'Eglise chrétienne et catholique ne sont pas d'accord entre eux sur la compatibilité de la royauté temporelle avec le pouvoir spirituel. » — « 76). *Anathème à qui dira* : L'abrogation de la souveraineté civile dont le Saint-Siège est en possession favoriserait, même considérablement, la liberté et la prospérité de l'Eglise. »

ques protestants (ou protestataires, si l'on préfère ce mot). Car le Dante allait plus loin que Charlemagne. Celui-ci avait entrevu une sorte de césaro-papisme dans lequel lui, l'empereur, comme Constantin et Théodose, devait posséder la double puissance, en opposition à la papo-césarie où tendait le *pontifex maximus* romain; cette conception se maintenait du moins dans les limites de l'idée romaine de domination universelle. Le Dante, par contre, réclamait la séparation complète de l'Eglise et de l'Etat : or c'eût été là, tout simplement, la ruine de Rome — et les papes ont vu beaucoup plus juste en cette matière que le Dante ou que son récent biographe catholique cité tout à l'heure. Il prend violemment à partie Constantin, qu'il tient pour la cause de tout le mal parce que Constantin a fondé l'Etat de l'Eglise :

Ahi, Constantin ! di quanto mal fu matre,
Non la tua conversion, ma quella dote
Che da te prese il primo ricco patre ! [1])

Et le blâme est double que mérite selon lui Constantin, d'abord pour avoir engagé l'Eglise dans une mauvaise voie, ensuite pour avoir affaibli son propre empire. Au vingtième chant du *Paradis* (vers 55-60) il dit que Constantin, en conférant à l'Eglise la puissance, a « détruit le monde ». Et si l'on suit le développement de cette idée dans le *De Monarchia*, on arrive à la certitude qu'elle implique une doctrine historique parfaitement païenne : la domination universelle conçue comme héritage légitime de l'empire romain ! [2])

[1]) *Inferno*, chant XIX : « Ah ! Constantin, de combien de maux fut mère non ta conversion, mais cette donation que reçut de toi le premier Père (= Pape) enrichi ! »

[2]) Voir tout le deuxième livre du *De Monarchia*, mais notamment son ch. 3 dans lequel la « prédestination divine » du peuple romain à l'empire universel n'est aucunement déduite d'interprétations des prophètes, ni même de l'institution de saint Pierre, mais bien de l'arbre généalogique d'Enée et de Créuse ! Pour le Dante, c'est la race, non la religion, qui décide !

Comment est-il possible d'effleurer de si près l'idée essentielle qui est à la base de la puissance ecclésiastique de Rome, et de ne pas néanmoins la saisir ? Car c'est précisément l'Eglise qui est l'héritière effective de cet empire universel, et dès lors seulement qu'elle en a pris possession est née la *Civitas Dei*. Depuis longtemps saint Augustin avait démontré, avec une force de logique que l'on souhaiterait de rencontrer chez le Dante ou chez ses apologètes, que la puissance de l'Etat se fonde sur la puissance du péché ; mais que désormais, la mort du Christ ayant brisé la puissance du péché, il convenait que l'Etat se soumît à l'Eglise ou, en d'autres termes, que l'Eglise fût placée à la tête du gouvernement politique. Le pape, suivant la doctrine orthodoxe, est le représentant de Dieu, *vicarius Dei in terris* [1]) ; s'il n'était que le « vicaire » du Christ, ou le « successeur de Pierre », on pourrait à la rigueur concevoir sa fonction comme limitée exclusivement à la cure d'âmes, car le Christ a dit : mon royaume n'est PAS de ce monde ; mais qui pourrait s'arroger la moindre part d'autorité sur le représentant en ce monde de la divinité toute-puissante ? qui oserait nier que le temporel est soumis à Dieu aussi bien que l'éternel ? qui se permettrait de contester sa suprématie en n'importe quel domaine ? A supposer que le Dante ait été dans les questions de croyance théologique un catholique strictement orthodoxe, ne mettant pas en doute « l'infaillible ministère doctrinal de l'Eglise » [2]), cette adhésion intellectuelle au dogme est

[1]) *Concilium Tridentinum, decretum de reformatione*, chap. I.

[2]) Kraus (*Dante*, p. 703 et suiv.) paraît soutenir victorieusement cette thèse, mais il paraît aussi ne pas soupçonner du tout le peu de signification de cette orthodoxie formelle, et ne pas se douter, en outre, combien son propre point de vue est dangereux pour l'Eglise romaine. Je ne peux d'ailleurs m'empêcher de faire remarquer que la célèbre profession de foi du Dante (à la fin du chant XXIV du *Paradis*) se meut dans l'abstrait au point de nous déconcerter par sa sécheresse. Kraus considère comme la preuve définitive de l'orthodoxie du Dante un credo où le nom de Jésus-Christ n'est pas prononcé ! Ce qui me frappe au contraire, c'est que le Dante s'en tient aux éléments mythologiques les

d'assez mince importance; ce qui, par contre, nous importe extrêmement, c'est de savoir ce qu'un homme EST et DOIT ÊTRE, ce qu'un homme VEUT et DOIT VOULOIR, en vertu de sa nature et de toute la complexion de sa personnalité : or il est manifeste qu'en ce sens le Dante fut incité non seulement à invectiver avec véhémence la personne intangible du *pontifex maximus* et à flageller sans relâche tous les serviteurs de l'Eglise, mais encore à miner les fondements de la religion romaine.

Cet assaut, lui aussi, vint se briser contre les puissantes murailles de Rome, sans les ébranler, sans y laisser une trace de sa violence.

En considérant cette lutte du Nord et du Sud, c'est à dessein que j'ai insisté sur les aspects qu'elle revêt A L'INTÉRIEUR de l'Eglise catholique; et cela non seulement parce que j'ai déjà eu l'occasion d'en noter d'autres manifestations ou parce que celles-ci appartiennent historiquement et chronologiquement à l'époque suivante, mais parce qu'il me semble qu'on n'est pas d'ordinaire assez attentif à ce côté de la question, lequel précisément est d'une importance

---

plus généraux. Et si je repasse dans ma mémoire une série d'autres formules dantesques, l'impression qui s'en dégage est que le Dante (comme beaucoup de ses contemporains) mérite à peine le nom de chrétien. Le grand Dieu cosmique dans le ciel et l'Eglise romaine sur la terre : rien que d'intellectuel et de politique, ou de moral et d'abstrait. On sent ici une infinie nostalgie de religion, mais la religion même, ce ciel qui ne s'annonce PAS par des signes extérieurs, avait été dérobé à ce noble esprit dès le berceau. La grandeur poétique du Dante tient peut-être pour une bonne part à ce côté terrible et tragique du XIII^me^ siècle, le siècle d'Innocent III et de Thomas d'Aquin ! Il borne son espoir à la *luce intellettual* (*Par.* XXX) et son vrai Guide ce n'est ni Béatrice, ni saint Bernard, mais l'auteur de la *Summa theologiae*, qui cherchait à idéaliser et à éclairer de la pure lumière de la raison les ténèbres de cette époque hostile à toute science et à toute beauté. Thomas d'Aquin représente le complément rationaliste d'une religion matérialiste; le Dante se jeta dans ses bras. (Voir à ce sujet le livre très intéressant, qui naturellement défend une tout autre thèse, d'un catholique anglais, E. G. Gardner, *Dante's Ten Heavens*, 1898).

apitale pour l'intelligence du présent. La Réforme, plus ard, a fortifié l'Eglise romaine, car elle a eu cet effet de déta-her de Rome des éléments inassimilables, qui, sous les spèces de fils soumis mais néanmoins rebelles (à la manière e Charlemagne et du Dante), la mettaient bien davantage n péril que s'ils avaient été ses ennemis : éléments qui entra-aient à l'intérieur le développement logique de l'idéal omain et qui, à l'extérieur, ne pouvaient que peu ou point ıi profiter. Un Charlemagne avec un Dante pour chancelier de Empire eût indubitablement mené l'Eglise à sa perte : un uther lui rend le service de l'éclairer si bien sur elle-même ue le Concile de Trente marque pour elle l'aurore d'un jour ouveau.

Instincts de race en matière de religion

Je ne reviendrai pas ici sur les différences de race que j'ai éjà soulignées, encore qu'elles constituent proprement le ond de la lutte du Nord et du Sud; ce qui est évident se asse de démonstration. Je ne saurais pourtant arrêter ce ref examen du rôle que joue le « Nord » dans la lutte reli-ieuse, et considérer le rôle qui appartient à « Rome », sans rier le lecteur de consulter n'importe quel bon ouvrage 'histoire [1]) par où il apprendra combien sont profondé-ıent enracinées dans le caractère des peuples germaniques ertaines convictions primordiales. Il se rendra compte, en ıême temps, que si « la force germanique a décidé de la vic-oire du christianisme » — comme l'affirme Jakob Grimm [2]) t comme il peut avoir raison de l'affirmer — ce christia-isme se distingue essentiellement, dans sa conception même, e celui du chaos ethnique. Il s'agit ici, en quelque sorte, 'une différence dans les circonvolutions du cerveau [3]) : tout e que l'on y dépose doit fatalement s'y plier et s'y ajuster.)e même qu'un canot, confié à l'élément en apparence uni-orme de l'océan, dérive dans des directions fort divergentes

[1]) Par exemple le premier des sept volumes composant la *Deutsche 'eschichte* de Lamprecht.

[2]) *Geschichte der deutschen Sprache*, 2e éd. p. IV et p. 550.

[3]) Voir ch. V, à la fin de la rubrique « Messianisme ».

selon que l'entraîne tel ou tel courant, de même une idée su dans des têtes différentes des voies différentes, pour about à des provinces de l'esprit qui n'ont presque plus rien c commun entre elles. Quelle portée infinie revêt, par exen ple, chez les anciens Germains, la croyance à « un desti universel, irrévocable, prédéterminé et prédéterminant » ! En ce seul « pli du cerveau », qui est commun à tous l Indo-Européens, réside déjà — avec peut-être la source d mainte superstition — la garantie d'un riche développemer dans les directions les plus variées et selon des voies exact ment définies. Dans la direction de l'idéalisme, la croyanc à un destin conduira, avec la nécessité d'une loi naturell à une religion de la grâce; dans la direction de l'empirism à une science strictement inductive. Car la science rigoure sement expérimentale n'est pas, comme on le prétend sou vent, une ennemie-née de toute religion, encore moins d l'enseignement du Christ; elle se fût excellemment accord avec Origène, comme nous l'avons vu, et je montrerai dar mon dernier chapitre que le mécanisme et l'idéalisme sor deux frères jumeaux; mais la science ne peut exister sans l conception d'une nécessité ininterrompue, et voilà pourquo comme en convient même Renan, « les religions sémitique monothéistes sont au fond ennemies de la science phys que »[2]). Or le christianisme développé sous l'influenc romaine postule, ainsi que fait le judaïsme, comme dogm fondamental l'arbitraire créateur illimité; de là l'antago nisme de l'Eglise et de la science, et leur lutte sans fin; ce antagonisme n'existait pas chez les Hindous, il a été artif ciellement imposé aux Germains. Un autre trait égalemen significatif des anciens Germains, c'est que pour eux — exac tement comme pour les Grecs et les Hindous — la questio morale ne culminait pas dans celle du bien et du mal[3])

[1]) Grimm : *op. cit.*, 2e éd., I, 191. Se reporter aussi à mon expos ch. III, sous la rubrique : « La volonté chez les Sémites ».

[2]) *Origines du Christianisme* VII, 638.

[3]) Lamprecht : *op. cit.* p. 139. Lamprecht lui-même, comme l

e là devait dériver, avec la même nécessité, une religion de
a foi par opposition à une religion des œuvres, c'est-à-dire
'idéalisme en opposition au matérialisme, la conversion
norale intérieure en opposition au légalisme judaïque et
u trafic romain des indulgences. Nous tenons ici, d'ailleurs,
n précieux exemple de l'importance qu'il faut attribuer
u simple fait de la DIRECTION, de l'orientation dans l'es-
pace spirituel. Ainsi personne au monde n'a jamais enseigné
qu'une vie pouvait être bonne sans bonnes œuvres [1]) et —
inversement — c'est un postulat implicite du judaïsme et
une proposition formelle de la religion romaine que les
bonnes œuvres sans la foi sont vaines : donc, prise en elle-
même, chacune des deux intuitions est également noble et
morale; mais selon qu'on met l'accent sur l'une ou sur l'au-
tre, on aboutit à placer l'essence de la religion dans la trans-
formation intérieure de l'homme, dans sa mentalité et sa
conscience, dans toute sa façon de penser et de sentir, ou
bien au contraire voici apparaître les observances extérieu-

---

plupart de nos contemporains, ne pressent pas la signification de ce phénomène (signification que j'essayerai de préciser au ch. IX). Il l'explique ainsi : « l'individualisme moral sommeillait encore » !

[1]) Il est incroyable qu'aujourd'hui encore, même dans des ouvrages romains scientifiques (voir par exemple Brück : *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 6e éd., p. 586), on représente Luther comme ayant enseigné qu'à condition de croire chacun pouvait pécher tout à son aise — pécher, selon la formule, pour que la grâce abonde ! La citation suivante suffira pour réfuter cette criminelle sottise : « Or comme il faut qu'il y ait des arbres avant qu'il y ait des fruits, et de même que ce ne sont pas les fruits qui font les arbres bons ou mauvais, mais que ce sont les arbres qui font les fruits, de même aussi il faut que l'homme soit d'abord en sa personne pieux ou mauvais avant de faire des œuvres bonnes ou mauvaises. Et ce ne sont pas ces œuvres qui le font bon ou mauvais, mais c'est lui qui fait de bonnes ou de mauvaises œuvres. Nous voyons un exemple de cela dans tous les métiers : ce n'est pas une bonne ou une mauvaise maison qui fait un bon ou un mauvais charpentier, mais c'est un bon ou un mauvais charpentier qui fait une bonne ou une mauvaise maison; ce n'est pas l'œuvre qui fait le maître selon ce qu'elle est : mais tel qu'est le maître, ainsi aussi est son œuvre » (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*).

res, le salut opéré du dehors, la comptabilité des bonnes e des mauvaises actions, l'évaluation de la moralité conçue comme un capital à administrer [1]). Entre beaucoup d'indices non moins instructifs je signalerai encore l'impossibilité de faire entrer dans la tête des anciens Germains la notion du « Diable »; Ulfilas traduisit Mammon par « abondance de bétail », mais il dut renoncer à traduire Beelzebub et Satan [2]). Les heureuses gens ! Et quelle matière à réflexion quand on se reporte par comparaison à la religion juive de la crainte, et à la perpétuelle évocation du diable et de l'enfer par le Basque Loyola ! [3]) On pourrait s'appuyer, de plus,

[1]) Chez les Israélites, dès les temps les plus anciens, l'« idée du bien et du mal se ramenait toute à un tarif pécuniaire » (R. Smith : *Prophets of Israel*, p. 105), d'où ces plaintes d'Osée : « Les prêtres se repaissent des sacrifices expiatoires de mon peuple, ils sont AVIDES de ses péchés » (IV, 8). Je me rappelle avoir, en Italie, menacé des remords de sa propre conscience un homme infidèle à sa parole. « Eh ! quoi, mon bon monsieur, répliqua-t-il, ce n'était qu'un tout petit mensonge ; sept ans de purgatoire — cela me coûtera dix sous ! » Je pensais qu'il se moquait de moi et quelque temps après, rencontrant deux Franciscains de ma connaissance, je leur demandai comment le ciel punissait un « tout petit mensonge ». « Sept ans de purgatoire ! » répondirent d'une seule voix les deux vénérables religieux. — Il est intéressant de voir, au VI^me^ siècle déjà, les Visigoths s'élever contre « les abus du système des pénitences grâce auxquels on pèche tout à son aise, quitte à réclamer des prêtres l'absolution toujours de nouveau » (Hefele : *op. cit.* III, 51) : symptômes — une fois de plus — de la lutte des Germains contre une religion à laquelle ils sont intérieurement réfractaires. — On trouvera dans Gibbon (*Roman Empire*, ch. LVIII) des détails sur le trafic des indulgences, évaluées en argent ou en coups de verge, tel qu'il existait peu avant la première Croisade.

[2]) Lamprecht : *op. cit.*, p. 359.

[3]) Voir ch. III sous la rubrique : « Le Christ dans son opposition au judaïsme », et ch. VI, au sous-titre : « Ignace de Loyola ». Ce *timor servilis* est demeuré le ressort de toute la religion dans l'Ordre fondé par Loyola. Parkman (*Die Jesuiten in Nord-Amerika*, p. 148) cite une lettre, très intéressante à ce point de vue, d'un Jésuite canadien qui commande des images pour sa jeune communauté; la liste comprend un Christ, une Ame Bienheureuse, quelques Saintes Vierges, et tout un assortiment d'Ames damnées ! En lisant ce document, on songe à l'anecdote racontée

sur des données intéressantes dans l'ordre purement historique, le fait par exemple que les Germains ne possédaient pas de caste professionnelle de prêtres et qu'en conséquence toute théocratie leur était étrangère — ce qui d'ailleurs, comme l'indique Wietersheim, a beaucoup facilité la pénétration parmi eux du christianisme [1]). Mais j'abandonne aux soins du lecteur cette enquête sur les tendances religieuses innées, afin de me réserver la place nécessaire pour considérer la troisième des grandes puissances en lutte et compléter ce que j'ai déjà dit de Rome en parlant de l'Orient et du Nord.

La force de Rome résidait avant tout — et réside encore — dans la survivance de l'idée romaine et même, originairement, dans la continuation effective du pouvoir impérial. C'est un empereur païen, nous l'avons vu [2]), qui le premier vida un différend entre chrétiens en désignant l'évêque de Rome comme arbitre de suprême instance; et le véritable fondateur du christianisme romain comme puissance universelle, ce n'est pas tel pape, tel Père de l'Eglise ou tel Concile, c'est l'empereur Théodose. C'est Théodose qui de sa propre autorité décréta, par l'édit du 10 janvier 381, que toute secte hors celle élevée par lui au rang de religion d'Etat était interdite, et qui confisqua au profit de Rome toutes les Eglises; c'est lui qui créa la fonction d'un « Inquisiteur de l'Empire » et institua la peine de mort contre toute infraction à l'orthodoxie établie par lui. Le caractère purement « impérial », et nullement religieux ou même apostolique, de toute la conception de Théodose apparaît avec évidence à ce seul fait que l'hérésie et le paganisme furent désignés

Rom

par Tylor dans ses *Commencements de la culture* (II, 337 de l'éd. allemande). Un missionnaire, discutant avec un chef d'Indiens, lui disait « Mon Dieu est bon, mais il punit les impies »; à quoi l'Indien repartit « Mon Dieu est bon aussi, mais il ne punit personne, il se contente de faire du bien à tous. »

[1]) *Völkerwanderung*, 2e éd., II, 55.

[2]) Aurélien, en 272.

juridiquement comme CRIMES DE LÈSE-MAJESTÉ [1]). On ne peut apprécier la signification d'un tel ordre de choses que si l'on se reporte en arrière, fût-ce de deux siècles seulement, alors qu'un homme aussi ardent que Tertullien réclame la tolérance générale parce qu'il estime que chacun doit servir Dieu selon sa conviction propre; ou alors que Clément d'Alexandrie (150 ans avant Théodose) emploie encore le mot « hairesis » dans son ancienne acception, pour désigner une certaine école en opposition à d'autres, sans que s'attache à ce terme la moindre idée de blâme [2]). L'hérésie envisagée comme crime est donc bien un héritage du système impérial romain; la notion n'en surgit que du jour où les empereurs furent devenus chrétiens et elle repose, je le répète, non pas sur quelque postulat religieux, mais sur l'idée qu'il y a offense à la majesté dans le fait de croire autrement que l'empereur. Ce prestige impérial passa plus tard au *pontifex maximus*.

J'ai déjà insisté dans une autre partie de cet ouvrage — et j'y renvoie le lecteur [3]) — sur la force inhérente à la vraie idée romaine de l'Etat, telle que nous la présente en son histoire le peuple incomparable, trop tôt disparu; et j'ai indiqué aussi les profondes modifications qui finirent par transformer cette idée en son contraire dès que son créateur, le peuple authentique des Romains, eut cessé d'exister. Le monde était accoutumé à recevoir de Rome ses lois et à ne les recevoir que d'elle; il y était si accoutumé que même l'empire byzantin séparé continua de s'appeler

[1]) Je nomme Théodose parce qu'avec la volonté il possède aussi la puissance de réaliser; en fait, c'est son prédécesseur Gratien qui institua le premier la notion d'orthodoxie, n'y voyant d'ailleurs, lui aussi, qu'une affaire d'ordre politique : quiconque n'était pas orthodoxe perdait ses droits de citoyen.

[2]) Tertullien : *Ad. Scap.* 2; Clément : *Stromata* 7, 15 (tous deux d'après Hatch : *op. cit.* p. 329).

[3]) Ch. II, notamment sous la rubrique : « La Rome impériale », y compris la page précédente, qui l'introduit.

romain ». Rome et gouverner étaient devenus des expres-
ons synonymes. Pour les hommes du chaos ethnique,
ome, ne l'oublions pas, formait le seul élément de cohé-
on, le seul principe d'organisation, le seul talisman contre
s Barbares envahissants. Le monde n'est pas gouverné
ıe par des intérêts (comme l'enseignent tant de récents
storiens), mais aussi et surtout par des idées, et cela même
ırès que ces idées se sont évaporées en mots : aussi voyons-
ous la Rome orpheline et destituée d'empereur conserver
anmoins un prestige tel qu'aucune autre ville d'Europe ne
lui pourra disputer. De tout temps Rome avait été pour
s Romains « la ville sacrée »; si elle porte encore aujour-
hui ce nom, il faut reconnaître, sous l'apparence d'un usage
rétien, l'héritage du paganisme : car c'est pour les anciens
omains précisément que la patrie et la famille constituaient
o l'ai marqué ailleurs [1]) les choses saintes de la vie. Désor-
ais, il est vrai, il n'y avait plus de Romains; mais Rome
meurait la ville sainte. Bientôt il n'y eut plus non plus
empereur romain (sauf de nom), mais un fragment de la
issance romaine subsistait : le *pontifex maximus*. Ici aussi
uelque chose s'était passé qui n'avait, originairement,
ucun rapport avec la religion chrétienne. Dans les temps
ıciens, antérieurs au christianisme, la complète subordi-
ation du clergé au pouvoir civil était un principe fonda-
ental de l'Etat romain; on honorait les prêtres, mais sans
ur accorder aucune influence sur la vie publique; c'est seu-
ment dans les questions de conscience qu'ils possédaient
ne juridiction, en ce sens que si un individu s'accusait
i-même auprès d'eux (confession !) ils pouvaient lui impo-
r une peine en expiation de sa faute (pénitence !) ou éven
ellement l'exclure du culte public et même le frapper de
nathème divin (excommunication !). Mais lorsque l'em-
reur eut réuni entre ses mains toutes les charges de la
publique, on s'habitua de plus en plus à considérer le

[1]) Se reporter ch. II à la fin de la rubrique : « Idéals romains ».

pontificat comme sa plus haute dignité, d'où résulta que l notion de *Pontifex* prit peu à peu une signification qu'el n'avait jamais eue auparavant. *Caesar* était un éponyme, no un titre; *pontifex maximus*, au contraire, désignait la fon tion qui passait désormais pour la plus haute (et qui ava été, de tout temps, la seule fonction à vie); en tant que *po tifex* l'empereur s'attestait « majesté sacrée » et devant « représentant du divin sur la terre » [1]) chacun se deva incliner en marque d'adoration — état de choses auquel rie ne fut changé tout d'abord par le passage des empereu au christianisme. Mais il faut tenir compte d'un autre poi encore. A ce *pontifex maximus* païen (et cela égalemer dès la plus haute antiquité) s'attachait une seconde co ception très importante : celle d'un pouvoir illimité; sa grande influence en dehors de sa sphère, il était par rappo au clergé le chef absolu; c'étaient les prêtres qui le cho sissaient, mais ils se donnaient en l'élisant un dictateur à vi lui seul nommait les *pontifices* (les évêques, comme no dirions aujourd'hui), lui seul possédait le droit de tranch en dernière instance toutes les questions concernant la rel gion [2]). Si donc l'empereur s'était arrogé la fonction d *pontifex maximus*, c'est à plus juste titre encore qu'ult rieurement le *pontifex maximus* du christianisme put considérer comme *Caesar et Imperator* [3]), puisque entre tem il était devenu effectivement le chef suprême réunissa l'Europe entière sous son autorité.

Voilà le « Siège » — cette *sella* fameuse depuis les tem

[1]) Nous avons déjà vu plus haut que cette formule, datant des pl anciens âges païens, fut adoptée par le concile de Trente qui l'appliq au pape chrétien.

[2]) Tout ceci d'après Mommsen : *Römisches Staatsrecht*, en uti sant aussi Esmarch : *Römische Rechtsgeschichte*. Pour nous apprend combien était grande l'autorité du *pontifex maximus* dans l'ancie Rome, il suffit de ce passage de Cicéron (*De nat. Deorum* lib. III, c. qui dit qu'en toutes questions concernant la religion il interroge u quement le *pontifex maximus* et se règle sur sa sentence.

[3]) J'ai rappelé il y a quelques pages la formule de Boniface VIII.

lointains de Numa — qu'occupa l'évêque chrétien dans la Rome veuve d'empereurs; voilà l'héritage riche en prestige, en influence, en privilèges, et cimenté par l'action de dix siècles, qu'il recueillit. Le pauvre apôtre Pierre n'y est en vérité que pour peu de choses ! [1])

Rome possédait ainsi, à défaut de culture et de caractère national, les avantages inappréciables d'une organisation solide et d'une tradition consacrée par le temps. On ne saurait exagérer l'influence de la FORME dans les choses humaines. Un acte en apparence insignifiant, telle par exemple l'imposition des mains pour garantir la continuité matérielle, visible, historique, est d'un effet si direct sur l'imagination qu'il pèse davantage auprès des masses que les plus profondes spéculations et les plus saints exemples de vie : car c'est là une leçon apprise à l'école des anciens Romains, c'est un héritage de l'époque romaine préchrétienne. Les anciens Romains — médiocres inventeurs à d'autres égards — excellaient dans la mise en scène dramatique d'actions symboliques solennelles [2]); les nouveaux Romains gardèrent cette tradition. Le christianisme jeune trouva donc ici, et ici seulement, une forme déjà existante, une tradition déjà fixée, une expérience politique déjà exercée, grâce auxquelles il lui fut possible de revêtir lui-même, comme par cristallisation, un type défini, arrêté et durable. Et il ne trouva pas que l'idée politique, il trouva les hommes accoutumés à la mettre en œuvre ! Tertullien par exemple, qui porta le premier coup mortel au christianisme hellénique

[1]) Un témoin non suspect, le prof. catholique romain F. X. Kraus, historien de l'Eglise, ne fait pas de difficulté pour admettre que les papes montèrent effectivement sur le trône impérial romain et qu'ils fondèrent là-dessus leurs prétentions au pouvoir. Dans le supplément scientifique de l'*Allgemeine Zeitung* de Munich, Kraus écrit (1er fév. 1900, N° 26, p. 5) : « Peu après que les Césars eurent disparu des palais du Palatin, les papes s'y installèrent de façon à occuper insensiblement aux yeux du peuple la place des empereurs. »

[2]) Voir ch. II, sous la rubrique : « Droit romain », ce qui est dit notamment de la « plastique » du Droit.

librement spéculatif en remplaçant dans l'Eglise le grec par le latin (c'est-à-dire par une langue qui ne s'accommode ni de métaphysique, ni de mystique, et dans laquelle les épîtres de Paul apparaissent dépouillées de leur sens profond), Tertullien était un avocat, et c'est lui qui imprima « à la dogmatique occidentale sa tendance juridique », d'une part en accentuant dans les conceptions religieuses tout élément propre à évoquer l'idée d'une justice matériellement administrée, d'autre part en introduisant des notions de couleur juridique, adaptées à la vie pratique du monde latin, dans les représentations chrétiennes de Dieu, des « deux substances » du Christ, de la liberté de l'homme (envisagé comme un « accusé ») etc. [1]). A côté de cette influence exercée par des hommes d'expérience pratique sur la théorie, il y eut leur action organisatrice. Ambroise, par exemple, le bras droit de Théodose, était un fonctionnaire civil qui fut fait évêque avant d'avoir même été baptisé ! Il raconte avec une louable franchise comment on vint « l'arracher à son tribunal » parce que l'empereur voulait l'employer ailleurs — savoir dans l'Eglise — à la grande œuvre d'organisation, et comment il se trouva ainsi dans la pénible obligation d'initier les autres à la religion chrétienne avant d'en être lui-même très bien informé [2]). C'est par de tels hommes que furent posées les bases de l'Eglise chrétienne et non par les successeurs de Pierre à Rome, dont les noms pendant les premiers siècles sont à peine connus. Une disposition de Constantin appliquée à l'ancienne institution romaine du *receptum arbitrii* (tribunal d'arbitrage) accrut considérablement l'influence des évêques : d'après elle, une fois l'évêque ayant arbitré, son jugement acquérait force de loi sans recours possible à une instance supérieure ; or, en beaucoup de cas, c'était pour les chrétiens un devoir religieux que

[1]) Cf. Harnack : *op. cit.*, p. 103. Touchant l'action infailliblement paralysante de la langue latine sur toute spéculation et toute science, voir les remarques de Goethe dans sa *Geschichte der Farbenlehre*.

[2]) Cf. le début du *De officiis ministrorum*.

de s'adresser à l'évêque, et celui-ci devenait par conséquent leur juge suprême même en matière temporelle [1]). C'est à ces mêmes origines purement politiques, aucunement religieuses, qu'il faut faire remonter l'idée imposante d'une stricte uniformité dans la foi et dans le culte. Un Etat doit évidemment posséder une constitution unique, applicable sans exception et logiquement élaborée; les individus dans l'Etat ne peuvent pas s'ériger en juges selon leur bon plaisir, ils doivent bon gré mal gré se soumettre à la loi. Or ces docteurs de l'Eglise sortis du barreau et ces évêques versés dans le droit comprenaient très bien cela, et ils en firent une norme aussi dans le domaine religieux. L'étroite connexité entre l'Eglise romaine et le Droit romain trouve son expression visible dans le fait que, durant des siècles, cette Eglise demeura sous la juridiction de ce Droit, et que tous les prêtres de tous les pays furent considérés *eo ipso* comme ROMAINS, jouissant de tous les privilèges attachés à cette situation [2]). Quant à la conversion du monde européen à ce christianisme politique et juridique, elle ne fut point l'effet, comme on le prétend souvent, d'un miracle divin, mais elle s'opéra par la voie très prosaïque de la contrainte. Déjà le pieux Eusèbe (qui vivait longtemps avant Théodose) déplore « l'inexprimable hypocrisie et dissimulation des soi-disant chrétiens »; une fois le christianisme devenu religion officielle de l'Empire, on n'eut plus même besoin de feindre : on était chrétien comme on paie ses impôts, et « chrétien romain » parce qu'il faut rendre à César ce qui est à César; la religion était désormais, tout comme le sol, propriété de l'empereur.

Le christianisme comme religion universelle obligatoire n'est donc pas une idée religieuse, mais — ainsi que l'attes-

[1]) Cela non plus n'était pas une invention nouvelle et chrétienne; de tous temps il y avait eu à Rome, par opposition au *jus civile*, un *jus pontificium*. Seulement le bon sens du libre peuple romain ne lui avait jamais permis d'acquérir une influence pratique (voir Mommsen : *op. cit.*, p. 95).

[2]) Savigny : *Römisches Recht im Mittelalter*. Tome I, ch. III.

tent d'irrécusables preuves — une idée impériale romaine. Quand l'Imperium terrestre eut décliné, puis enfin disparu, cette idée demeura; et dès lors il fallut que la religion décrétée par les empereurs fournît le ciment indispensable à un monde en train de se disloquer. Ce fut un bienfait pour tous les hommes, et voilà pourquoi les plus sensés d'entre eux ne cessèrent de graviter vers Rome, certains qu'en elle seule ils trouveraient non pas simplement l'enthousiasme religieux, mais une organisation pratique déjà établie qui s'étendait infatigablement dans tous les sens, qui s'appliquait à réprimer par tous les moyens toute opposition, qui possédait la connaissance des hommes, l'habileté diplomatique et avant tout un axe central inébranlable — n'excluant pas le mouvement, mais garantissant la permanence — bref, l'absolue primauté de Rome, c'est-à-dire du *pontifex maximus*. Voilà en quoi résidait d'abord essentiellement la force du christianisme romain, tant vis-à-vis de l'Orient que vis-à-vis du Nord; mais il y faut ajouter que Rome, située au centre géographique du chaos ethnique, et de plus animée d'un esprit presque exclusivement mondain et politique, connaissait exactement le caractère et les besoins de la population de métis à qui elle avait affaire, et que nul instinct national profondément enraciné, nul postulat de conscience national (si je puis ainsi parler) ne l'empêchait de se montrer accueillante aux exigences les plus diverses : moyennant cette condition que sa suprématie fût reconnue sans restriction aucune et préservée de toute atteinte. Ainsi Rome ne fut pas seulement l'unique puissance ecclésiastique fortement constituée du premier millénaire chrétien; elle fut aussi la plus élastique. Rien de plus opiniâtre et de plus irréductible que le fanatique religieux : en religion, l'enthousiasme même le plus noble s'accommode difficilement d'une conception divergente. Rome, par contre, se montra stricte et, quand elle le jugeait nécessaire, cruelle, mais elle ne se montra jamais réellement fanatique, au moins pas dans les questions religieuses et durant les premiers siècles. Les papes

aient si tolérants, si soucieux d'aplanir les différends et de ndre l'Eglise acceptable aux esprits de toute nuance, que elques-uns d'entre eux, qui avaient depuis longtemps ndu leur âme à Dieu, durent être excommuniés dans la mbe au nom de l'unité de doctrine ! [1]) Saint Augustin eut en du mal avec le pape Zosime, lequel n'attribuait pas au gme du *peccatum originale* assez d'importance pour vouir provoquer à son sujet une lutte dangereuse avec les élagiens, d'autant que ceux-ci n'étaient nullement antimains de sentiments et qu'ils reconnaissaient même au ape plus de droits que leurs adversaires [2]). Et si l'on suit s ce moment-là l'histoire de l'Eglise jusqu'à la grande disute sur la grâce, qui éclate au XVII^me^ siècle entre Jésuites Dominicains (c'est au fond la même dispute qu'auparant, sauf que l'on y prend la question par l'autre bout et l'il y manque cette fois la présence d'un Augustin pour rrer la voie au matérialisme), si l'on constate que le pape fforça de terminer le conflit en déclarant « qu'il tolérait s deux systèmes (!) et interdisait à leurs partisans spectifs de s'accuser mutuellement d'hérésie » [3]), si l'on it se multiplier les exemples de ce genre à mesure que n étudie avec plus d'attention les phases de ce long développement, on se rendra compte que Rome n'abandonna mais un iota de ses prétentions à la puissance, mais qu'en hors de cela elle fut plus tolérante qu'aucune autre organisation ecclésiastique. Il fallut l'apparition dans son sein individualités religieuses trop ardentes, notamment de s nombreux « protestants » de l'intérieur, et, d'autre part, violente opposition qu'elle rencontra au dehors, pour bliger l'Eglise romaine à adopter peu à peu une tendance gmatique toujours plus déterminée et plus exclusive,

[1]) Ce fait est prouvé du moins en ce qui concerne Honorius (voir efele, Döllinger, etc.).

[2]) Voir Hefele : *Konziliengeschichte*, 2^e^ éd., II, 114 et sq., 120 et sq.

[3]) Brück : *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 6^e^ éd., p. 744 (ouvrage un catholique romain orthodoxe).

jusqu'à ce qu'enfin un *pontifex maximus* inconsidéré du di neuvième siècle déclarât la guerre, dans son *Syllabus*, à l'e semble de la culture européenne [1]). La papauté, jadis, éta plus sage; le grand Grégoire se plaint amèrement des thé logiens qui se tourmentent, eux et les autres, au sujet de nature de Dieu et de quantités de « choses incompréhens bles », quand il y a tant de tâches pratiques et bienfaisant qui les requièrent. Nul doute que Rome eût été fort ai qu'il n'existât pas de théologiens du tout. Comme Herder remarque très justement : « Une croix, une image de Mar avec l'enfant, une messe, un rosaire contribuaient plus ef cacement à son objet que ne l'eussent fait beaucoup de su tiles spéculations » [2]).

Il va de soi que cette laxité doctrinale allait de pa avec une franche mondanité. Et cela aussi était un éléme de force. Le Grec creusait et « sublimait » trop; le Germai naturellement religieux, prenait les choses trop au sérieu Rome, elle, ne s'écarta jamais de ce juste milieu qui est voie d'or chère à l'immense majorité des hommes. On n'a qu lire les œuvres d'Origène (comme type des aspirations chr tiennes de l'Orient), puis, en manière de contraste bien tra ché, l'écrit de Luther *Von der Freiheit eines Christenmensch* (comme résumé de ce que le Nord entendait par religion pour apercevoir à quel point l'une et l'autre intuition po vait peu convenir aux hommes du chaos ethnique, et nc

---

[1]) Comme cette opinion sur le Syllabus a rencontré des contradi teurs, je rappelle ici le texte du § 80 de ce document : *Si quis dixi Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cu recenti civilitate sese reconciliare et componere; anathema sit.* « Anathèn à qui dira : le Pontife romain peut et doit se réconcilier et transig avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. » C'est là dernier paragraphe du « Résumé des principales erreurs de notre temp par Pie IX, et il ressort de tout ce qui le précède. Comme on l'a dit av raison, quand le pape voudrait « se réconcilier, etc. » il ne le pourra qu'en commençant par déchirer le Syllabus, œuvre du pape infaillib Cruelle énigme !

[2]) *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, XIX, I. 1.

seulement à eux, mais à quiconque était infecté en quelque mesure du poison des *promiscua connubia*. Un Luther présuppose des hommes qui trouvent en eux-mêmes un ferme point d'appui, des hommes capables de lutter intérieurement comme il a lutté lui-même; un Origène se meut sur ces sommets de la connaissance où les Hindous se sentaient chez eux, mais où les habitants de l'empire romain, sans en excepter un saint Augustin, devaient forcément être pris de vertige [1]). Rome, en revanche, ainsi que je le remarquais tout à l'heure, Rome comprenait à merveille le caractère et les besoins de ces populations bigarrées qui allaient être pendant des siècles les dépositaires et les intermédiaires de la civilisation et de la culture. Elle n'exigeait de ses adhérents ni grandeur de caractère ni indépendance de pensée : de cela précisément l'Eglise les déchargeait; toutes capacités,

[1]) Saint Jérôme déjà reprochait à saint Augustin de ne pas entendre la pensée grecque. Pour apprendre combien cela est vrai de toute l'Eglise romaine, il faut lire dans Hefele : *Konziliengeschichte*, t. II, p. 255 et sq., l'édit de l'empereur Justinien contre Origène et les quinze motifs d'anathème énoncés par le synode constantinopolitain de l'an 543. Ce que ces gens ont omis d'apercevoir dans l'œuvre qu'ils condamnaient est aussi instructif, pour nous renseigner sur leur mentalité, que ce qui leur a paru mériter l'anathème. Ainsi ils ne remarquèrent pas qu'Origène considérait le péché originel comme antérieur à ce qu'on appelle la chute, et c'est là cependant — j'y ai insisté — le point central de sa religion profondément antiromaine. En revanche, ils virent une abomination sans pareille dans le fait que ce clair génie hellénique tenait pour chose naturelle et allant de soi la pluralité des mondes habités, et enseignait que la terre avait dû se former peu à peu au cours d'un long processus de développement. Mais ce qu'ils estimaient le plus effroyable, c'est qu'il célébrât la destruction du corps dans la mort comme une délivrance (ces hommes du chaos ethnique dirigé par Rome ne pouvaient concevoir l'immortalité autrement que comme une éternelle survie de leur misérable corps !) etc., etc. Nombre de papes — tel Célestin, qui écrasa Nestorius — ne comprenaient pas un mot de grec et ne possédaient au reste qu'une culture rudimentaire, ce qui ne saurait nous étonner quand nous apprenons par Hefele qu'une bonne partie des évêques qui fondèrent le dogme chrétien à la majorité des suffrages ne savaient ni lire ni écrire, ni même signer de leur propre nom...

tout enthousiame y pouvaient, il est vrai, trouver place — sous la seule condition de l'obéissance : mais les hommes ardents et doués ne fournirent jamais que des troupes auxiliaires, car c'est sur la grande masse que l'objectif de Rome demeurait immuablement dirigé et c'est pour elle que la religion fut transférée du cœur et de l'esprit dans l'Eglise visible, à ce point de devenir accessible à chacun, intelligible à chacun, tangible à chacun[1]). Jamais institution ne posséda une connaissance plus admirable de la nature humaine moyenne que cette Eglise qui se mit si tôt et si opportunément en devoir de s'organiser autour du centre donné par le *pontifex romanus* des Romains. Aux Juifs elle emprunta la hiérocratie, l'intolérance, le matérialisme historique — mais en se gardant bien d'y joindre les commandements moraux implacablement rigoureux et l'auguste simplicité du judaïsme hostile à toute superstition (sans quoi elle eût effarouché le peuple, qui est toujours plus superstitieux que religieux); le sérieux germanique lui fut le bienvenu, voire l'extase mystique — mais elle prit soin qu'une conception trop intérieure de la religion ne rendît pas le chemin du salut épineux aux âmes faibles, et que les envolées mystiques n'allassent pas jusqu'à émanciper le rêveur de la tutelle du culte; elle ne repoussa pas précisément les spéculations mythiques des Hellènes, car elle comprit leur valeur pour l'imagination — mais elle dépouilla le mythe de cette plasticité qui le rend inépuisable à la pensée, et de cette faculté d'incessant développement qui le fait éternellement révolutionnaire, pour le figer dans une immobilité permanente, telle une idole offerte à l'adoration. En revanche, elle accueillit de la meilleure grâce du monde les cérémonies et en particulier les sacrements de ce chaos ethnique épris de pompe et qui cherchait

[1]) L'ardente Eglise d'Afrique avait précédé Rome dans cette voie comme en plusieurs autres; elle avait inséré ces mots dans sa profession de foi : « Je crois au pardon des péchés, à la résurrection de la chair et à la vie éternelle PAR LA SAINTE ÉGLISE » (voir Harnack : *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, 27e éd., p. 9).

sa religion dans la magie. C'est là que Rome est proprement dans son élément; c'est là l'unique contribution authentique et spontanée de l'Imperium, donc de Rome, à l'édification du christianisme; et voilà comment, au mépris des saints hommes qui ne se lassaient pas d'annoncer et de montrer dans le christianisme le contraire du paganisme, la grande masse put passer d'une religion à l'autre sans trop remarquer entre elles de différence : elle retrouvait en effet, dans la nouvelle, le clergé somptueusement vêtu, les processions, les images, les sanctuaires locaux miraculeux, la transsubstantiation mystique de la chair sacrifiée, la communication matérielle de l'immortalité, la confession, le pardon des péchés, les indulgences — toutes choses auxquelles elle était habituée depuis longtemps.

La victoi du chao ethniqu

Sur cette accession avérée, et même triomphale, de l'esprit du chaos ethnique dans le christianisme, il faut que j'ajoute pour finir quelques mots d'éclaircissement. Elle lui conféra une nuance particulière qui est restée jusqu'à ce jour plus ou moins dominante dans toutes les confessions, y compris celles qui se sont détachées de Rome. D'autre part, ce processus de pénétration trouve sa conclusion — au moins extérieure et formelle — précisément à la fin de la période qui nous occupe ici : la proclamation du dogme de la transsubstantiation, en l'an 1215, marque le terme d'un développement de mille ans dans cette direction [1]).

Par le seul fait qu'il avait été rattaché à la religion extérieure de saint Paul (en opposition à sa religion intérieure), le christianisme devait déjà, et nécessairement, s'accommoder d'une conception du sacrifice expiatoire analogue à la conception juive; mais précisément le Juif ne s'atteste nulle part plus digne de notre sincère admiration que dans sa lutte

[1]) L'achèvement formel définitif eut lieu quelques années plus tard, premièrement par l'introduction de l'adoration obligatoire de l'hostie en 1264, secondement par l'institution de la Fête-Dieu en 1311 pour célébrer la transformation miraculeuse de l'hostie en corps de Dieu.

incessante contre la superstition et la magie; sa religion est bien une manière de matérialisme, mais, comme je l'ai montré dans un précédent chapitre, un matérialisme ABSTRAIT, non pas concret [1]). Par contre un matérialisme tout à fait concret, encore que nuancé de mysticisme, se répandit comme une peste à travers tout l'empire romain, avant la fin du IIme siècle de notre ère. On a pu démontrer que cette soudaine éruption de vieilles idées et pratiques superstitieuses eut son point de départ chez des Sémites, savoir chez ceux d'entre eux qui n'obéissaient pas à la bienfaisante loi de Iahveh [2]); d'ailleurs les prophètes juifs eux-mêmes avaient eu assez de peine à extirper la croyance, toujours renaissante dans le sein de leur peuple, aux effets magiques de la chair sacrifiée [3]), et c'est justement cette croyance, si en faveur chez des matérialistes-nés, qui se propagea de contrée en contrée dans toute l'étendue du chaos ethnique fortement sémitisé. C'est la vie éternelle que réclamaient ces hommes misérables — conscients peut-être du peu d'éternité qu'enfermait leur propre existence. C'est la vie éternelle que leur promettaient les prêtres des mystères nouvellement reconstitués; et cela par l'entremise d'« agapes », de solennels repas en commun, où l'on absorbait la chair et le sang transformés magiquement en une substance divine, et où, par la communication directe de cette « SUBSTANCE D'ÉTERNITÉ » immortalisante, le corps de l'homme se trouvait lui aussi magiquement transformé, de façon qu'après sa mort il dût renaître à la vie éternelle [4]). Apulée, par exemple, écrit à propos de son initiation aux mystères d'Isis, que, sans vouloir trahir le secret des cho-

[1]) Voir la seconde partie de la section : « Le Christ dans son opposition au judaïsme », ch. III.

[2]) Voir notamment Robertson Smith : *Religion of the Semites* (1894) p. 558. Pour l'ensemble de cette question, lire les conférences 8, 9, 10 et 11.

[3]) Smith : *loc. cit.* et, comme complément, Cheyne : *Isaiah*, p. 368

[4]) Rohde : *Psyche*, 1re éd., p. 687.

ses cachées, il peut affirmer être arrivé aux confins du royaume des morts, avoir posé le pied sur le seuil de Proserpine, et en être revenu « né à nouveau dans tous ses éléments » [1]). Les mystes (ou *sacrati* = initiés) du culte de Mithra étaient dits également *in aeternam renati*, « renés pour l'éternité » [2]).

On n'en peut plus douter aujourd'hui : il faut voir ici une résurrection des chimères totémistes les plus immémoriales et les plus universelles, c'est-à-dire d'une sorte de conception primitive que les hommes supérieurs de tous les pays avaient depuis longtemps combattue, et avec succès [3]). Il me paraît très peu probable que cette conception ait jamais existé chez les Indo-Européens sous la forme sémitique particulière, que nous considérons en ce moment, des mystères égypto-romains. Mais précisément les Indo-Euro-

[1]) *L'Ane d'Or*, l. XI.

[2]) Rohde : *loc. cit.*; Dieterich : *Eine Mithrasliturgie*; Cumont : *Mystères de Mithra*, etc.

[3]) L'emploi du mot totémisme à cet endroit a causé quelques malentendus, et peut-être implique-t-il en effet une ellipse de pensée un peu trop hardie. Totémisme signifie, au sens le plus général : culte rendu à quelque animal (ou végétal) considéré comme allié ou parent de l'homme en quelque manière — et désigne un usage répandu dans le monde entier, en vertu duquel l'animal objet du culte demeure sacré et inviolable (ainsi la vache aux Indes, le singe dans l'Inde méridionale, le crocodile chez certaines peuplades africaines, etc.); souvent l'animal totem est supposé protecteur du clan qui l'honore et devient son signe de ralliement (c'est là le sens propre de *l'otam* = « marque », d'où nous avons fait « totem », chez les Peaux Rouges de l'Amérique du Nord). Le totem est donc protégé d'un tabou parce qu'il est sacré, mais il est sacré parce qu'il est censé recéler quelques principes de force et de sainteté; et alors, en suivant le développement de cette notion, l'on constate qu'en bien des cas le totem sacré est sacrifié par les hommes mêmes qui se couvrent de sa protection : elle leur paraît si importante qu'ils souhaitent la rendre plus efficace encore en s'assimilant la substance même de ce réservoir de force qu'est leur totem. C'est ainsi qu'il en allait, au Mexique, du jeune homme qu'on révérait comme divinité et qu'on immolait après un certain temps : on s'imaginait, par l'absorption de sa chair et de son sang divins, devenir soi-même participant de la divinité. L'idée de la manducation du dieu, qui reparaît dans les pratiques théophagiques du christianisme, est donc bien toténiste en son principe.

péens avaient développé entre temps, et peu à peu conçu en sa pleine clarté, une autre idée : celle de la SUBSTITUTION dans les sacrifices : *in sacris simulata pro veris accipi* [1]). Nous voyons déjà les anciens Hindous employer des gâteaux cuits en formes de disques (hosties) comme substituts symboliques des animaux à immoler. Or, dans le chaos romain où toutes les idées circulaient au hasard, confondues en un pêle-mêle inorganique, il se produisit un amalgame de la chimère sémitique mentionnée tout à l'heure — celle d'une transsubstantiation magique opérée en l'homme — avec l'idée symbolique aryenne des *simulata pro veris* — laquelle en vérité n'avait jamais eu d'autres sens que de transférer dans le cœur du sacrifiant le sacrifice d'action de grâce conçu autrefois littéralement [2]). Et c'est ainsi qu'aux repas sacrificiels des mystères romains préchrétiens on n'absorba plus la chair et le sang, mais le pain et le vin — magiquement transformés. Chacun sait quel rôle considérable jouaient ces mystères; chacun se souvient du moins d'avoir lu dans Cicéron (*De legibus* II, 14) que seuls ces mystères (consistant alors déjà en un baptême et une agape fraternelle) « avaient doté l'homme d'intelligence dans la vie et d'espérance dans la mort. » Mais ce qui en tous cas ne doit échapper à personne, c'est qu'ici, dans ces *renati*, nous avons affaire à une conception de la nouvelle naissance qui est l'exact contraire de celle qu'enseigna et que vécut Jésus. Le Christ et l'Antéchrist se dressent en face l'un de l'autre. A l'idéalisme absolu, visant une transformation complète de l'homme intérieur, de ses motifs et de ses buts, s'oppose un matérialisme exaspéré jusqu'à la frénésie, qui prétend, par l'absorption d'une nourriture mystérieuse, transmuer magiquement le corps périssable en un corps immortel. Une

[1]) Voir Leist : *Graeco-italische Rechtsgeschichte*, p. 267 et sq.; Jhering : *Vorgeschichte der Indoeuropäer*, p. 313, etc.

[2]) C'est bien ainsi que l'entend, dans ses bonnes heures, saint Augustin : *nos ipsi in cordibus nostris invisibile sacrificium esse debemus* (*De civ. Dei* X, 19).

pareille notion constitue, moralement, un phénomène de régression atavique comme seule en pouvait susciter une époque d'absolue déchéance.

Sur ces mystères comme sur toute autre chose le christianisme primitif et authentique exerça une influence idéalisante, il utilisa les formes religieuses de son temps pour les remplir d'un nouveau contenu. Dans un des plus anciens écrits postévangéliques, la *Doctrine des Douze Apôtres* (ou *Didakhé*), qui nous est connue depuis 1883 [1]) et qui paraît dater des premières années du IIme siècle, le repas mystique n'est pas autre chose qu'un sacrifice d'actions de grâce (Eucharistie). Au moment de vider le calice, la communauté dit : « Nous te remercions, ô notre Père, pour la vigne sainte de ton serviteur David que tu nous as révélée par ton serviteur Jésus; honneur à toi dans l'éternité. » Au moment de rompre la pain : « Nous te remercions, ô notre Père, pour la vie et la connaissance que tu nous a révélées par ton serviteur Jésus; honneur à toi dans l'éternité. » — Et dans les *Constitutions Apostoliques*, un peu postérieures, le pain et le vin sont désignés comme « dons en l'honneur du Christ » [2]). Quant à une transmutation de ces substances en chair et en sang du Christ, personne alors n'en a la moindre idée. C'est même un trait fort caractéristique des premiers chrétiens qu'ils évitent d'employer le mot, si courant à leur époque, de « mysterion » (rendu en latin par *sacramentum*). Ce mot n'apparaît qu'au IVme siècle — alors donc seulement que le christianisme fut devenu religion officielle et obliga-

[1]) Ce petit livre, conservé au palais du Phanar à Constantinople, dans la bibliothèque du Saint-Sépulcre, fut découvert dès 1875, mais publié pour la première fois en 1883 seulement par le métropolitain orthodoxe de Nicomédie. Les citations que j'en donne sont tirées de l'édition du professeur catholique-romain Narcissus Liebert. Traité destiné à l'enseignement des catéchumènes, et manuel de vie chrétienne, la *Didakhè* est considérée par tous comme un document de premier ordre pour la connaissance des communautés primitives, de leur organisation, de leurs rites, etc.

[2]) L. VIII, ch. 12.

toire d'un empire nullement chrétien — et cela comme symptôme irrécusable d'une notion nouvelle [1]). Cependant les meilleurs esprits ne cessèrent de combattre l'introduction progressive du matérialisme et de la magie dans la religion. Origène, par exemple, estime que non seulement, quand on parle du corps du Christ dans l'Eucharistie il faut entendre la chose « au figuré », mais encore que cette « figure » n'est « qu'à l'usage des simples »; il n'y a en réalité, selon lui, qu'une « communication spirituelle ». Aussi juge-t-il indifférent que l'on prenne part ou non à la cène, la réception de l'Eucharistie n'étant par elle-même ni bienfaisante ni nuisible, et tout dépendant de la disposition intérieure [2]). — Les conditions dans lesquelles saint Augustin est obligé de lutter sont déjà beaucoup plus difficiles, car il vit au milieu d'un monde si grossièrement sensualisé qu'il y trouve partout accréditée chez les chrétiens l'idée que l'absorption du pain et du vin suffit pour faire de n'importe qui— fût-ce d'un professionnel du crime — un membre de l'Eglise et un participant de l'immortalité. Il s'élève souvent et vivement contre cette théorie [3]). Bien des Pères de l'Eglise, et des plus considérés, tels Chrysostome, avaient affirmé déjà que la nourriture consacrée avait pour effet de transformer dans son essence le corps de celui qui l'absorbe : Augustin n'en maintient pas moins fermement le point de vue d'après lequel tous les sacrements ne sont jamais que des symboles. *Sacrificia visibilia sunt signa invisibilium, sicut verba sonantia signa rerum* [4]). L'hostie est au corps de Jésus-Christ, selon lui, ce que le mot est à la chose. Et s'il croit pourtant à une

---

[1]) Hatch : *op. cit.*, p. 302. Cf. aussi ce que j'ai exposé plus haut dans ce chapitre, sous la rubrique : « Défiguration des mythes ».

[2]) D'après Neander : *Kirchengeschichte*, 4e éd. II, 405.

[3]) Cf. par ex. *De civ. Dei* l. XXI, ch. 25.

[4]) *De civ. Dei* l. X, ch. 19. Sa doctrine fut reprise plus tard presque mot pour mot par Wyclif, l'homme qui est proprement la source première de la Réforme, car il écrit touchant l'hostie : *non est corpus dominicum, sed efficax ejus signum.*

communication du divin dans la sainte cène, il entend une communication au sentiment et par le sentiment. Ses déclarations sont trop claires pour laisser placer à une autre interprétation, elles excluent la doctrine romaine ultérieure du sacrifice de la messe [1]). Si sommaires que soient les remarques que je soumets ici au lecteur, et si peu préparé que je le suppose à ce genre d'études, il apercevra maintenant sans peine que deux voies s'ouvraient à la conception de l'Eucharistie : l'une lui était tracée par les mystères les plus purement helléniques, que distinguait un caractère plus idéal et plus spirituel, et auxquels la vie du Christ fournissait désormais un contenu concret, propre à les transformer en « fêtes commémoratives »; l'autre, en la rattachant aux doctrines magiques des Sémites et des Egyptiens, la conduisait à voir dans le pain et le vin le corps matériellement réel du Christ, et dans leur absorption l'instrument d'une transmutation miraculeuse.

Pendant des siècles ces deux tendances [2]) formèrent deux courants parallèles, sans que leurs représentants en

---

[1]) C'est Grégoire le Grand (vers l'an 600) qui enseigna le premier que la messe signifiait la répétition effective du sacrifice du Christ sur la croix; par là la sainte cène acquérait, en plus de sa signification sacramentelle (païenne), une signification sacrificielle (juive).

[2]) Il n'y en a réellement que deux. Quiconque a risqué un regard dans ce chaudron de sorcières qu'est la sophistique théologique me saura gré d'avoir cherché, par une simplification extrême, à porter dans cette question embrouillée non seulement la clarté, mais encore la véracité. Car elle est devenue — tant par l'effet des habiles calculs de la cupidité cléricale qu'en raison des chimères religieuses d'esprits sincères, mais mal équilibrés — l'arène où se donne rendez-vous tout ce que l'esprit humain a produit de plus beau en fait de profonds non-sens et de subtiles niaiseries. Et c'est ici que gît le péché originel de toutes les Eglises protestantes : car après s'être révoltées contre la doctrine du sacrifice de la messe et celle de la transsubstantiation, elles n'ont pas trouvé le courage de rompre définitivement avec la superstition du chaos ethnique et, se retranchant derrière de misérables sophismes, oscillant dans une lâche indécision, elles ont préféré jusqu'à ce jour dialectiser sur des pointes d'aiguille plutôt que de prendre pied sur un terrain solide.

vinssent jamais à un conflit dogmatique décisif. Il se peut que le sentiment d'un grave danger ait contribué à le faire éviter; mais en outre il y a que Rome, qui depuis longtemps avait choisi tacitement le second chemin, savait avoir contre elle les Pères de l'Eglise les plus éminents, ainsi que la plus ancienne tradition. Cette fois encore ce fut le Nord, le Nord par trop consciencieux, qui jeta le brandon de discorde dans la paix idyllique de ce monde où coexistaient, sous le manteau d'une Eglise unique, infaillible et universelle, les hommes de deux religions différentes. Au IXme siècle l'abbé Radbert, dans son traité de l'Eucharistie (*De sacramento corporis et sanguinis Christi*), enseigna pour la première fois comme dogme incontestable la transsubstantiation magique du pain en la réalité objectivement présente du corps du Christ, lequel était censé exercer sur tous ceux qui le recevaient — fussent-ils inconscients, fussent-ils incrédules — une action magique qui leur conférait l'immortalité. Et qui releva le gant ? Même dans une esquisse aussi rapide je ne saurais omettre un fait à ce point significatif : ce fut le roi des Francs, soutenu plus tard par le roi d'Angleterre ! Comme toujours, le premier instinct était le bon; les princes germaniques avaient immédiatement pressenti qu'il y allait de leur indépendance[1]). Ratramnus d'abord, ensuite le grand Scot Erigène, furent chargés par Charles le Chauve de réfuter la doctrine de Radbert. Et ce qui prouve qu'il ne s'agit pas ici d'une dispute théologique quelconque et fortuite, c'est que nous voyons le même Scot Erigène exposer tout un système inspiré du pur esprit d'Origène, savoir une religion idéaliste dans laquelle l'Ecriture sainte, avec tous ses enseignements, est conçue comme une « symbolique de l'inexprimable » (*res ineffabilis, incomprehensibilis*), et la

[1]) Notons à ce propos un point des plus intéressants : c'est que la participation aux anciens mystères enlevait aux participants leur qualité de ressortissants d'une nation. Les initiés formaient une famille internationale, extranationale.

distinction du bien et du mal démontrée intenable métaphysiquement; c'est encore que nous voyons, à ce même instant précis, l'admirable comte Gottschalk développer, en continuateur de saint Augustin, la doctrine de la Grâce divine et de la Prédestination. Désormais les moyens diplomatiques ne pouvaient plus suffire à résoudre le conflit. L'esprit germanique commençait à s'éveiller : si Rome lui laissait le champ libre, c'en était fait de sa puissance. Sur l'ordre des autorités ecclésiastiques, Gottschalk fut fouetté de verges presque jusqu'à la mort, puis livré pour le reste de ses jours aux horreurs d'un cachot; Scot Erigène, qui s'était enfui à temps dans sa patrie anglaise, tomba — si nous en croyons la légende — sous le poignard de moines armés par Rome. C'est de cette manière que l'on discuta pendant quelques siècles sur la nature de la sainte cène. Les papes, il est vrai, gardaient encore personnellement une attitude fort réservée, presque ambiguë; ils avaient plus à cœur le maintien de tous les chrétiens sous leur houlette que telles discussions par lesquelles l'Eglise pouvait être ébranlée jusqu'en ses fondements. Pourtant, lorsqu'au XI^me^ siècle le bouillant Bérenger de Tours eut recommencé à propager dans tout le royaume de France la religion de l'idéalisme, il ne fut plus possible d'ajourner la décision définitive. C'était d'ailleurs un Grégoire VII qui occupait alors le siège pontifical, c'était l'auteur du *Dictatus papae* [1]) où, pour la première

[1]) L'attribution des *Ordonnances* à Grégoire VII a été récemment mise en doute; cependant les écrivains catholiques qui comptent scientifiquement reconnaissent que cet exposé des « droits » revendiqués par Rome, s'il ne procède pas du pape lui-même (encore qu'inséré dans le registre de ses Actes), est issu tout au moins du cercle de ses plus intimes admirateurs, et qu'il reproduit avec exactitude, sur les points essentiels, les opinions de Grégoire — ce que confirment par ailleurs les actions et les lettres de ce dernier (cf. par ex. Hefele : *op. cit.*, 2^e^ éd., V, 75). Ce qui est, en revanche, d'un effet irrésistiblement comique, ce sont les détours et les tortillages des historiens qui écrivent sous l'influence jésuite; ils ont emprunté au grand Grégoire beaucoup de choses, mais non pas sa droiture et son amour de la vérité, et alors ils

fois, Rome déclare sans ambages qu'empereur et princes sont absolument subordonnés au pape, c'était ce même *pontifex maximus* qui le premier avait imposé à tous les évêques de l'Eglise chrétienne le serment de vassalité et d'inviolable fidélité à l'égard de Rome : un homme dont l'intégrité de conviction décuplait la puissance déjà grande. Rome, maintenant, se sentait assez forte pour faire triompher sa manière de voir dans la question de la sainte cène. Traîné de cachot en cachot, traduit de concile en concile, Bérenger dut finalement rétracter sa doctrine devant une assemblée de 113 évêques tenue à Rome en 1059 [1]), et professer la foi selon laquelle « le pain n'est pas seulement un sacrement, mais c'est le vrai corps du Christ qui est mâché avec les dents. » — La lutte n'en continua pas moins; c'est même alors qu'elle devint générale. Durant la seconde moitié du XIII^me^ siècle il se produisit dans tous les pays où le sang germanique avait pénétré — d'Espagne jusqu'en Pologne, d'Italie jusqu'en Angleterre [2]) — un réveil de la cons-

essayent maladroitement de corriger les actions et les paroles de celui des papes avec lequel l'idée romaine a précisément atteint sa forme la plus noble, la plus pure, la plus désintéressée et, par là même, aussi sa plus grande influence morale. Il faut voir, par exemple, quel mal se donne le professeur de séminaire Brück (*op. cit.* § 114) pour démontrer que Grégoire « n'a pas voulu de monarchie universelle », qu'il n'a pas considéré les princes comme ses « vassaux » etc.; mais Brück ne peut naturellement passer tout à fait sous silence que Grégoire a parlé d'un *imperium Christi* et qu'il a exhorté tous les princes et tous les peuples à reconnaître dans l'Eglise « leur souveraine et leur maîtresse ! » Recourir à de pareils escamotages en présence des grands faits essentiels de l'histoire est à la fois stérile et peu digne; l'idée hiérocratique romaine de l'Etat est assez grandiose pour qu'on n'ait pas besoin d'en avoir honte.

[1]) « Des bêtes sauvages » — ainsi les nomme-t-il dans une lettre au pape — qui se mettent à hurler au simple mot de « communion spirituelle avec le Christ » (voir Neander : *op. cit.* VI, 317). Plus tard Bérenger qualifie le trône pontifical de *sedem non apostolicam, sed sedem satanae.*

[2]) Vers l'an 1200 il y avait des communautés vaudoises « en France en Aragon, en Catalogne, en Espagne, en Angleterre, dans les Pays

cience religieuse comme on n'en a jamais revu de pareil depuis lors. Ce réveil, qui marquait l'aube d'un nouveau jour, se manifesta tout d'abord sous la forme d'une réaction contre la religion du chaos ethnique, imposée de force à des consciences qui ne la pouvaient assimiler. Partout surgirent des sociétés bibliques et d'autres associations pieuses, et alors s'attesta ce phénomène significatif : que partout où se répandait la connaissance de l'Ecriture sainte, elle suscitait — comme par une nécessité mathématique — le refus d'admettre les prétentions temporelles et spirituelles de Rome et, en première ligne, la transsubstantiation du pain, ainsi que, d'une façon générale, la doctrine romaine du sacrifice de la messe. La situation s'aggravait d'instant en instant. Si les circonstances politiques, au lieu d'être les plus déplorables qu'on ait jamais vues en Europe, avaient tant soit peu favorisé ce mouvement, sans doute une rupture énergique et définitive serait-elle intervenue entre le « Nord » (jusqu'au sud des Alpes et des Pyrénées !) et Rome. Ce n'est pas les réformateurs qui manquaient, et d'ailleurs on n'en avait pour ainsi dire pas besoin. Le mot d'Antéchrist appliqué au siège pontifical romain était dans toutes les bouches. Les paysans eux-mêmes savaient que beaucoup des cérémonies et des doctrines de l'Eglise constituaient des emprunts directs au paganisme; on n'avait pas encore eu le temps d'oublier ces choses. Et ainsi eut lieu un soulèvement intérieur général contre l'extériorisation de la religion, contre le mérite des œuvres, et particulièrement contre les indulgences. Mais Rome était alors à l'apogée de sa puissance politique; elle dispensait les couronnes et détrônait les rois, tenant entre ses mains tous les fils des intrigues diplomatiques. A cet instant, précisément, montait sur le siège curule le pape qui prononça ces paroles mémorables : *ego sum*

Bas, en Allemagne, en Bohême, en Pologne, en Lithuanie, en Autriche, en Hongrie, en Croatie, en Dalmatie, en Italie, en Sicile, etc. » (voir l'excellent livre de Ludwig Keller : *Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen*, 1897).

Caesar ! ego sum Imperator ! Croire autrement que Boniface VIII, cela redevenait, comme au temps de Théodose, un crime de lèse-majesté. Ceux qui étaient sans défense furent massacrés; ceux envers qui quelques ménagements s'imposaient furent emprisonnés, intimidés, démoralisés; ceux qui étaient à vendre furent achetés. Dès ce moment aussi le régime de l'absolutisme romain s'étendit à un domaine où avait régné jusque là une tolérance relative, celui des convictions religieuses les plus intimes — et ce fut l'effet de deux mesures dont l'étroite connexité n'apparaît pas au premier abord, mais ressort cependant de tout ce qui précède : la TRADUCTION DE LA BIBLE en langue vulgaire fut interdite (ainsi que la lecture de la Vulgate latine, du moins accessible jusqu'ici aux laïcs cultivés); et le dogme de la TRANSSUBSTANTIATION fut proclamé [1]).

[1]) Innocent interdit la lecture de la Bible dès 1198; le concile de Toulouse en 1229 et d'autres conciles encore aggravèrent successivement cette interdiction. Le concile de Toulouse interdit de la façon la plus sévère aux laïcs de lire N'IMPORTE QUEL FRAGMENT de l'Ancien ou du Nouveau Testament, à la seule exception des Psaumes (c. XIV). S'il est vrai que la Bible était fort répandue en Allemagne peu avant l'époque de Luther, ce n'en est donc pas moins jeter de la poudre aux yeux que de présenter ce fait (ainsi que font Janssen et d'autres écrivains catholiques) comme une preuve du libéralisme du Saint-Siège. En réalité, l'invention de l'imprimerie avait été plus prompte à exercer ses effets que la curie, toujours lente, ne fut prompte à y parer; au reste, l'Allemand avait toujours été attiré instinctivement par l'Evangile et il n'avait pas coutume, quand quelque chose lui tenait fortement à cœur, de respecter les interdictions plus que de nécessité. D'ailleurs le concile de Trente y mit ordre bientôt; en 1622 le pape interdit complètement toute lecture de la Bible en dehors de la Vulgate latine. C'est seulement au XVIII^me^ siècle que des traductions prudemment rédigées, pontificalement approuvées, furent permises; encore était-ce sous condition qu'elles fussent pourvues de notes également approuvées — mesure forcée visant la diffusion de l'Ecriture sainte dans les versions fidèles des Sociétés bibliques.

Si l'on tient à savoir, par contre, où en étaient les études bibliques du clergé romain au XIII^me^ siècle, un petit fait illustre la chose d'une façon assez gaie : au concile de Nympha, en 1234, où des catholiques romains et des catholiques grecs s'étaient rencontrés pour dis-

L'édifice était ainsi achevé, et achevé d'une façon parfaitement logique. Evidemment les *Constitutions apostoliques* avaient inculqué au laïc le devoir « de scruter l'Evangile avec zèle quand il se reposait dans sa maison » [1]), elles l'avaient incité à considérer l'Eucharistie comme l'« offrande de dons en l'honneur du Christ »; mais qui, à ce moment, conservait quelque notion du christianisme primitif et authentique ! Dès l'origine, au surplus, le point de vue de Rome — ainsi que j'ai essayé de l'établir — n'est pas un point de vue spécifiquement religieux ni, à plus forte raison, spécifiquement évangélique : aussi ceux-là ont-ils tort qui, depuis des siècles, lui font un grief de manquer de l'esprit évangélique. En bannissant l'Evangile de la maison et du cœur du chrétien, en donnant dans le même instant pour fondement officiel à la religion le matérialisme magique où se réconfortait le chaos ethnique dans son agonie, ainsi que la théorie juive du sacrifice qui fait du prêtre un intermédiaire indispensable, Rome avait simplement montré ses couleurs. A ce même quatrième concile de Latran, qui proclame en 1215 le dogme de la transsubstantiation magique, le tribunal de l'Inquisition fut organisé en institution permanente. Ce n'était donc pas la doctrine seulement, mais encore le système qui se présentait désormais avec franchise. Le concile de Narbonne posa, en 1227, ce principe : « les personnes et les biens des hérétiques sont abandonnés à

---

cuter des moyens propres à mettre fin au schisme, il ne fut pas possible de découvrir ni chez les uns ni chez les autres, ni dans les églises ni dans les couvents de la ville ou des environs, un exemplaire de la Bible, en sorte que les successeurs des apôtres durent passer à l'ordre du jour sur le texte d'une citation douteuse et s'en référer une fois de plus non à l'Ecriture sainte, mais aux Pères et aux Conciles (voir Hefele : *op. cit.* v, 1048). Exactement dans le même temps le dominicain Régner, envoyé en mission de persécution contre les Vaudois, rapporte que tous ces hérétiques étaient remarquablement versés dans l'Ecriture et qu'il avait vu des paysans capables de réciter par cœur tout le Nouveau Testament (cité par Neander : *op. cit.* VIII, 414).

[1]) L. I : *Des laïcs*, § 5.

quiconque s'en rend maître »[1]); *haeretici possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi*, enseigna peu après le premier docteur vraiment romain parmi les docteurs de l'Eglise, Thomas d'Aquin. Il ne faut pas s'imaginer que ces doctrines et ces principes aient été abrogés; ils sont une conséquence logique et inévitable des prémisses romaines et ont force de loi encore aujourd'hui; dans les dernières années du dix-neuvième siècle, un éminent prélat romain, Hergenröther, nous l'a expressément confirmé, en y ajoutant cette observation : « Là seulement où l'on ne peut autrement, on cède »[2]).

Aujourd'hui

Ainsi, au début du XIII^me^ siècle, la lutte qui avait duré près de mille ans s'était terminée par la victoire apparemment complète de Rome et par la défaite non moins complète du Nord germanique. Mais ce premier réveil, que je notais tout à l'heure, de l'esprit germanique sur le terrain religieux n'avait été qu'un symptôme avant-coureur, annonçant qu'une race commençait de prendre conscience et possession d'elle-même. Bientôt le mouvement se propagea dans la vie civique, et politique, et intellectuelle, et alors il ne s'agit plus seulement, ni au premier chef, de religion, mais il y eut, contre les principes et les méthodes de Rome en général, une révolte s'étendant à tous les domaines de l'activité humaine. La lutte se déchaîna donc de nouveau, mais cette fois avec d'autres résultats. Si l'Eglise romaine pouvait se permettre d'être tolérante, on pourrait considérer cette lutte-là comme terminée aujourd'hui; mais elle ne le peut pas, sous peine de se suicider : voilà pourquoi le capital spirituel et matériel que nous autres, Germains, avons conquis au prix de tant de labeurs et de combats, et d'une façon en somme si peu définitive, se trouve perpétuellement miné et rongé. D'ailleurs, sans avoir besoin de les chercher ou de leur donner des gages, Rome possède des alliés naturels en

[1]) Hefele : *op. cit.* V, 944.
[2]) Cf. Döllinger : *Das Papstthum* (1892), p. 527.

tous les ennemis du germanisme. S'il ne se produit pas bientôt parmi nous une renaissance vigoureuse, puissamment constructive, de l'esprit idéaliste, et avant tout une renaissance spécifiquement religieuse; si nous ne réussissons pas à débarrasser notre christianisme des oripeaux étrangers qu'il traîne après lui comme les emblèmes d'une hypocrisie et d'une déloyauté obligatoires; si nous ne disposons plus de la force créatrice suffisante pour puiser dans les paroles du Fils de l'homme et le spectacle de sa croix l'inspiration d'où procéderait une religion intégrale et intégralement vivante, conforme à la vérité de notre être et de nos aptitudes, répondant à l'état présent de notre culture; une religion si immédiatement convaincante, si persuasive dans sa beauté, si actuelle, si plastiquement mobile, d'une vérité si éternelle et pourtant si neuve que nous soyons obligés de nous donner à elle comme la femme à l'homme aimé, avec l'assurance de l'enthousiasme qui n'hésite ni ne questionne; une religion si exactement adaptée à l'essence particulière de notre type germanique (supérieur, certes ! par ses dons, mais singulièrement délicat et prompt à déchoir) qu'elle s'empare de notre individu, qu'elle en pénètre l'intimité la plus secrète, qu'elle l'ennoblisse et le fortifie tout entier — si cela ne doit pas se réaliser, alors attendons-nous à voir surgir des ombres de l'avenir un second Innocent III, avec un nouveau Concile de Latran, attendons-nous à voir se rallumer les bûchers de l'Inquisition. Car le monde — y compris le Germain — préférera toujours encore livrer son âme aux frénésies des mystères syro-égyptiens que de s'édifier aux fades rabâchages des Sociétés éthiques et de leurs pareilles. Et le monde aura raison. D'autre part un protestantisme abstrait, casuistiquement dogmatique, infecté de superstitions romaines, comme celui dont la Réforme nous a transmis les différentes variétés, ne constitue pas une force vive. Sans doute il recèle une force, et une grande force : l'âme germanique; mais l'assemblage bariolé d'intolérances multiples, et d'ailleurs illogiques avec elles-mêmes, dont il

est formé, représente pour cette âme une entrave, non pa un stimulant ; d'où la profonde indifférence du plus gran nombre de ses adhérents et une paralysie lamentable d la plus grande des puissances du cœur : la puissance rel gieuse. Rome, au contraire, a beau être faible en tant qu religion dogmatique, sa dogmatique est du moins conséquente. De plus, c'est précisément cette Eglise qui – moyennant certaines concessions exigées de tous et une foi pour toutes — atteste une tolérance et une largeur d'accue extraordinaires ; elle ouvre ses bras tout grands à tou venant, comme seul le bouddhisme l'a su faire ; elle s'en tend à préparer à tous les caractères, à tous les esprits, tous les cœurs une patrie, une *civitas Dei*, où le sceptiqu qui (à l'instar de maint pape) mérite à peine le nom de chré tien [1]) marche la main dans la main avec l'homme du com mun, captif de ses superstitions païennes, et avec le plus fer vent et le plus mystique enthousiaste, tel un Bernard d Clairvaux, « de qui l'âme s'enivre dans la plénitude de l maison de Dieu et boit avec le Christ le vin nouveau dan la maison du Père » [2]). A cela vient s'ajouter l'irrésistibl séduction de l'idée étatiste et universaliste, qui pèse d'u poids considérable dans la balance : car la perfection de l méthode organisatrice, la puissance du facteur tradition

[1]) Dans le procès posthume intenté à Boniface VIII, plusieurs dignitaires de l'Eglise affirmèrent sous serment que, de son vivant, ce plu puissant de tous les papes se moquait du ciel et de l'enfer et disait d Jésus-Christ que ce fut un habile homme, rien de plus. Hefele inclin à croire que ces inculpations ne sont pas dénuées de fondement (*op cit.* VI, 461 et l'exposé qui précède). Malgré cela — ou, bien plutôt, cause de cela — Boniface VIII est précisément l'homme qui a saisi plu clairement que n'importe qui, avant ou depuis, la substance de l'idé romaine, et qui lui a donné son expresion parfaite dans cette fameus bulle *Unam sanctam*, pierre angulaire du catholicisme actuel (j'y revien drai dans le prochain chapitre). Au demeurant, Sainte-Beuve montr dans *Port-Royal* (liv. III, ch. 3) qu'on peut être à la fois très bon cathc lique et à peine chrétien.

[2]) Helfferich : *Christliche Mystik* (1842) II, 231.

nel, la connaissance du cœur humain sont des choses pour lesquelles Rome est grande et admirable plus qu'on ne saurait dire. Luther lui-même doit avoir déclaré (si l'on s'en rapporte à ses *Propos de table*) : « En ce qui concerne le gouvernement extérieur, le règne du pape est ce qu'il y a de mieux pour le monde. » Un David isolé — fort de la pure et innocente indignation d'un véritable Indo-Européen contre l'outrage infligé à notre race — pourrait peut-être abattre ce Goliath; mais une armée entière de Liliputiens philosophants n'y saurait parvenir. D'ailleurs il n'y a lieu en aucun cas de souhaiter sa mort; car notre christianisme germanique ne sera pas, ne peut pas être, la religion du chaos ethnique; la chimère d'une religion universelle est déjà par elle-même du matérialisme historique et sacramentel; cette chimère persiste dans l'Eglise protestante comme une maladie qu'elle tient de son passé romain; ce n'est que dans la limitation que nous pourrons nous élever à la pleine possession de notre force d'idéalité.

Il est impossible de comprendre les conflits religieux, si gros de conséquences, qui se sont produits au dix-neuvième siècle ou qui menacent notre plus prochain avenir, si l'on n'a présente à l'esprit une image vive, colorée, juste en ses traits essentiels, des luttes qui divisèrent le christianisme durant la première période de son existence — disons jusqu'à l'année 1215. Ce qui a suivi — la Réforme et la Contre-réforme — est beaucoup moins important au point de vue purement religieux, beaucoup plus pénétré de politique et dominé par la politique, et reste d'ailleurs également inintelligible sans la connaissance de la période antérieure. C'est à ce besoin que j'ai essayé de répondre dans le présent chapitre [1]).

[1]) A qui désirerait connaître un essai de réfutation systématique des vues formulées dans ce chapitre (et en d'autres endroits de ce livre) sur la nature et l'histoire de l'Eglise romaine, je recommande la « *Kritische Würdigung* » de mes *Grundlagen* par le prof. Dr Albert Ehrhard, qui forme le fascicule 14 des *Vorträge und Abhandlungen* édités par la Leogesellschaft (1901, Mayer et Cie, Vienne).

ratio pro domo

Si l'on devait reprocher à l'exposé qui précède sa partialité, je répondrais que le don précieux du mensonge ne m'a pas été départi. Qu'a-t-on à faire, d'ailleurs, de phrases « objectives » ? L'adversaire lui-même sait apprécier la franchise. Quand il y va des biens suprêmes de notre cœur, je préfère, comme les anciens Germains, marcher nu au combat avec la sorte d'esprit que Dieu m'a donnée, plutôt que revêtu de l'armure artistement forgée d'une science qui précisément ici ne prouve rien, ou que drapé dans la toge d'une rhétorique vaine, qui concilie tous les contraires.

Rien n'est plus loin de ma pensée que d'identifier les individus avec leurs Eglises. Les Eglises d'aujourd'hui réunissent et séparent les hommes selon des caractères tout à fait extérieurs. Quand je lis les *Mémoires* du cardinal Manning, où l'Ordre des Jésuites est appelé le chancre du catholicisme, quand j'entends cet homme protester avec véhémence qu'à force de développer le système des sacrements, comme on le fait aujourd'hui avec un redoublement de zèle, on en vient à instituer une idolâtrie manifeste, quand je l'entends traiter à ce propos l'Eglise de « boutique » et de « marché au change », quand je le vois travailler de tout son effort à la diffusion de la Bible et combattre publiquement la tendance à empêcher cette diffusion, tendance « romaine » qu'il reconnaît dominante; ou bien encore quand je lis des ouvrages excellents, vrais monuments d'inspiration germanique, tels que celui du professeur Schell sur « le catholicisme comme principe du progrès » — alors j'ai l'impression très vive qu'il suffirait du souffle de quelque divine tempête pour balayer d'un coup toute cette fantasmagorie funeste des chimères héritées de l'âge de la pierre, pour dissiper comme un voile de brouillard les grossières hallucinations des métis du Bas-Empire et pour nous unir, nous tous, Germains — précisément dans la religion et par la religion — en la fraternité de notre sang.

Au surplus, il était entendu expressément que je ne toucherais pas dans cet exposé au point central de tout ce

qu'embrasse le mot de christianisme — que je n'effleurerais pas la figure du Crucifié; or c'est elle, justement, qui est l'élément unifiant; c'est elle qui nous relie les uns aux autres, quelque profondes que puissent être les différences de mentalité et de race qui nous séparent. J'ai acquis, pour mon bonheur, plusieurs bons et fidèles amis dans le clergé catholique; et, jusqu'à ce jour, je n'en ai pas perdu un seul. Je me rappelle qu'un dominicain de haute intelligence, qui discutait volontiers avec moi et à qui je suis redevable de maint enseignement sur les matières de la théologie, s'écria une fois désespéré : « Vous êtes un homme affreux ! Saint Thomas d'Aquin lui-même ne viendrait pas à bout de vos pareils ! » Et cependant cet homme vénérable ne me retira pas sa bienveillance, pas plus que je ne lui retirai mon respect. Ce qui nous unissait, cela précisément était plus grand et plus fort que les choses très nombreuses qui nous séparaient : c'était la figure de Jésus-Christ. Chacun de nous avait beau considérer l'autre comme plongé dans l'erreur la plus pernicieuse — au point que, transporté dans l'arène du monde, il n'eût pas hésité une minute à l'attaquer sans ménagement : néanmoins, dans la paix du cloître où j'avais coutume de visiter le Père dominicain, nous nous sentions toujours de nouveau élevés jusqu'à cet état, que saint Augustin décrit d'une manière si merveilleuse, où toutes choses — même la voix des anges — se taisent et où seule se fait entendre la voix de « l'Unique ». Alors nous nous savions rapprochés et, avec une conviction pareille, nous confessions tous deux : « Le Ciel et la Terre passeront, mais Ses paroles ne passeront point. »

CHAPITRE VIII

ÉTAT

Il me semble voir en mon esprit une noble et puissante nation se lever comme un homme fort après son sommeil et secouer les boucles de sa chevelure invincible. Il me semble la voir, tel un aigle, restaurer sa robuste jeunesse et emplir ses yeux, qui n'en sont pas éblouis, de l'ardente splendeur de midi ; régénérer et dessiller sa vue, longtemps abusée, à la source même de l'irradiation céleste — tandis qu'éclate la clameur des oiseaux poltrons qui volètent çà et là par troupes, avec ceux aussi qui aiment le crépuscule : inquiets de ses intentions, dans leur caquetage de bavards envieux ils pronostiqueraient volontiers une ère de sectes et de schismes.

Milton.

S'il m'incombait de décrire en historien la lutte dans l'Etat jusqu'au XIII^me^ siècle, je ne manquerais pas de m'étendre sur deux ordres de faits : sur la lutte entre la papauté et l'empire, et sur cette transformation graduelle par laquelle la majorité des Germains libres furent réduits à la condition de serfs, tandis que d'autres accédaient à la classe de la noblesse héréditaire, classe puissante et même menaçante au-dessus comme au-dessous d'elle. Mais traitant de la genèse du dix-neuvième siècle, c'est lui et lui seul que je dois avoir en vue dans le présent ouvrage : or ni cette lutte néfaste, ni les métamorphoses étonnamment diverses que subit la société violemment ballottée par des courants contraires, n'offrent plus aujourd'hui qu'un intérêt historique. Le mot « empereur » a tellement perdu sa signification pour nous que nombre de princes européens l'ont ajouté à leurs autres titres simplement afin d'en rehausser l'éclat; quant aux « esclaves blancs d'Europe » (ainsi que les nomme un écrivain contemporain, l'Anglais Sherard), ils ne sont pas les témoins survivants d'un système féodal aboli, mais les victimes d'une évolution économique nouvelle [1]). Par contre, à mesure que progressera notre étude, nous constaterons que cette lutte dans l'Etat, si confuse qu'elle paraisse, fut en dernière analyse une lutte POUR L'ÉTAT, je veux dire une lutte dont l'Etat fut l'enjeu, lutte entre l'universalisme et le nationalisme. Envisagés de ce point de vue, les événements en cause nous deviennent aisément intelli-

Empere
et Pa

[1]) Voir au ch. IX la section intitulée : « Economie sociale ».

gibles et, du même coup qu'ils s'éclairent, une vive lumière rejaillit de leur époque sur la nôtre, ce qui nous permet de voir plus clair aussi dans maints phénomènes du monde actuel.

Le plan du présent chapitre se déduit tout naturellement de cette considération. Mais une remarque préliminaire s'impose.

On avait pu appeler avec raison l'empire romain un « empire universel » (« mondial », dirions-nous aujourd'hui); *orbis romanus*, le monde romain : telle était la désignation usuelle. Mais notons bien qu'on disait le monde « romain », non le monde tout court. S'il plut au poète courtisan de forger ce vers fameux :

Tu regere imperio populos, Romane, memento !

il n'est pas moins vrai que l'hypothèse formée étourdiment par des historiens plus sérieux d'ordinaire, et suivant laquelle ces mots exprimeraient le programme romain, ne repose sur rien. Ainsi que je l'ai marqué dans mon second chapitre, la pensée politique fondamentale de l'ancienne Rome ne fut pas d'expansion, mais de concentration, et ne faut pas que l'éloquence d'un Virgile nous induise en illusion sur un objet de cette importance. Rome se vit contrainte par les événements de s'étendre autour d'un point central fixe; néanmoins, aux jours même que sa puissance embrassa le territoire le plus vaste — de Trajan jusqu'à Dioclétien — rien n'est plus frappant pour l'observateur attentif que la rigueur avec laquelle elle se maîtrise et se limite elle-même. Là est le secret de la force romaine; c'est par là que Rome s'avère, entre toutes les nations, comme la nation véritablement politique. Mais où qu'atteigne cette nation, elle annihile l'individualité, elle crée un *orbis romanus*; son action à l'extérieur se traduit par le nivellement. Et lorsqu'il n'y eut plus de nation romaine, plus même de César dans Rome, ce qui seul demeura de tout ce qui avait été « romain », ce fut ce principe du nivellement, de l'anéan-

tissement des individualités. Or, sur ce principe l'Eglise greffa l'idée universaliste proprement dite, que n'avait jamais connue la Rome purement politique. C'étaient des empereurs — en première ligne Théodose — qui avaient créé le concept de l'Eglise romaine, par quoi certainement ils n'avaient eu d'abord en vue que l'*orbis romanus* et sa meilleure discipline; mais un principe religieux se substituait ainsi à un principe politique, et tandis que celui-ci est, de sa nature, limité, celui-là, de sa nature, est sans limite aucune. La conversion au christianisme devenait désormais une obligation morale, puisque le salut éternel des hommes en dépendait : à une conviction de cette sorte quelles limites imaginer ? [1]) Et, d'autre part, c'était désormais un devoir politique que d'appartenir à l'Eglise ROMAINE, à l'exclusion de toute autre forme que pût revêtir l'idée chrétienne : les empereurs en avaient ainsi ordonné, sous peine des châtiments les plus sévères. Ainsi l'ancienne idée romaine, qui était systématiquement limitée, s'élargit en l'idée d'un empire universel; et comme — alors que la politique livrait, il est vrai, l'organisme — c'était l'Eglise qui fournissait l'idée impérative de l'Universalité, il advint naturellement qu'une théocratie procéda peu à peu de l'imperium, et naturellement aussi le souverain pontife ceignit bientôt sa tête du *Diadema imperii* [2]).

---

[1]) Voir par exemple la superbe lettre d'Alcuin à Charlemagne (dans Waitz : *Deutsche Verfassungsgeschichte* II, 182) où l'abbé exhorte l'empereur à étendre l'empire sur le monde entier, non par ambition politique, mais parce qu'ainsi il reculera toujours davantage les frontières de la foi catholique.

[2]) On dispute encore sur la question de savoir quel est le pape qui, le premier, entoura d'une double couronne la tiare. Bien qu'on en ait longtemps fait gloire à Boniface VIII, il paraît certain que l'événement date de plus loin — du XII^me^, ou même du XI^me^ siècle. L'une des couronnes portait cette inscription : *Corona regni de manu Dei*; l'autre, celle-ci : *Diadema imperii de manu Petri*. Aujourd'hui la tiare pontificale est chargée d'une troisième couronne *(triregnum)*. Suivant l'opinion d'un écrivain qui incline au catholicisme, Wolfgang Menzel

On se tromperait fort néanmoins — et il faut que j'appelle dès le début l'attention du lecteur sur ce point — en voyant dans aucun des empereurs, fût-ce même un Henri IV, le représentant et le champion du pouvoir temporel par OPPOSITION à la puissance ecclésiastique. L'essence de l'impérialisme chrétien-romain est l'idée de la domination universelle; or cette idée, nous l'avons vu, ne dérive pas de l'ancienne Rome; c'est la religion qui avait apporté le principe nouveau : vérité révélée, royaume de Dieu sur la terre, puissance purement idéale (parce que fondée sur des idées et dominant les hommes par des idées). Sans doute, les empereurs avaient en quelque sorte sécularisé ce principe dans l'intérêt de leur souveraineté, mais, par le seul fait qu'ils l'avaient admis, ils s'y étaient en même temps soumis. Un empereur qui n'eût pas appartenu à l'Eglise romaine, un empereur qui n'eût pas été un chef et un appui de l'universalisme de la religion, cela ne se conçoit point. Il faut donc bien entendre qu'une querelle entre empereur et pape est toujours une querelle à l'intérieur de l'Eglise : l'un veut assurer plus d'influence au *Regnum*, l'autre au *Sacerdotium*, mais le rêve de l'universalisme reste commun à l'un et à l'autre, ainsi que la fidélité envers cette Eglise impériale-romaine appelée à fournir le ciment psychique qui doit unir entre elles toutes les parties de l'empire universel. Une fois, c'est l'empereur qui nomme le pape « par un acte de son plein pouvoir impérial » (tel Othon III, en 999, Sylvestre II) : il est donc un autocrate incontesté; une autre fois, c'est le pape qui couronne l'empereur « dans la plénitude de la puissance papale » (tel Innocent II, en 1131, Lothaire); à l'origine, les empereurs (ou les souverains régnants) nomment tous les évêques ; plus tard les papes revendiquent ce droit ; il pouvait advenir aussi que le Concile des évêques s'arrogeât

(*Christliche Symbolik*, 1854, I, 531), ces trois couronnes symbolisent la souveraineté de l'Eglise sur la terre, sur l'enfer et sur le ciel. Il n'est pas d'impérialisme qui puisse embrasser davantage !

le pouvoir suprême, se déclarât expressément « infaillible », déposât le pape et l'emprisonnât (comme à Constance en 1415), cependant que l'empereur siégeait au milieu des prélats comme un spectateur impuissant, incapable même de sauver un Jean Hus de la mort. Et ainsi de suite. Il s'agit manifestement, dans tous ces cas, de conflits de compétence AU SEIN DE L'ÉGLISE, je veux dire au sein d'une théocratie conçue sur le plan universaliste. Alors que ce sont les archevêques allemands qui commandent l'armée envoyée en 1167 par Frédéric Ier contre Rome et contre le pape, il serait tout de même étrange de voir dans ce fait une réelle insurrection du pouvoir temporel contre le pouvoir ecclésiastique; et il ne serait pas moins étrange d'interpréter la déposition de Grégoire VII par le synode de Worms de l'an 1076 comme une tentative antiecclésiastique d'Henri IV, attendu que presque tous les évêques d'Allemagne et d'Italie avaient contresigné le décret impérial, et cela pour le motif que « le pape s'arrogeait un pouvoir qui ne lui avait jamais été reconnu jusqu'ici, en annihilant les droits des autres évêques »[1]). Je suis bien éloigné, certes! de nier la haute signification politique de semblables événements, ni surtout leur répercussion sur la conscience nationale grandissante; mais je pose en fait qu'il s'agit là uniquement de luttes et d'intrigues à l'intérieur du système universaliste de l'Eglise alors prédominant, tandis que la lutte qui décida du cours ultérieur de l'histoire fut menée par les princes, la noblessse et la bourgeoisie à la fois contre l'empereur et le pape — disons : contre l'idéal de l'Etat que se faisait l'Eglise. Ce fut donc une lutte contre l'universalisme; et si elle n'a pas cherché d'abord son point d'appui dans les nations, par la bonne raison qu'il n'en existait pas, elle a conduit nécessairement à leur formation, car les nations sont le boulevard dressé contre le despotisme de cette idée romaine : l'empire du monde.

[1]) Hefele : *Konziliengeschichte* v, 67.

La uplex testas »

Ces indications préliminaires étaient indispensables pour déterminer quelle sera la lutte qui seule peut et doit nous occuper ici. La lutte pour la prééminence, entre empereur et pape, appartient au passé. La lutte entre le nationalisme et l'universalisme dure encore à cette heure : elle forme donc proprement notre objet. Avant d'y venir, je ne saurais toutefois me dispenser d'ajouter encore quelques remarques touchant ce conflit de deux facteurs rivaux au sein de l'idéal universaliste. Non que sa connaissance doive influencer notre jugement sur le dix-neuvième siècle; mais c'est une question que l'on a précisément beaucoup agitée de nos jours, et cela au grand dommage de notre santé intellectuelle; c'est toujours le parti universaliste — donc romain — qui la soulève, en sorte que beaucoup de bons esprits se trouvent induits en erreur par ce qui n'est qu'un paradoxe adroitement présenté, mais totalement insoutenable — je veux dire la théorie de la *duplex potestas* ou de la puissance à deux têtes.

Cette théorie, on la connaît en général surtout par l'expression que lui a donnée le Dante dans son traité *De la Monarchie*, encore qu'elle ait été défendue par d'autres, avant lui, en même temps que lui, et aussi après lui. Malgré tout le respect que je ressens pour le puissant poète, j'ai peine à croire qu'un homme capable de discernement politique, et non aveuglé par l'esprit de parti, puisse lire avec attention le *De Monarchia* sans le trouver simplement monstrueux. La logique et le courage avec lesquels le Dante dénie au pape toute parcelle de pouvoir et de biens temporels ne laissent pas, certes ! d'impressionner grandement; mais du moment qu'il transfère à un autre ce même pouvoir dans toute sa plénitude, du moment qu'il revendique, pour principe de la souveraineté transférée à cet autre, la source purement théocratique d'une institution procédant directement de Dieu, il ne fait que substituer un tyran à un tyran. Il dit des princes électeurs qu'on ne devrait pas les appeler de ce nom-là, mais bien plutôt de celui-ci : « révéla-

teurs de la providence divine » (III, 16) ; c'est la théorie papale sans aucun fard ! Mais alors intervient la conception proprement monstrueuse : à côté de ce monarque investi d'un pouvoir sans bornes, institué par Dieu lui-même « sans aucun intermédiaire », il y a un autre monarque également institué par Dieu lui-même, également investi d'un pouvoir sans bornes, le pape ! Car « la nature de l'homme est double et a besoin d'une double direction », savoir « du pape qui conduit le genre humain à la vie éternelle conformément à la révélation, et de l'empereur qui le doit guider vers la félicité terrestre en s'attachant aux enseignements des philosophes ». Cette pensée constitue déjà, du seul point de vue philosophique, une monstruosité : car elle implique que l'aspiration à un bonheur purement terrestre, situé ici-bas, va de pair avec la poursuite d'un bonheur éternel, dans l'au-delà ; pratiquement, elle constitue la plus extravagante chimère qu'ait jamais couvée cerveau de poète. S'il est une vérité qui ait force d'axiome, c'est celle-ci : que l'universalisme comporte l'absolutisme ; or, que signifie le mot absolu sinon quelque chose qui n'est restreint, borné, conditionné par rien ? Comment dès lors DEUX souverains absolus pourraient-ils coexister ? Il est impossible que l'un fasse un pas sans qu'il s'ensuive pour l'autre une restriction de pouvoir — ne fût-ce que du pouvoir de faire le même pas. Objectera-t-on que ces deux souverains absolus sont absolus chacun dans un domaine différent ? Mais qui marquera la frontière, et où, entre la juridiction de l'empereur « philosophique », représentant immédiat de Dieu sur le terrain de la sagesse mondaine, et la juridiction de l'empereur théologique, dispensateur de la vie éternelle ? Cette « double nature » de l'homme, dont parle tant le Dante, ne forme-t-elle pas néanmoins une unité ? A-t-elle le moyen de se partager bien proprement en deux moitiés et — contrairement à la parole du Christ — de servir deux maîtres ? Qui dit MON-ARCHIE ne dit-il pas gouvernement par un seul ? et voilà maintenant que cette monarchie requiert deux sou-

verains absolus ! Dans la pratique, la notion même d'une pareille dualité est complètement ignorée. Les premiers empereurs qui professèrent le christianisme disposaient d'un pouvoir sans restriction, aussi dans l'Eglise; de temps à autre ils convoquaient les évêques pour prendre leurs avis, mais ils édictaient les lois ecclésiastiques dans la plénitude de leur souveraineté autocratique, et leur volonté tranchait les questions dogmatiques. Théodose pouvait bien faire pénitence de ses péchés devant l'évêque de Milan, comme il eût fait devant tout autre prêtre, mais il ne voyait nullement en lui un compétiteur jaloux de l'omnipotence impériale, sans quoi il n'eût pas hésité à l'écraser. Tout pareils étaient les sentiments de Charlemagne [1]), encore que sa position ne pût naturellement pas être aussi forte que celle de Théodose; mais plus tard Othon le Grand reconquit en fait exactement le même pouvoir de souveraineté absolue, et sa volonté impériale suffit pour déposer le pape : tant il est vrai que la logique de l'idéal universaliste exige la concentration de la puissance dans une seule main. Sans doute, bien des idées confuses surgirent ensuite par l'effet des troubles politiques, et aussi parce que, à force de jongler avec les questions du droit abstrait, les cerveaux des hommes s'étaient détraqués; au nombre de ces idées il faut ranger la thèse de l'ancien droit canon sur les deux épées de l'Etat, *de duobus universis monarchiae gladiis*; mais, ainsi que le prouve cette proposition avec son génitif singulier, le politique réaliste ne se représenta jamais la chose sous une forme aussi monstrueuse que le poète; pour lui, il n'y avait tout de même qu'UNE monarchie, au service de laquelle étaient les DEUX épées. Cette monarchie unique est l'Eglise : un empire temporel à la fois et ultratemporel. Et parce que cet empire est théocratique du tout au tout, nous ne saurions nous étonner de voir la puissance suprême passer graduellement du roi au *pontifex*. Que l'un puisse égaler l'autre,

[1]) Voir ch. VII, sous la rubrique : « Charlemagne ».

ni plus ni moins, c'est une supposition exclue par la nature de l'homme; le Dante lui-même dit à la fin de son traité que « l'empereur doit marquer à Pierre du respect » et s'« irradier » de sa lumière : il reconnaît donc implicitement la supériorité du pape sur l'empereur. Enfin, un esprit net et vigoureux, d'une haute culture politique et juridique, débrouilla cet écheveau de sophismes historiques et de fantasmagories abstraites : l'événement se produisit précisément au terme de l'époque dont je parle, à la fin du XIIIme siècle [1]). Dans sa bulle *Ineffabilis*, déjà, Boniface VIII avait réclamé la liberté absolue de l'Eglise : liberté sans restrictions veut dire pouvoir sans limites. Mais la doctrine des deux épées avait déjà causé de tels ravages dans la mentalité des princes qu'ils ne songeaient plus du tout que la seconde épée était seulement — suivant l'hypothèse la plus favorable — en la puissance immédiate de l'empereur; non, chaque prince particulier prétendait la manier indépendamment des autres, et la monarchie divine en arriva ainsi à un état de polyarchie d'autant plus fâcheux que les moindres principicules s'étaient approprié la théorie impériale et se considéraient comme dépositaires d'une souveraineté absolue dont Dieu les avait directement investis. On peut sympathiser avec les princes, car ils préparèrent les nations, mais leur théorie du « droit divin » est tout simplement absurde : absurde, s'ils continuaient à faire partie du système universaliste romain, c'est-à-dire s'ils demeuraient dans l'Eglise catholique ; deux fois absurde, s'ils rompaient avec le rêve grandiose de la seule et unique *civitas dei* voulue de Dieu. C'est à cette confusion que Boniface VIII tenta de mettre fin par sa bulle éternellement mémorable *Unam sanctam*. Tout laïc devrait la connaître, car, quelque événement qui soit advenu dès lors ou qui advienne désormais, la logique de l'idée de la théocratie

[1]) Dante en fut donc témoin, mais rien n'indique qu'il en ait senti l'importance ni qu'il en ait tiré les conséquences nécessaires.

universelle [1]) ramènera toujours et nécessairement l'Eglise romaine à la conception du pouvoir illimité de l'Eglise et de son chef spirituel. Boniface commence par exposer qu'il ne peut y avoir qu'une Eglise — et ce serait le point qu'il faudrait immédiatement lui contester, car tout le reste en découle avec une logique rigoureuse. Puis vient le mot décisif et, comme nous l'apprend l'histoire, vrai : « Cette Eglise unique n'a qu'UN CHEF, non pas, tel un monstre, deux têtes ! » Mais si elle n'a qu'un chef, alors les deux épées, la spirituelle et la temporelle, lui doivent être soumises : « Par conséquent les deux épées sont au pouvoir de l'Eglise, la spirituelle et la temporelle; celle-ci doit être maniée POUR l'Eglise, celle-là PAR l'Eglise; la première par le clergé, la seconde par les rois et les guerriers, mais selon la volonté du prêtre et aussi longtemps qu'il le veut bien. Il est nécessaire d'ailleurs qu'une épée soit au-dessus de l'autre, que l'autorité temporelle soit subordonnée à l'autorité spirituelle.... La vérité divine atteste qu'il appartient au pouvoir spirituel d'instituer le pouvoir temporel et de s'en constituer le juge, s'il n'est pas bon » [2]). Ainsi se formulait enfin, développée en termes clairs, logiques et sincères, la doctrine nécessaire de l'Eglise romaine. Ce qui fait le fond d'une pensée de cette sorte, ce n'est pas ce que l'on croit quand on parle de l'ambition du clergé, de l'appétit insatiable de l'Eglise, etc.; le fond consiste ici bien plutôt dans l'idée d'un empire universel qui non seulement doit soumettre tous les peuples et créer par là une paix éternelle [3]), mais qui prétend aussi étreindre étroitement et de toutes parts chaque individu,

---

[1]) Ne pas confondre cette idée de la théocratie universelle avec l'idée du théocratisme national dont l'histoire nous offre maint exemple (en première ligne le judaïsme).

[2]) Voir la bulle *Ineffabilis* dans Hefele : *Konziliengeschichte*, 2e éd., VI, 297 et suiv., et la bulle *Unam sanctam* p. 347 du même ouvrage. La citation qu'on vient de lire est traduite sur le texte allemand de Hefele, catholique orthodoxe et qui fait autorité.

[3]) Cette pensée revient sans cesse chez les anciens écrivains.

y compris ses croyances, ses actions, ses espérances. C'est l'universalisme à sa plus haute puissance, externe et interne, témoin, par exemple, l'effort d'établir par tous les moyens l'unité de langue. Le roc sur lequel repose cet empire, c'est la croyance à l'institution divine : il ne fallait rien de moins pour supporter pareil édifice. Et par une conséquence nécessaire cet empire est une théocratie; dans un Etat théocratique, la hiérarchie tient la première place; son chef sacerdotal est ainsi le chef naturel et suprême de l'Etat. A une déduction si rigoureusement logique on ne saurait opposer aucun argument raisonnable, mais rien que des sophismes usés jusqu'à la corde. Dans le plus temporel de tous les Etats, à Rome, ne voit-on pas l'Imperator se décerner le titre et s'attribuer la fonction de *Pontifex maximus* comme la plus haute de ses dignités, comme la plus sûre garantie de sa qualité divine (*Caesar Divi genus* — car cette idée non plus n'est pas précisément chrétienne) ? Est-ce qu'inversement, dans l'Etat chrétien, dans cet Etat auquel la religion avait pour la première fois conféré l'universalité et l'omnipotence, le *Pontifex maximus* ne devait pas se sentir le droit et le devoir de concevoir sa fonction comme celle d'un Imperator ? [1])

Mais en voilà assez sur la *duplex potestas*.

En consacrant les développements qui précèdent, d'abord à l'identité de principes qui existe entre l'empire et la papauté (lesquels ne sont l'un et l'autre que des organes et des manifestations de la même idée, savoir celle d'un saint empire romain universel), ensuite à la lutte que se livrent les différents facteurs de domination au sein d'une hiérarchie naturellement très compliquée, j'ai sans doute eu pour but de fixer quelques notions indispensables à l'intelligence de ce qui va suivre, mais j'ai surtout cédé au désir de déblayer le terrain, afin que nous ne soyons pas gênés à chaque pas

[1]) J'ai cité dans le chapitre précédent ce mot charmant de l'homme d'Etat espagnol Antonio Perez : « Le Dieu du ciel est beaucoup trop jaloux pour souffrir en aucune chose un concurrent. » Ce qui est vrai de ce « Dieu du ciel » l'est aussi de son ministre sur la terre.

dans notre marche ou en péril de nous égarer. Pour s'instruire de ce qu'est la véritable « lutte dans l'Etat », il ne faut pas, je l'ai dit, demeurer à la surface, car elle se déroule dans une région plus profonde; et c'est elle précisément qui offre un intérêt encore actuel, un intérêt passionnant, car notre compréhension du dix-neuvième siècle dépend en partie de notre connaissance de cet objet.

Universalisme contre Nationalisme

Savigny, le grand juriste, écrit : « Les Etats en lesquels s'est décomposé l'empire romain nous ramènent à la condition de cet empire avant sa décomposition. » La lutte dont j'ai à traiter ici est donc étroitement dépendante, dans la forme comme dans l'idée, de l'Imperium disparu. De même que les ombres s'allongent à mesure que le soleil décline, de même Rome, le premier ÉTAT véritablement grand, projette au loin son ombre sur les siècles qui viennent. Car, à tout prendre, la lutte qui va maintenant se déchaîner dans l'Etat est une lutte des peuples pour obtenir leur droit à l'existence personnelle contre une monarchie universelle où tendent les rêves et les efforts de leurs adversaires, et Rome n'a pas laissé seulement derrière elle le fait concret d'un Etat-police sans nationalité, avec l'uniformité et l'ordre pour idéal politique, mais aussi le souvenir d'une grande nation. En outre, Rome nous a légué l'ébauche géographique d'un partage de l'Europe chaotique en nations nouvelles — partage possible, qui en beaucoup de traits s'est révélé durable — et puis aussi des principes fondamentaux de législation et d'administration, grâce à quoi ces organismes nouveaux ont pu développer et affermir leur autonomie individuelle comme la jeune vigne croît enlacée autour de l'échalas de bois mort qui la soutient. C'est donc la vieille Rome qui a fourni leurs armes aux deux idéals, aux deux politiques, à l'universalisme comme au nationalisme. Pourtant quelque chose de nouveau s'est ajouté à l'héritage romain, et c'est l'élément de vie, c'est la sève qui a fait pousser les fleurs et les feuilles,

c'est l'énergie qui a employé les armes : nouveau fut l'idéal religieux de la monarchie universelle, nouvelle fut la race humaine qui configura les nations. Le fait que la monarchie romaine dut cesser d'être une politique temporelle pour devenir une religion préparant au ciel, que son monarque dut cesser d'être un César changeant pour devenir un Dieu immortel supplicié sur la croix — voilà un fait nouveau ; et en voici un autre : l'avènement de cette race jusqu'alors inconnue, surgissant à la place des nations évanouies qui avaient occupé auparavant la scène de l'histoire, de cette race non moins créatrice et individualiste que les Grecs et les Romains (donc douée par la nature pour construire des Etats), mais disposant d'une masse humaine bien plus ample, plus prolifique, conséquemment plus plastique et plus multiforme — les Germains.

La situation politique pendant le premier millénaire à dater de Constantin est donc, malgré la prodigieuse complexité des événements, tout à fait claire en son principe, plus claire peut-être qu'elle ne l'est aujourd'hui. D'un côté la notion consciente, élaborée avec réflexion, empruntée à l'expérience et aux circonstances données, d'une monarchie universelle impériale et hiératique, non nationale, qui avait été préparée (mais inconsciemment) par les Romains païens sur l'ordre de Dieu [1]) et qui se révèle maintenant dans sa divinité : embrassant tout, pouvant tout, infaillible, éternelle — de l'autre côté la formation de NATIONS, nécessité naturelle, exigence absolue de l'instinct de race pour les peuples germaniques ou fortement mêlés de Germains au sens le plus étendu de ce mot [2]), et en même temps, de la part de ces peuples, une insurmontable répulsion pour toute fixité, une perpétuelle et véhémente révolte contre toute limitation de la personnalité. La contradiction était flagrante, la lutte inévitable.

[1]) Saint Augustin : *De civitate Dei* v, 21, *etc.*

[2]) Voir ch. VI.

Fais-je là une généralisation arbitraire ? Non certes. Alors seulement que nous considérons les caractères en apparence arbitraires de l'histoire avec l'attention pleine de tendresse d'un naturaliste examinant une pierre qu'il a soigneusement polie, alors seulement la chronique des circonstances historiques nous devient transparente, et ce que notre regard discerne alors n'est plus l'accidentel, mais le fondamental, mais cela seul qui précisément exclut toute part de contingence : la cause permanente d'événements nécessaires, si divers et incalculables qu'ils semblent. Ce sont les causes de cette espèce qui produisent des effets déterminés. Là où veille une conscience dont le regard porte loin, comme c'est le cas par exemple (pour l'universalisme) en Charlemagne et en Grégoire VII, et d'autre part (pour le nationalisme) chez le roi Alfred ou chez Walther von der Vogelweide, là aussi la configuration nécessaire de l'histoire acquiert des contours mieux définis et plus facilement reconnaissables ; mais il n'était nullement indispensable que chaque représentant de l'idée romaine ou du principe des nationalités possédât des notions claires sur la nature et la portée de ces pensées. L'idée romaine était par elle-même assez contraignante : elle constituait un fait immuable prescrivant à tout empereur et à tout pape, quelles que fussent d'ailleurs leurs pensées et intentions personnelles, l'orientation politique que ce fait comporte. Quant à la théorie courante, supposant ici un développement au fur et à mesure duquel l'ambition ecclésiastique aurait voulu embrasser des domaines de plus en plus vastes, elle n'est pas bien fondée, elle ne l'est pas du moins dans l'acception superficielle qu'on lui donne aujourd'hui, quand on prétend faire dériver d'une vessie une lanterne par évolution : nul doute qu'il n'y ait eu éclosion graduelle du germe, adaptation aux circonstances, etc., mais Charlemagne agit exactement d'après les mêmes principes que Théodose, et Pie IX se plaça exactement sur le même terrain que Boniface VIII. Je suis encore bien moins enclin à postuler un effort conscient de cons-

truction nationale. On conçoit à la rigueur que l'idée romaine tardive de la théocratie universelle ait été mûrement élaborée jusque dans les détails par des hommes extraordinairement doués, car elle se rattachait directement à un empire existant qui lui servait de point d'appui, et à la théocratie juive fortement établie dont elle dérivait par une filiation sans lacune : en revanche, on ne conçoit pas du tout qu'une France, qu'une Allemagne, qu'une Espagne fussent imaginables avant d'exister. Il s'agissait ici d'organismes nouveaux et créateurs, qui continuent de produire des rejetons dans le présent et qui en produiront dans l'avenir aussi longtemps qu'il y aura de la vie en eux. Sous nos yeux même ont lieu des déplacements de la conscience nationale, et nous voyons toujours encore à l'œuvre le principe formateur des nationalités, partout où fermente le particularisme : ainsi quand le Bavarois manifeste qu'il ne peut souffrir le Prussien, et quand le Souabe leur marque à tous deux un doux mépris; quand l'Ecossais parle de ses « compatriotes » pour les distinguer des Anglais; quand l'habitant de New-York tient le *Yankee* de la Nouvelle-Angleterre pour un être décidément moins réussi que lui; quand des mœurs locales, des usages locaux, des coutumes juridiques particulières qu'aucune législation ne réussit à extirper complètement, font de deux districts voisins deux pays en partie étrangers.... En tous les phénomènes de cette sorte sachons reconnaître les symptômes d'un individualisme vivace, de la capacité d'un peuple à prendre conscience de son caractère propre par opposition à celui d'autres peuples, de l'aptitude enfin à constituer un nouvel organisme. Si le cours de l'histoire créait les conditions extérieures favorables, il n'est pas douteux que les Germains actuels ne missent encore sur pied une bonne douzaine de nations nouvelles, caractéristiquement différenciées. En France, cette aptitude créatrice s'est affaiblie entre temps par l'effet de la « romanisation » progressive, et le pied du Corse brutal en a presque complètement écrasé les germes; en Russie

elle a disparu par suite de la prédominance d'un sang subordonné, non germanique, bien que nos cousins slaves authentiques eussent été jadis richement doués pour la création d'individualités originales — leurs langues et leurs littératures en font foi. Or c'est ce don, désormais éteint chez les uns, encore vivace chez les autres, que nous voyons à l'œuvre dans l'histoire; il ne s'y exerce pas consciemment, pas comme une théorie, pas comme un objet de démonstration philosophique, pas comme un droit fondé sur des institutions juridiques et des révélations divines, mais comme une loi de nature renversant irrésistiblement tous les obstacles, détruisant là où il faut détruire — car, en fait, contre quoi échouèrent les malsaines aspirations à l'impérialisme romain des rois germaniques, sinon contre la jalousie toujours croissante des races ? — et en même temps poursuivant de toutes parts, sans éveiller l'attention, son assidu labeur de construction, si bien que les nations existèrent longtemps avant que les princes ne les eussent portées sur la carte. Vers la fin du XII^me^ siècle, alors que la chimère d'un *imperium romanum* égarait encore un Frédéric Barberousse, le poète allemand pouvait chanter déjà :

Que mal m'advienne
si jamais j'induisais mon cœur
en quelque complaisance
pour les us étrangers :
vive la manière ALLEMANDE ! [1])

Et lorsque en l'an 1232 le plus puissant de tous les papes avait fait emprisonner l'ennemi de l'influence romaine en Angleterre, le grand justicier Hubert de Burgh, par l'inter-

[1]) *übel müeze mir geschehen,*
künde ich ie mîn herze bringen dar,
daz im wol gevallen
wolte fremeder site :
TIUSCHIU *zuht gât vor in allen !*
(N° 39 des *Lieder* de Walther von der Vogelweide, 3^e^ strophe).

médiaire du roi, il ne se trouva pas dans tout le pays un forgeron qui consentît à lui forger des menottes; le compagnon que l'on menaçait de la torture s'il refusait d'exécuter l'ordre royal répondit hardiment : « Plutôt mourir de n'importe quelle mort que mettre aux fers l'homme qui a défendu l'Angleterre contre L'ÉTRANGER ! » Ainsi le chanteur ambulant savait qu'il y avait un peuple allemand, et le maréchal-ferrant savait qu'il y avait un peuple anglais, alors que maint grand maître de la politique commençait à peine à s'en douter.

La loi limitat

On le voit, ce ne sont pas là de ces constructions sans substance, élevées dans le vide par la philosophie de l'histoire, ce sont des choses on ne peut plus réelles. Et maintenant que nous sommes certains d'avoir mis au jour des faits concrets, historiquement capitaux, grâce à cette opposition de l'universalisme et du nationalisme, je voudrais lui trouver une formule plus générale, qui énonçât mieux l'essence du phénomène. Il nous faut à cette fin descendre dans les régions profondes de l'âme; nous en rapporterons une intuition qui aura son prix pour notre appréciation du dix-neuvième siècle, car les deux courants que j'ai appelés jusqu'ici universaliste et nationaliste existent toujours : ils s'attestent non seulement sous la forme visible du *pontifex maximus*, qui a encore une fois affirmé solennellement en l'an de grâce 1864 sa toute-puissance temporelle [1]), et d'autre part dans les contrastes nationaux du présent qui s'accusent sans cesse davantage, mais aussi dans quantité d'opinions et de jugements que nous rencontrons à chaque pas et dont nous ne soupçonnons point l'origine. C'est qu'il

[1]) Voir le *Syllabus*, notamment aux § 19 et suivants (Erreurs concernant l'Eglise et ses droits), 54 et suivants (Erreurs concernant le mariage chrétien dans ses rapports avec la juridiction civile), et aux nombreux articles visant toute espèce de liberté de conscience, en particulier le § 15 : « Anathème à qui dira : chaque homme est libre d'adopter et de professer la religion qu'il aura réputée vraie selon sa propre conviction. »

s'agit proprement, en dernière analyse, de deux conceptions du monde qui s'excluent entre elles à tel point que l'une ne saurait subsister à côté de l'autre et qu'une lutte à mort devrait fatalement s'ensuivre, si les hommes ne se laissaient flotter irréfléchis, pareils à des bateaux qui, toutes voiles déployées, mais non munis de gouvernail, courent au gré du vent sans but et sans pensée. Un mot de ce Germain entre tous auguste et représentatif, Goethe, nous aidera, cette fois encore, à déchiffrer l'énigme psychologique. Dans ses Pensées en prose, parlant quelque part de l'individualité et du mouvement de vie qui lui est propre, il dit qu'elle s'aperçoit elle-même comme « intérieurement sans limite, extérieurement limitée ». Voilà en vérité une parole chargée de sens : elle n'exprime rien de moins qu'une loi fondamentale de toute vie spirituelle. Pour l'individu humain, extérieurement limité est synonyme de personnalité; intérieurement sans limite, synonyme de liberté. Pour un peuple, de même. Or, si l'on poursuit cette pensée, on trouvera que les deux notions se conditionnent mutuellement. Sans la limitation extérieure, il ne saurait y avoir illimitation intérieure; si par contre on aspire à l'illimitation EXTÉRIEURE, il s'ensuit que la limite DEVRA être placée intérieurement. Dans ces derniers mots tient la formule de l'Imperium ecclésiastique néo-romain : intérieurement limité, extérieurement sans limite. Sacrifie-moi ta personnalité humaine et je te donne part à la divinité; sacrifie-moi ta liberté et je crée un empire qui englobe toute la terre, dans lequel règnent à jamais l'ordre et la paix; sacrifie-moi ton jugement et je te révèle la vérité absolue; sacrifie-moi le temps et je t'octroie l'éternité. Car, en fait, l'idée de la monarchie romaine universelle et de l'Eglise romaine universelle tend à un état d'illimitation extérieure : au chef suprême de l'Imperium sont soumises *omnes humanae creaturae*[1]), et la puissance de l'Eglise s'étend non seulement sur les vivants, mais aussi

[1]) Voir la bulle *Unam sanctam*.

sur les morts qu'elle peut encore après des siècles frapper d'excommunication, condamner aux peines de l'enfer ou transférer du purgatoire à la béatitude céleste. Je ne conteste pas qu'il y ait de la grandeur dans cette conception, mais il n'est pas question de cela pour l'instant ; il m'importe uniquement de montrer comment un effort visant ainsi à supprimer extérieurement toute limite implique et détermine, par un fatal contre-coup, la limitation intérieure de l'individu. Depuis Constantin, qui le premier conçut avec logique l'idée de l'Imperium au sens néo-romain, jusqu'à Frédéric II, le Hohenstaufe, qui fut le dernier souverain vraiment inspiré de l'authentique pensée universaliste, pas un empereur n'a toléré le moindre atome de liberté personnelle ou régionale (sauf quand sa faiblesse l'obligeait de faire aux uns des concessions pour venir à bout de mater les autres). *Quod principi placuit, legis habet vigorem* : voilà la leçon que se plut à recevoir Frédéric Barberousse des juristes de l'école byzantine, et il ne laissa pas, on le sait, de s'y conformer : détruisant les florissantes villes lombardes, ces monuments d'audacieuse liberté érigés par une bourgeoisie laborieuse, et répandant du sel sur les ruines fumantes de Milan. Moins violemment, mais non moins délibérément, et en vertu de la même conception, le second Frédéric annihila les libertés de la bourgeoisie allemande qui commençaient à germer sous les princes du pays. Enfin pas n'est besoin de marquer combien irrévocablement étroites sont les « limites intérieures » tracées par le *Pontifex*. Le mot *Dogma* avait désigné chez les anciens Grecs une opinion, une manière de voir, une doctrine philosophique ; dans l'empire romain il se disait d'un décret impérial ; mais désormais, dans l'Eglise romaine, il signifia une loi divine de croyance, à laquelle tous les êtres humains se devaient soumettre sans condition, sous menace de peines éternelles. Il ne faut pas que des sophismes nous égarent et que nous conservions aucune illusion à ce sujet : un tel système ne peut laisser à l'individu la moindre parcelle de libre et autonome décision,

et cela pour cette simple raison — contre laquelle ni casuistique ni les meilleures intentions du monde ne peuvent rien — que bon gré mal gré, quand on a dit « extérieurement sans limite », on DOIT ajouter « intérieurement limité ». A l'extérieur, c'est le sacrifice de la personnalité qui est exigé; à l'intérieur, le sacrifice de la liberté. Ce système ne peut pas davantage s'accommoder d'individualités nationales constituées selon leur génie propre et les reconnaître comme bases de développement historique; elles sont pour lui, tout au plus, un mal inévitable : car sitôt tracée une limite extérieure bien nette, on observe une tendance à l'illimitation intérieure; jamais la nation digne de ce nom ne se soumettra à l'Imperium.

L'idéal que se fait de l'Etat la hiérocratie romaine, c'est la *Civitas Dei* sur la terre, un Etat unique et indivisible qui est la chose de Dieu : toute formation de membres, créant des limites extérieures, menace le tout illimité, car elle engendre la personnalité. Voilà pourquoi les libertés des populations germaniques, l'élection des rois, les droits particuliers, etc., se perdent sous l'influence romaine, voilà pourquoi les frères prêcheurs — dès que commencent de se dessiner clairement les nationalités au début du XIII^me^ siècle — organisent une véritable croisade contre l'*amor soli natalis*; voilà pourquoi nous voyons les empereurs soucieux d'affaiblir les princes et nous voyons les papes infatigablement occupés pendant des siècles à empêcher la formation des Etats, puis — quand il n'y a plus d'espoir d'y réussir — à entraver du moins leur développement normal et spontané (tentative au succès de laquelle contribuèrent pendant longtemps les croisades); voilà pourquoi les « Constitutions » des Jésuites pourvoient avant tout à ce que les membres de l'Ordre soient « dénationalisés » et appartiennent uniquement à l'Eglise universelle [1]); voilà pourquoi

[1]) Tout entretien sur les nations respectives est sévèrement défendu aux Jésuites. Aussi bien, dit Gothein (*Ignatius von Loyola*, p. 336),

nous lisons aujourd'hui encore, dans les traités de droit canon les plus modernes et les plus strictement scientifi-

l'idéal d'Ignace était-il « un pêle-mêle de toutes les nations ». Là seulement où les Etats lui en faisaient une condition, il consentait que l'enseignement fût donné par des indigènes; mais son principe constant était de tenir chaque membre de l'Ordre éloigné de sa patrie, par où il obtenait en même temps qu'aucun élève des Jésuites n'eût pour éducateur un compatriote. Le système ne s'est pas modifié depuis. Buss, l'auteur ultramontain de la *Geschichte der Gesellschaft Jesu*, fait gloire à la compagnie de ce fait « qu'elle n'offre aucun caractère qui soit inhérent au génie d'une nation ou à l'originalité d'un pays particulier. » Le Jésuite français Jouvancy, dans son traité pédagogique *De ratione docendi et discendi*, met en garde les membres de l'Ordre tout spécialement contre une lecture abondante d'ouvrages écrits dans la langue maternelle, car, ajoute-t-il, « non seulement on perd ainsi beaucoup de temps, mais l'âme risque fort d'y faire naufrage. » Le naufrage de l'âme causé par trop de familiarité avec la langue maternelle ! (voir dans mon ch. VI, sous la rubrique « Ignace de Loyola », la longue note en réponse aux objections soulevées par le Père Bernhard Duhr touchant la citation de Jouvancy et d'autres points de mon exposé du jésuitisme). Au XVIII^me^ siècle, le Jésuite bavarois Kropf institue comme premier principe pour l'école que « l'usage de la langue maternelle ne sera JAMAIS autorisé ». Dans *Les Jésuites* de Boehmer, traduits en français par Gabriel Monod, l'auteur, parlant du système d'espionnage qui fait partie de la pédagogie jésuitique, note qu'il arrivait qu'on pardonnât une faute à un élève si celui-ci dénonçait un autre élève coupable d'une faute semblable, et le traducteur ajoute : « cette règle ne s'appliquait, je crois, qu'au cas où un élève était surpris causant dans sa langue maternelle et non en latin, ce qui était à l'origine défendu sous peine du fouet » (p. 230). On peut feuilleter tout le livre auquel j'ai emprunté les citations de Kropf et de Jouvancy — c'est l'exposé orthodoxe de la doctrine jésuitico-romaine publié en 1898 chez Herder sous ce titre : *Erläuterungsschriften zur Studienordnung der Gesellschaft Jesu* (p. 229 et 417) — sans y trouver une fois le mot PATRIE ! — C'est seulement pendant l'impression du présent chapitre que j'ai connu l'excellent ouvrage de Georg Mertz : *Die Pädagogik der Jesuiten* (1898), exposé strictement documentaire de ce système éducatif, qu'il présente avec une impartialité scientifique. A lire attentivement cette étude sobre jusqu'à la sécheresse, on ne peut douter qu'une nation qui ouvre ses écoles aux Jésuites commette un véritable suicide. Je ne suspecte nullement les bonnes intentions des Jésuites et je ne conteste pas qu'ils obtiennent un certain succès pédagogique; mais leur système tend tout entier, et par principe, à l'annihilation de l'individualité — individua-

ques, que la pénétration « du principe des nationalités au sein de l'Eglise de Dieu une et universelle » est un des événements les plus regrettables de l'histoire de l'Europe [1]). Le fait que la grande majorité des catholiques romains sont cependant d'excellents patriotes, prouve simplement chez eux un défaut de logique, qui est tout à leur honneur : de même Charlemagne, qui s'intitulait *a Deo coronatus imperator, Romanum gubernans imperium*, contribua plus qu'aucun autre par son activité culturelle et l'inspiration germanique de sa mentalité à déchaîner les nationalités impatientes et à refréner l'essor de l'idée romaine; mais de telles inconséquences n'affectent en aucune manière la doctrine — seule authentiquement accréditée — de l'Eglise universelle théocratique, et il ne se peut que cette doctrine et cette influence agissent jamais autrement que dans le sens antinational. Car, je le répète, la question n'est pas tant d'un certain idéal de l'Eglise et de l'Empire que d'une loi générale de la nature et de l'activité humaines.

Afin de reconnaître bien clairement cette loi, examinons maintenant brièvement la conception du monde opposée, celle qui se formulerait en ces termes : limitation extérieure, illimitation intérieure. Ce n'est que sous la forme d'un organisme nettement limité à l'extérieur, ne ressemblant à nul autre, exposant ostensiblement la loi de son être particulier, que se manifeste à nous la personnalité éminente; ce n'est que comme phénomène individuel strictement défini que le génie nous révèle le monde infini qu'il porte au dedans

---

lité personnelle aussi bien qu'individualité nationale. Il faut convenir d'autre part que cet attentat impie sur ce qu'il y a de plus sacré dans l'homme, que ce méthodique dressage d'une race dont on pourrait dire qu'à l'inverse du Germain « elle s'efforce de la lumière vers les ténèbres », est l'application rigoureusement logique des postulats romains; la force du jésuitisme réside dans cette rigueur même de sa logique pétrifiée et pétrifiante.

[1]) Voir Phillips : *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 3e éd., p. 804 — et bien d'autres avec lui.

de lui. J'ai tant insisté sur ce point, en traitant de l'art hellénique, que je ne crois pas devoir y revenir ici; nous avons vu ensuite, s'agissant de Rome, la même loi créer, par une limitation au dehors extrêmement accusée, une nation d'une puissance interne inouïe; et si, de ces objets considérés dans les deux premiers chapitres du présent ouvrage, nous passions à l'objet considéré dans le troisième, j'oserais demander quel spectacle mieux que celui du Crucifié nous justifie d'affirmer : extérieurement LIMITÉ, intérieurement SANS LIMITE ? et quels mots nous font mieux entendre le sens de cette vérité que ceux du divin message : le royaume des cieux n'est pas hors de vous, dans le monde des formes limitées, mais en vous, dans votre cœur, dans le monde de l'illimité ? Cette doctrine est exactement l'antipode de celle de l'Eglise. L'histoire, en tant que science d'observation, nous apprend que les seuls peuples qui accomplirent de grandes choses sont ceux qui continrent leur effort dans des bornes où put se développer et se fixer leur particularité nationale. La nation la plus forte du monde — Rome — disparut, et ses vertus disparurent avec elle, du moment qu'elle s'efforça de devenir « universelle ». Il en est de même partout. Le sentiment le plus vif de la race et l'organisation la plus étroite de la cité constituèrent l'atmosphère nécessaire aux impérissables exploits de l'hellénisme; la puissance mondiale d'Alexandre n'a que le sens d'une diffusion mécanique des éléments de la culture grecque. Les Perses primitifs étaient un des peuples les plus riches de vie et d'énergie, les plus doués pour la poésie et la religion, dont nous entretienne l'histoire : dès lors qu'ils tinrent le sceptre d'une monarchie mondiale, leur personnalité disparut, avec ses facultés. Les Turcs même, une fois passés au rang de grande puissance internationale, perdirent leur modeste trésor de qualités originales, tandis que leurs cousins, les Huns, en accentuant envers et contre tout le seul et unique facteur national et en s'amalgamant par la violence les précieux éléments allemands et slaves qui constituent le plus clair de

leur richesse, sont en train de devenir sous nos yeux une grande nation.

Il ressort de ce double examen que la LIMITATION est une loi générale de la nature, aussi générale que l'aspiration à L'ILLIMITÉ. Il FAUT que l'homme tende à l'illimité, sa nature l'exige impérieusement; mais pour y parvenir, il faut qu'il se limite. Or c'est ici qu'éclate le conflit des principes : si nous nous limitons extérieurement — sous le rapport de la race, de la patrie, de la personnalité — avec toute la résolution et toute la netteté possible, alors s'ouvre pour nous, comme pour les Hellènes et les Hindous brahmaniques, le royaume intérieur de l'illimité; si, par contre, c'est au dehors que nous visons l'illimité (savoir, n'importe quoi qui ait qualité d'absolu, d'éternel, que sais-je!), alors force nous est de construire sur la base d'une intériorité étroitement limitée, car le succès n'est qu'à ce prix : témoin tout grand Imperium, témoin tout système philosophique qui se donne pour absolu et seul valable, témoin avant tout cette tentative grandiose d'une interprétation universelle du monde et d'un gouvernement universel du monde — l'Eglise catholique romaine.

La lutte par rapport à l'État

La lutte dans l'État, durant les douze premiers siècles de notre ère, fut donc en dernière analyse une lutte entre les deux principes de limitation dont je viens de parler, principes que nous voyons s'opposer l'un à l'autre dans tous les domaines, et dont l'opposition sur le terrain politique qui nous occupe ici prend le caractère d'un conflit entre l'universalisme et le nationalisme. Il s'agit du droit à l'existence de nationalités indépendantes. Aux environs de l'an 1200 la victoire future du principe des limitations nationales (c'est-à-dire extérieurement limitatif) ne pouvait plus guère faire doute. La papauté, il est vrai, atteint alors l'apogée de sa puissance — du moins les historiens nous l'assurent-ils : en réalité ce prétendu « apogée » ne signifie pas la victoire sur les ennemis de la monarchie universelle, mais seulement, dans la lutte interne dont celle-ci est le théâtre, la victoire d'un concurrent sur l'autre; et cette rivalité au sein de l'idée

impérialiste, et ce triomphe du pape sur l'empereur, amèneront précisément la banqueroute du programme romain. Car, entre temps, peuples et princes avaient crû en force : intérieurement, les « limites » ecclésiastiques allaient déjà s'effaçant de plus en plus et, extérieurement, le déclin du soi-disant *princeps mundi* fut l'œuvre paradoxale des princes les plus pieux, dont nous ne pouvons qu'admirer l'inconséquence. Ainsi, par exemple, saint Louis prit ouvertement le parti de Frédéric excommunié et déclara au pape : « les roys ne tiennent de nullui, fors de Dieu et d'eux-mêmes. » Puis bientôt vint Philippe le Bel, qui ne s'arrêta pas à mi-chemin, mais, faisant tout simplement prisonnier un pontife récalcitrant, obligea le successeur du captif à résider en France sous ses yeux et à sanctionner les privilèges gallicans, objet du litige. Cette lutte-ci est tout autre que celle du pape et de l'empereur : car les princes combattent le droit à l'existence de l'universalisme romain; ils veulent être complètement indépendants en matière temporelle et maîtres dans leur pays en matière ecclésiastique. Dorénavant le représentant de la hiérocratie romaine dut louvoyer péniblement, même en ses plus beaux jours, et, pour maintenir son autorité sur les choses de la foi, abandonner une à une (provisoirement !) ses prétentions politiques. Ce fut pis encore pour celui qu'on nommait (par une des plus absurdes contradictions dans les termes qui aient jamais été imaginées) « l'empereur romain de la nation allemande »; son titre n'était qu'une plaisanterie, et cependant il le devait payer si cher qu'aujourd'hui son successeur est le seul monarque de l'Europe qui ne soit pas à la tête d'une nation, mais d'une agglomération inorganique d'êtres humains. Par contre, le plus puissant des Etats modernes prit naissance dans le pays où la tendance antiromaine avait trouvé une formule si peu équivoque que l'on peut souscrire à ce jugement de Ranke : « La pensée dynastique et la pensée protestante se pénètrent mutuellement de telle sorte qu'il est presque impossible de les distinguer l'une de l'au-

tre » [1]). C'est que, dans l'intervalle, ce mot d'ordre avait été donné : ni empereur, ni pape, mais des nations.

Cette lutte n'est pas encore terminée, il s'en faut. Si le principe des nationalités l'a emporté, la puissance qui représente le principe opposé n'a jamais désarmé, elle est sous certains rapports plus forte aujourd'hui qu'elle ne fut jamais, elle dispose d'une troupe de fonctionnaires bien mieux disciplinée et plus résolument soumise qu'en aucun autre siècle, elle n'attend que l'heure de rentrer en scène et de s'affirmer sans ménagements. Je n'ai jamais compris pour quelle raison des catholiques cultivés s'efforcent de nier ou de dissimuler le fait que l'Eglise catholique n'est pas seulement une religion, mais qu'elle est aussi un système de gouvernement temporel, et qu'en tant que représentante de Dieu sur la terre elle a le droit de revendiquer *eo ipso*, et revendique réellement sans cesse, une souveraineté illimitée sur les affaires de ce monde. Comment peut-on croire ce qu'enseigne comme vrai et certain l'Eglise romaine et parler néanmoins d'une indépendance du pouvoir temporel — tel le professeur Phillips au § 297 de son ouvrage déjà cité [2]), alors qu'il vient d'établir à une page de distance, dans le même paragraphe, que « ce n'est pas l'affaire de l'Etat de déterminer quels droits appartiennent à l'Eglise ou de faire dépendre de son agrément l'exercice de ces droits » ? Mais si l'Etat ne détermine pas les droits de l'Eglise, il s'en suit par une conséquence nécessaire, d'une logique irréfutable, que l'Eglise détermine les droits de l'Etat. Et la thèse exposée par Phillips avec une naïveté « scientifique » déconcertante, reparaît dans cent autres ouvrages; de considérables prélats ne se lassent pas de nous la servir, ni de nous représenter l'Eglise comme un agneau sans tache, tout à fait ignorant de ce qui a nom politique : c'est travestir systématiquement la réalité. Si j'étais catholique romain, com-

[1]) *Genesis des preussischen Staates*, éd. 1874, p. 174.
[2]) *Lehrbuch des Kirchenrechts*

bien je préférerais montrer mes couleurs et prendre à cœur ce péremptoire avertissement de Léon XIII : « On ne doit se hasarder ni à dire ce qui n'est pas vrai ni à taire ce qui est vrai ! » [1]) Eh bien, la vérité, c'est que l'Eglise romaine a

[1]) Dans son bref *Saepenumero* du 18 août 1883. Cet avertissement s'adresse expressément « aux historiens » et le Saint Père semble avoir eu sous les yeux toute une collection de livres néocatholiques de l'espèce de ceux que je dénonce, car il déplore que la manière d'écrire l'histoire pratiquée par des auteurs récents lui fasse l'effet d'une « *conjuratio hominum adversus veritatem* », opinion à laquelle souscrira de grand cœur quiconque a entretenu commerce avec cette littérature. *Nomina sunt odiosa*, mais je rappelle que j'ai déjà, dans une note du précédent chapitre, rangé Janssen parmi ces « conjurés contre la vérité », malgré la considération dont jouit sa *Geschichte des deutschen Volkes*. Il fait à l'Eglise romaine un mérite de la grande diffusion de la Bible en Allemagne vers la fin du XV^me^ siècle, alors qu'il sait très bien : 1° que la lecture de la Bible était sévèrement interdite par Rome depuis deux siècles et que le relâchement de la discipline eut pour cause unique les troubles où se débattait l'Eglise; 2° qu'à ce moment-là précisément la bourgeoisie et la petite noblesse étaient, dans l'Europe entière, antiromaines jusqu'à la moelle, et que c'est POUR CETTE RAISON qu'elles se jetèrent avec une telle ardeur dans l'étude de la Bible ! Au reste cette prétendue diffusion de la Bible était fort relative, ainsi qu'il appert du fait que Martin Luther, à vingt ans, n'en avait encore jamais vu et qu'il en dénicha une à grand'peine dans la bibliothèque de l'Université d'Erfurt. Voilà un exemple typique de falsification de l'histoire. — En cent autres endroits de son livre, Janssen se « hasarde » pareillement « à dire ce qui n'est pas vrai et à taire ce qui est vrai », et ce livre passe néanmoins pour un ouvrage scientifique des plus sérieux. Mais si l'on doit le juger sévèrement, quels qualificatifs faudrait-il réserver pour cette littérature récente, poussant comme des champignons sur de la pourriture, qui se consacre à salir systématiquement tous les héros nationaux, de Luther à Bismarck, de Shakespeare à Goethe ? Elle ne mérite en somme que le mépris. Passons. Et surtout gardons-nous de nous laisser égarer par l'indignation jusqu'à mettre au même niveau que ces modernes polissonneries la grandiose pensée de l'universalisme telle que la conçurent un Théodose et un Charlemagne, un Grégoire I^er^ et un Grégoire VII, un saint Augustin et un Thomas d'Aquin. La vraie idée romaine est une idée culturelle qui, ramenée à son principe, se fonde sur l'œuvre et les traditions de la grande époque impériale, de Tibère à Marc-Aurèle. Par contre, l'idéal des publicistes auxquels j'ai fait allusion se rattache manifestement (je l'ai indiqué au ch. VI en exposé

dès le début — savoir dès Théodose qui l'a fondée — revendiqué toujours la souveraineté absolue et illimitée sur les choses temporelles. Je dis « l'Eglise », je ne dis pas « le pape » : car sur la question de savoir qui devait exercer effectivement la puissance temporelle ou encore qui devait exercer effectivement la suprême puissance religieuse, on s'est formé aux différentes époques des conceptions différentes et l'on s'est beaucoup disputé; mais la doctrine n'a pas varié, qui enseigne que cette puissance réside dans l'ÉGLISE en tant qu'institution divine; et, ainsi que j'ai essayé de le montrer ailleurs [1]), cette doctrine forme un axiome si fondamental de la religion romaine que tout l'édifice ne manquerait pas de s'écrouler dès l'instant que celle-ci se proposerait sérieusement d'abandonner sa prétention politique. Il y faut reconnaître précisément la pensée la plus étonnante et — quand elle se reflète dans un noble esprit — la plus sainte de l'Eglise romaine : cette religion n'a pas cure que de l'avenir, mais aussi du présent, et cela non seulement parce qu'elle attribue à la vie terrestre ce sens d'être pour l'individu l'école de la vie éternelle, mais parce qu'il lui plaît, pour honorer Dieu et comme sa représentante, de transformer ce monde temporel en un parvis magnifique du monde céleste. *Christi regnum in terris inchoatur, in coelo perficitur*, dit le catéchisme de Trente : le royaume du Christ atteint sa perfection au ciel, mais il s'ébauche sur la terre [2]). Bien impotent serait l'esprit qui ne concevrait pas la beauté d'une pareille idée, bien terre

sant la mentalité du Basque Loyola) à la période la plus reculée et la plus inculte de l'âge de la pierre, et l'on en peut dire autant des tactiques perfides qu'emploient ces messieurs dans la lutte.

[1]) Ch. VII, à la fin de la rubrique intitulée : « Le Nord ».

[2]) Pour prévenir des malentendus je ferai observer que, selon la doctrine luthérienne aussi, le croyant possède dès ici-bas la vie éternelle; mais c'est là une conception qui (ainsi que je l'expose aux ch. V, VII et IX) diffère *in toto* de la conception judéo-romaine, car elle ne se fonde pas sur une déduction historique, mais sur une expérience présente (comme chez le Christ).

à terre celui qui n'en ressentirait pas l'incommensurable force ! Et vraiment je ne l'invente pas, mon imagination en serait fort incapable; mais j'ouvre le *De civitate Dei* de saint Augustin et je lis (au l. XX, ch. 9) : *Ecclesia et nunc est regnum Christi, regnumque coelorum.* Deux fois dans l'espace de quelques lignes Augustin répète que l'Eglise est DÈS MAINTENANT le royaume du Christ. Il voit aussi (incité à sa vision par l'Apocalypse) des hommes siégeant sur des trônes, et qui sont-ils ? ceux qui PRÉSENTEMENT gouvernent l'Eglise. Cette conception suppose un gouvernement politique; et même quand c'est l'empereur qui l'exerce, même alors qu'il s'en sert contre le pape, il n'en est pas moins, lui, l'empereur, un membre de l'Eglise, *a Deo coronatus*, de qui la puissance implique à sa base des prémisses religieuses, en sorte qu'il ne saurait être question d'une séparation réelle entre l'Etat et l'Eglise, mais tout au plus (comme je l'ai indiqué dans les observations préliminaires par où débute ce chapitre) d'un conflit de compétence en dedans de l'Eglise. Le fondement religieux de cette conception nous ramène jusqu'au Christ, car (ceci est une remarque sur laquelle j'ai déjà appelé l'attention dans le chapitre qui traite de lui) la vie et l'enseignement du Christ nous orientent indubitablement vers un état de choses qui ne peut être réalisé que par la communauté[1]). C'est ici exactement le point où l'impérialisme vieilli et le christianisme adolescent se découvrirent ou crurent se découvrir une certaine affinité. Chacun des deux partenaires obéissait assurément à des impulsions bien différentes : l'un, mû par des raisons politiques, l'autre, par des motifs religieux. Et probablement se sont-ils trompés tous les deux : l'impérialisme n'aura pas soupçonné qu'il sacrifiait pour toujours son pouvoir temporel, le christianisme pur des temps primitifs n'aura pas songé qu'il se jetait dans les bras du paganisme et qu'il en subirait aussitôt l'influence envahissante. Mais quoi qu'il en soit de cela, c'est de cette

[1]) Voir ch. III, sous la rubrique : « Prophétisme ».

alliance, de cette fusion, de cette pénétration réciproque qu'est née L'ÉGLISE romaine. Or l'Eglise embrasse, d'après la définition d'Augustin reconnue orthodoxe, tous les hommes de la terre [1]); et tout homme, « qu'il soit prince ou valet, marchand ou maître d'école, apôtre ou docteur », doit considérer son activité sur la terre comme une fonction qui lui est assignée dans l'Eglise, *in hac ecclesia suum munus* [2]). Par quelle échappatoire un « Etat » ou même une « Nation » réussirait à se tirer de là pour se dresser, face à l'Eglise, comme un corps indépendant, et lui crier : occupe-toi désormais de tes affaires; dans les choses de ce monde c'est moi qui gouvernerai comme je l'entends ! — on ne le voit vraiment pas; une pareille thèse est illogique et absurde, elle supprime l'idée même de l'Eglise romaine. Cette idée ne comporte manifestement aucune espèce de limitation, ni spirituelle ni matérielle; et quand le pape, en qualité de représentant de l'Eglise, en tant que son *pater ac moderator*, réclame le droit de prononcer sans appel dans les choses temporelles, cette exigence est aussi justifiée et aussi logique que l'affirmation de Théodose, quand, dans son fameux décret contre les hérétiques, il se dit, lui empereur, conduit par « la sagesse divine », ou que l'action de Charlemagne, alors qu'il tranche les questions dogmatiques en vertu de sa puissance plénière. Car l'Eglise embrasse tout, corps et âme, terre et ciel; sa puissance est illimitée et celui qui la représente — quel qu'il soit — commande par conséquent en maître absolu. Déjà Grégoire II, plus modeste pourtant

[1]) *Ecclesia est populus fidelis per universum orbem dispersus*, définition adoptée dans le *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini* I, 10, 2; mais comme, dès Théodose, il fut entendu que la foi devait être exigée de tous, obtenue au besoin par CONTRAINTE, comme l'incrédulité ou l'hérésie furent décrétées crimes de lèse-majesté, comme en outre les schismatiques et les hérétiques demeurent néanmoins « sous la puissance de l'Eglise » (*op. cit.* I, 10, 9), on voit que cette définition embrasse réellement tous les hommes, *omnes humanae creaturae*, comme Boniface l'a dit avec justesse dans le passage cité plus haut.

[2]) *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini* I, 10, 25.

que maint prince de l'Eglise, comparait le pape à « un Dieu sur la terre »; Grégoire VII expose que « le pouvoir temporel doit obéir au spirituel (savoir : l'Eglise romaine) »; il écrit à Guillaume le Conquérant que la puissance apostolique doit rendre compte à Dieu de tous les rois; Grégoire IX, dans une lettre datée du 23 octobre 1236 (et où il insiste particulièrement sur l'idée que les droits de l'empereur sont seulement délégués à celui-ci par l'Eglise) s'exprime ainsi : « De même que le vicaire de Pierre a la souveraineté sur toutes les âmes, de même aussi il possède dans le monde entier un principat sur le temporel et sur les corps, et il gouverne le temporel avec les rênes de la justice. » Innocent IV déclare que l'on ne peut contester à l'Eglise le droit de juger *spiritualiter de temporalibus*. Et comme toutes ces paroles, si peu ambiguës fussent-elles, laissaient encore trop de jeu aux subtilités casuistiques, le pape honnête et capable qu'était Boniface VIII dissipa toute équivoque par une bulle du 5 décembre 1301, *Ausculta fili*, qu'il adresse au roi de France et dans laquelle il écrit : « Dieu nous a établi, nonobstant nos faibles mérites, sur les rois et les royaumes, et il nous a imposé le joug de la servitude apostolique, pour qu'en son nom et suivant ses indications nous arrachions, abattions, détruisions, dispersions, construisions et plantions.... Ne te laisse donc persuader par personne, fils très aimé, que tu n'as pas de supérieur et que tu n'es pas subordonné au hiérarque suprême de la hiérarchie ecclésiastique. Celui qui professe cette opinion est un fou; celui qui s'obstine à la soutenir est un mécréant et il n'appartient pas au bercail du bon berger. » Plus loin Boniface ordonne que plusieurs évêques français viennent à Rome, afin que le pape décide avec eux « ce qui serait efficace pour corriger les défectuosités, avantageux pour la prospérité et la bonne administration du royaume » — propos que l'évêque catholique Hefele commente par cette remarque pleine de justesse : « Mais celui qui possède le droit d'ordonner, d'arracher, de construire et de pourvoir à la bonne administration dans un

royaume, celui-là en est le chef réel »[1]). De même il n'est que logique, tous les hommes étant soumis à l'Eglise et à l'Eglise incorporés, qu'elle dispose en dernier ressort de tous les pays du globe. Sur certains royaumes, tels l'Espagne, la Hongrie, l'Angleterre, etc., l'Eglise revendiquait la suzeraineté, sans plus [2]); dans tous les autres elle se réservait la confirmation et le couronnement des rois, le droit de les déposer et d'en mettre de nouveaux à la place (témoins par exemple les Carolingiens).... car, ainsi que le marque Thomas d'Aquin dans son *De regimine principum* : « De même que le corps reçoit d'abord de l'âme sa force et sa puissance, de même l'autorité temporelle des princes découle de l'autorité spirituelle de Pierre et de ses successeurs » [3]). La fonction royale en effet, on l'a dit à l'instant, n'est ni plus ni moins qu'un *munus* au sein de la *Civitas Dei*, un emploi dans l'Eglise. Il ne se peut dès lors qu'un hérétique soit jamais roi légitime. En 1535, déjà, tous les sujets anglais furent solennellement déliés par Paul III du devoir d'obéissance envers leur roi [4]) et en 1569 cette mesure fut encore aggravée par Pie V, lequel non seulement déposa la grande Elisabeth : « *privamus eandem Elizabeth de praetenso jure regni* », mais menaça de l'excommunication tout Anglais qui resterait fidèle à cette reine elle-même excom-

[1]) *Konziliengeschichte* VI, 331. Le texte latin énumérant les droits de l'Eglise dit : *ad evellendum, destruendum, dispergendum, dissipandum, aedificandum, atque plantandum*; plus loin : *ordinare.... ad bonum et prosperum regimen regni.* Les citations antérieures sont empruntées au même ouvrage V, 163, 154, 1008, 1131; VI, 325-327.

[2]) Le droit de propriété sur la Hongrie s'appuie sur une prétendue donation du roi Etienne; l'Espagne et l'Angleterre (présumablement aussi la France ?) sont considérées comme incluses dans la fausse donation de Constantin, par laquelle aurait été cédée au trône pontifical « la puissance royale sur toutes les provinces de l'Italie ainsi que sur les régions occidentales » (*in partibus occidentalibus*). Cf. Hefele : *op. cit.* V, 11.

[3]) Je cite d'après Bryce : *Le Saint Empire Romain Germanique*, p. 134.

[4]) Hergenröther : *Konziliengeschichte* de Hefele continuée, IX, 806.

muniée et censément dépossédée « de toute propriété »[1]). Il s'ensuit que, de fait, tout le développement politique de l'Europe à dater de la Réforme est illégitime aux yeux de l'Eglise; elle s'adapte à l'inévitable, mais elle ne le sanctionne pas; elle a protesté contre la paix de religion d'Augsbourg; elle a réclamé avec une solennité plus grande encore contre le traité de Westphalie et l'a déclaré « nul et non avenu pour tous les temps à venir »[2]); elle a refusé son assentiment aux actes du congrès de Vienne.... Avec la même louable logique l'Eglise s'est arrogé aussi l'exclusive disposition des pays extraeuropéens : c'est ainsi que par les deux bulles des 3 et 4 mai 1493 elle a — « au nom de Dieu » et pour jamais — fait don à l'Espagne de tous les pays découverts ou à découvrir à l'Ouest du 25e degré de longitude occidentale (méridien de Greenwich), octroyé aux Portugais l'Afrique, etc.[3]).

[1]) Green : *History of the English people* (éd. Eversley) IV, 265 et 270. Que l'on ne croie pas qu'il s'agisse là d'un point de vue maintenant abandonné : car c'est de nos jours, c'est par Léon XIII, qu'a été béatifié Felton, l'homme qui avait affiché cette bulle à la porte de l'évêque de Londres!

[2]) Phillips : *Lehrbuch des Kirchenrechts*, p. 807, et la bulle *Zelo domus* mentionnée à cette place. — D'ailleurs le pape romain n'a pas dans ce cas protesté seul, mais l'empereur romain a fait de même au nom de ses « droits réservés », tout en se refusant à expliquer ce qu'il entendait par là : or c'était simplement la prétention jamais abandonnée à la *potestas universalis;* en d'autres termes, l'empereur restait fidèle à l'idée universaliste romaine. (Pour les développements que comporterait ce sujet, voir Siegel : *Deutsche Rechtsgeschichte* § 100.)

[3]) Le pape Alexandre VI explique dans ces bulles que la donation a lieu « par pure générosité » et « en vertu de l'autorité du Dieu tout-puissant transmise à lui par saint Pierre » (cf. la seconde note du présent chapitre). La disposition absolue de tout le domaine temporel ne saurait aller plus loin, à moins que quelqu'un ne se prétende assez omnipotent pour donner la lune. — On trouve notamment dans Fiske : *Discovery of America* (1892) II, 580 et suiv., le texte *in extenso* de la bulle *Inter Cetera* du 4 mai 1493. Le même ouvrage nous offre, I, 454 et suiv., l'exposé détaillé des circonstances concomitantes, ainsi qu'une discussion approfondie des difficultés que crée l'obscurité du texte papal. En effet le *pontifex maximus*, bien qu'il déclare parler « *ex certa scientia* », octroie aux Espagnols tous les pays découverts ou à découvrir *(omnes*

C'est à dessein que je me borne à ces sommaires indications et aux citations que me fournissent les volumes de ma modeste bibliothèque personnelle; je n'aurais qu'à me rendre dans une bibliothèque publique pour recueillir quantité d'autres pièces justificatives et des centaines d'exemples peut-être plus topiques encore. Ainsi je me souviens qu'en des bulles plus récentes la phrase dans laquelle il est dit que le pape possède « plénitude de pouvoir sur tous peuples, royaumes et princes », revient presque comme une formule stéréotypée, ou avec de négligeables variantes. Mais je suis bien éloigné de vouloir offrir une démonstration scientifique; tout au contraire, je souhaiterais convaincre le lecteur que ce qui importe ici, ce n'est pas ce qu'a dit tel ou tel pape ou empereur, tel ou tel concile ecclésiastique, telle ou telle autorité juridique, encore qu'on ait à ce propos noirci beaucoup de papier et perdu beaucoup de temps: non, c'est l'obligation péremptoire inhérente à l'idée même, c'est l'exigence contraignante qui impose l'effort vers l'absolu et l'illimité. Cette manière de voir est propre à éclairer le jugement; elle rend plus équitable envers l'Église romaine, plus équitable envers ses adversaires; elle nous conduit à chercher le véritable développement politique et, en somme, le développement moralement décisif là où — parmi la diversité des lieux innombrables et des innombra-

insulas et terras firmas inventas et inveniendas, detectas et detegendas) qui sont situés à l'Ouest et au Sud *(versus Occidentem et Meridiem)* d'un certain degré de longitude : or aucun mathématicien n'a encore réussi à découvrir quelle est la contrée géographique située « au sud » d'un « degré de longitude »; et l'on ne peut douter que ce soit bien un degré de longitude que le pape veut dire, car il précise ingénument : « *fabricando et construendo unam lineam a polo Arctico ad polum Antarcticum.* » Œuvre d'une curie dont éclate ainsi la crasse ignorance, cette donation eut au reste des effets qu'elle n'avait pas du tout prévus : elle obligea les Espagnols à pousser toujours plus loin dans la direction de l'Ouest jusqu'à ce qu'ils eussent trouvé le détroit de Magellan, et força d'autre part les Portugais à chercher la route orientale des Indes par le cap de Bonne Espérance. Je reviendrai là-dessus ch. IX, dans la section : « Découverte ».

bles circonstances — se sont montrés et affirmés le nationalisme et, en somme, l'individualisme dans leur opposition à l'universalisme et à l'absolutisme. Lorsque Charles le Simple refusa de prêter le serment de fidélité à l'empereur Arnoul, il fit une brèche profonde dans l'édifice du *Romanum Imperium*, si profonde qu'aucun des empereurs postérieurs, y compris les plus éminents, ne rêva plus de restaurer en son intégrité le plan universaliste de Charlemagne. Guillaume le Conquérant, prince orthodoxe d'une piété toute cléricale, attentif comme peu d'autres aux intérêts de la stricte discipline ecclésiastique, répondit néanmoins, quand le pape revendiqua comme bien d'Eglise l'Angleterre nouvellement conquise et prétendit le constituer son vassal en le couronnant roi de ce pays : « Je n'ai jamais prêté un serment de fidélité et je n'en prêterai jamais. » Voilà les hommes qui ont brisé peu à peu le pouvoir temporel de l'Eglise. Ils croyaient à la trinité, à la consubstantialité du Père et du Fils, au purgatoire, à tout ce que voulaient les prêtres — mais l'idéal politique romain, la *Civitas Dei* théocratique, était aussi éloigné d'eux que la planète Mars; leur faculté imaginative était encore trop fruste, leur caractère trop indépendant, leur humeur trop indomptable — voire, la plupart du temps, trop exclusivement et âprement personnelle — pour qu'ils s'en fissent même la moindre idée. Et l'Europe était pleine de princes germaniques de cette sorte. Longtemps avant la Réforme, l'insubordination des petits royaumes espagnols, encore que catholiques bigots, avait donné beaucoup de mal à la curie; et la France, cette fille aînée de l'Eglise, avait obtenu sa pragmatique sanction, qui marquait le commencement d'une séparation bien nette entre l'Etat ecclésiastique et l'Etat séculier.

C'était cela, la véritable lutte dans l'Etat.

A l'entendre ainsi, on se rend compte que Rome fut battue sur toute la ligne. Les Etats catholiques se sont émancipés peu à peu, non moins que les autres. Il est vrai qu'ils

ont sacrifié d'importantes prérogatives touchant l'investiture des évêques, etc., mais non pas toutes, et la plupart ont, en revanche, poussé déjà si loin la tolérance qu'ils reconnaissent comme religion d'Etat plusieurs confessions simultanément et qu'ils en paient les clergés respectifs. Impossible de concevoir un contraste plus marqué avec l'idéal romain. Par rapport à l'Etat, une statistique de « catholiques » et de « protestants » n'a donc plus de sens aujourd'hui. Ce qu'expriment ces mots, c'est presque uniquement la croyance à de certains mystères inintelligibles; et l'on peut affirmer que la grande idée pratique et politique de Rome, l'idée de cet Imperium d'un absolutisme sans défaut, transfiguré par la religion, est ignorée de la grande majorité des catholiques romains d'aujourd'hui, et que même elle ne susciterait chez eux, s'ils la connaissaient, pas plus d'assentiment que chez les non-catholiques. Il suit de là par une conséquence naturelle — de là seulement, notons-le bien — que les contrastes religieux ont disparu, eux aussi [1]). Car dès l'instant que l'idéal de Rome n'est plus qu'un *credo*, voilà Rome sur le même plan que les autres sectes chrétiennes; chacune, en effet, croit détenir la vérité unique et totale; nulle, que je sache, n'a renoncé à la catholicité ainsi comprise; les diverses doctrines protestantes ne contiennent rien qui soit essentiellement nouveau, elles constituent simplement un retour à la substance primitive de la foi chrétienne, un rejet des éléments païens qui s'y sont infiltrés; il n'y a que peu de sectes qui ne reconnaissent pas le Symbole des Apôtres, cette profession de foi qui ne vient même pas de Rome, mais de Gaule, et qui, par suite, doit son adoption à l'empire, non à la papauté [2]). L'Eglise

[1]) Disparu, veux-je dire, partout où l'activité de la seule et unique Compagnie de Jésus n'a pas récemment semé la haine et le mépris entre concitoyens qui diffèrent d'opinion.

[2]) Voir Adolf Harnack : *Das apostolische Glaubensbekenntnis*. 27e éd. (notamment p. 14 et suiv. où l'auteur expose que « l'empire de Charlemagne a donné à Rome son Symbole »).

romaine, considérée en sa seule qualité de doctrine religieuse, est donc, au mieux, une *prima inter pares*, qui déjà ne peut plus compter pour siens la moitié des chrétiens et qui, à moins de bouleversement, n'en comprendra plus guère que le tiers dans cent ans [1]). Or, bien qu'il soit vrai que Luther — fidèle imitateur en cela de la conception catholique — ait soutenu le principe de l'intolérance combattu par Erasme, et que Calvin ait publié un écrit à l'appui d'une thèse ainsi formulée : « *jure gladii coercendos esse haereticos* », jamais le laïc qui vit dans un Etat purement séculier n'admettra cette thèse, ne comprendra même ce principe, à quelque confession qu'il appartienne d'ailleurs. Nos aïeux n'étaient pas intolérants, nous ne le sommes pas non plus — pas par nature. L'intolérance ne résulte que de l'universalisme : quiconque aspire à l'illimité dans le domaine extérieur DOIT resserrer toujours davantage les bornes qu'il pose intérieurement. Au Juif, que nous pourrions appeler un libre penseur né, on avait persuadé qu'il possédait la vérité intégrale et indivisible, et avec elle un titre à la souveraineté universelle : voilà pourquoi il dut faire le sacrifice de sa liberté personnelle, laisser comprimer ses dons naturels, et nourrir dans son cœur la haine au lieu de l'amour. Frédéric II, l'empereur le moins orthodoxe peut-être qui ait jamais vécu, dut néanmoins édicter ces mesures auxquelles l'induisait le rêve d'un empire romain universel : que tous les hérétiques fussent déclarés infâmes et mis au ban de l'empire, que leurs biens fussent confisqués, eux-mêmes

[1]) Je m'en tiens à dessein à une évaluation des plus modérées. D'après les calculs de Ravenstein, le nombre des protestants a quintuplé au cours du dix-neuvième siècle, celui des catholiques romains n'a pas doublé. Il faut en chercher la raison principale dans l'accroissement plus rapide des peuples protestants; à cela s'ajoute le fait que, pour l'Eglise catholique, le nombre des conversions ne représente pas le dixième du nombre des défections, d'où il suit, par exemple, que dans les Etats-Unis de l'Amérique du Nord, malgré la continuelle immigration de catholiques et l'augmentation de leur nombre total, leur nombre relatif décroît rapidement.

brûlés vifs ou, s'ils se rétractaient, condamnés à la prison perpétuelle; et il ordonnait en même temps de crever les yeux aux princes qui avaient attenté à ses soi-disant prérogatives royales et de les enterrer vivants.

La nère de illimité

Si je me suis préoccupé de trouver une expression plus générale pour caractériser la lutte entre le nationalisme et l'universalisme — lutte contre l'héritage de la décadence romaine, qui dure plus d'un millénaire avant de laisser le champ libre à la lutte pour l'organisation interne de l'Etat nouveau — c'est que j'ai eu surtout en vue ses rapports avec le dix-neuvième siècle; et je voudrais les indiquer ici, bien que nous n'étudiions pas pour l'instant ce siècle en lui-même, mais seulement sa genèse. On commettrait une fâcheuse erreur en s'imaginant que la lutte a cessé par le fait que l'ancien idéal politique n'a pu prévaloir. Sans doute, les adversaires de l'universalisme ne sont plus enterrés vivants, et nul aujourd'hui n'est brûlé vif qui soutient avec Jean Hus (d'accord avec saint Augustin) que Pierre n'a pas été et n'est pas le chef de l'Eglise; le prince de Bismarck a pu promulguer des lois et en rapporter d'autres sans être obligé d'aller à Canossa et d'y attendre trois jours, en chemise de pénitent, le pardon d'un pape. Les formes ont changé, celles-là ne reviendront plus. Cependant les idées d'absolutisme illimité exercent encore une action puissante parmi nous, tant au dedans du cadre consacré de l'Eglise romaine qu'au dehors. Et partout où nous les voyons à l'œuvre — jésuitisme, socialisme, systématique spéculative, monopole industriel — nous reconnaissons (ou nous apprendrons plus tard à reconnaître à nos dépens) que ce qui est extérieurement illimité exige le double sacrifice de la personnalité et de la liberté.

S'agissant de l'Eglise, ce serait se montrer médiocrement perspicace que de méconnaître en aucune manière la puissance d'un organisme aussi étonnant que la hiérarchie romaine. Personne ne peut prédire la carrière qu'elle serait apte à fournir encore, sous une étoile qui lui serait favorable.

Lorsqu'en 1871 elle fulmina contre Döllinger l'excommunication majeure « avec toutes les conséquences canoniques y attachées », il fallut que les autorités policières de Munich prissent des mesures spéciales pour protéger la vie de l'excommunié : un seul fait de ce genre nous découvre les abîmes de fanatisme béants sous nos pieds, ceux-là mêmes où pourrait bien nous précipiter quelque jour en masse la chimère universaliste poussée à la frénésie [1]). Mais je ne voudrais pas accorder trop d'importance à de telles choses, non plus qu'aux sourdes menées de la conspiration formée en cette circonstance par quelques curés provocateurs et leurs créatures; c'est dans le bien, non dans le mal que réside la source de toute force. La pensée de la catholicité, de la continuité, de l'infaillibilité de l'institution divine, de la révélation s'appliquant à tout et ne cessant jamais, du royaume de Dieu sur la terre, du représentant de Dieu comme juge suprême, des carrières terrestres envisagées chacune comme l'accomplissement d'une fonction ecclésiastique — toutes ces notions renferment une si grande somme de bien et de beau que la foi sincère en elles DOIT conférer de la force. Et cette foi, j'espère en avoir convaincu le lecteur, n'admet aucune distinction entre le temporel et l'éternel, entre ce qui est du monde et ce qui est du ciel. L'illimité est essentiellement impliqué dans cette tendance du vouloir, il sert de fondation à l'édifice qui la traduit.

[1]) L'excommunié est en effet, d'après le droit canon, hors la loi. On trouve dans Gratien (*Causa* 23, p. 5, c. 47, suivant Gibbon) cette proposition : *Homicidas non esse qui excommunicatos trucidant.* Cependant l'Eglise avait jadis (conformément à une décrétale d'Urbain II) imposé une pénitence au meurtrier d'un excommunié « pour le cas où son intention en donnant la mort n'eût pas été entièrement pure. » Notre cher dix-neuvième siècle n'a pas eu de ces scrupules, et le cardinal Turrecremata, « le très distingué fondateur du dogme de l'infaillibilité papale », estime dans son commentaire sur Gratien qu'aux termes de la doctrine orthodoxe le meurtrier d'un excommunié n'a besoin de faire AUCUNE pénitence ! (Cf. Döllinger : *Briefe und Erklärungen über die vatikanischen Dekrete*, 1890, p. 103, 131 et 140).

Toute limitation gêne, interrompt, retient, constitue un obstacle à vaincre, un mal à surmonter le plus vite possible; et ici la limitation, dès que l'on reconnaîtrait sa légitimité, ne signifierait rien de moins que le sacrifice de l'idée elle-même. *Καθολικός* veut dire universel; qui dit universel, dit une unité contenant tout. Voilà pourquoi, dans tout catholique vraiment croyant et capable de raisonner, il y a — sinon aujourd'hui et effectivement, du moins virtuellement — un universaliste, et qui dit universalité dit ennemi des nations comme de toute liberté individuelle. La plupart l'ignorent, beaucoup le nieront avec indignation, mais le fait n'en est pas moins constant; car les grandes idées, les idées d'une portée générale, les déductions de pensées et les enchaînements de faits mathématiquement nécessaires, sont incomparablement plus puissants que l'individu avec sa bonne volonté et ses bonnes intentions : ici règnent des lois de la nature. De même que tout schisme est gros de nouveaux schismes qui DOIVENT continuer de s'engendrer l'un l'autre par fractionnement avec une nécessité inéluctable, parce que la liberté de l'individu forme ici la base, de même tout catholicisme exerce une invincible puissance d'intégration; l'individu ne lui peut résister davantage que la limaille de fer à l'aimant. Sans la distance qui séparait Rome de Constantinople — distance matériellement considérable pour les moyens de communication qui existaient alors — jamais le schisme oriental ne se serait produit; sans la personnalité surhumainement puissante de Luther, il est douteux que l'Europe du Nord eût réussi à rompre avec Rome. Cervantès, qui était un croyant, cite volontiers le proverbe : « Derrière la Croix se cache le Diable. » Interprétons sa pensée en disant qu'une fois l'esprit engagé dans cette voie de la religion absolue et de la foi aveugle à l'autorité, l'esprit ne connaît plus de borne et rien ne l'arrête plus. C'est ce diable-là qui, depuis, a conduit à la ruine la noble nation de Don Quichotte. — Et si, maintenant, nous considérons d'autre part que les principes universalistes et absolutistes dont l'Eglise est issue furent

un produit de la décadence générale, une ancre de salut à quoi la Babel humaine du chaos ethnique dénationalisé attacha son dernier espoir [1]), nous pourrons difficilement nous défendre de penser que les mêmes causes entraîneraient aujourd'hui les mêmes effets, et qu'en l'état actuel du monde bien des choses seraient de nature à encourager l'Eglise dans ses prétentions et à l'affermir dans ses plans. Ceux qui voient dans cette perspective un péril, ceux qui aspirent avec Goethe à l'illimitation intérieure, ne sauraient dès lors trop fortement insister sur l'importance des limites extérieures, savoir : la personnalité libre, la race pure, la nation indépendante. Et quand les papes les plus récents prennent à témoin Grégoire VII et Thomas d'Aquin — avec juste raison, de leur point de vue — il n'est pas moins juste et raisonnable qu'on y oppose dans l'autre camp Charles le Simple et Guillaume le Conquérant, Walther von der Vogelweide et Pierre Valdo, ou cet ouvrier forgeron qui se refusait à obéir au pape « étranger » et, de même, tout ce grand mouvement silencieux des corporations, des ligues de villes, des universités laïques, qui commence d'agiter l'Europe entière au terme de l'époque dont je parle ici, présageant une configuration nouvelle, nationale, antiuniversaliste de la société, une culture nouvelle, complètement antiromaine.

Il ne s'agit d'ailleurs pas du tout, dans cette lutte, de la seule opposition entre l'Etat laïc national et l'Etat ecclésiastique universel : où que nous rencontrions l'universalisme, il a pour corrélatifs l'antinationalisme et l'antiindividualisme. Et pas n'est besoin non plus que cet universalisme soit conscient; il suffit, pour nous le déceler, qu'une idée tende à l'absolu, à l'illimitation extérieure. Ainsi, par exemple, tout système socialiste logiquement déduit aboutit à l'Etat absolu. Déclarer sommairement, comme on a coutume de le faire, que les socialistes constituent « un parti

[1]) Voir ch. VII sous les rubriques : « Chronique judaïque du monde », « Saint Augustin », « Rome » etc.

dangereux pour l'Etat », c'est accréditer une de ces confusions d'idées si chères à notre temps. Sans doute le socialisme est un danger pour les Etats nationaux pris en particulier et, plus généralement, pour le principe de l'individualisme, mais non pas pour l'idée d'Etat. Il professe loyalement son internationalisme, et cependant il ne manifeste pas sa nature par la désagrégation, mais pas une organisation fabuleusement agencée, que l'on dirait copiée sur le modèle d'une machine : à ces deux signes se trahit son affinité avec Rome. De fait le socialisme nous présente la même idée « catholique » que l'Eglise, encore qu'il l'empoigne par l'autre bout. Voilà pourquoi, dans son système, il n'y a pareillement aucune place pour la liberté et la diversité, pour l'originalité personnelle. « Il y a une chose saillante et qui lie tous les socialistes : c'est la haine de la liberté », note Flaubert [1]). Celui qui jette bas les barrières extérieures en érige d'intérieures. Le socialisme est de l'impérialisme déguisé; il atteindra difficilement la réalisation de son rêve sans hiérarchie et sans primat; l'Eglise catholique lui offre un modèle d'organisation socialiste, antiindividualiste. Dans le haut négoce et la grande industrie nous apercevons un mouvement correspondant, une aspiration pareille à l'illimité, avec la même inévitable conséquence : l'oppression de l'individu. Je citais dans la première édition du présent ouvrage des communications de R. E. May [2]) sur les progrès du syndicalisme — non celui des associations ouvrières, mais celui des cartels monopolisateurs — et sur cette « CENTRALISATION INTERNATIONALE de la production comme du capital » qui en est le résultat. Depuis lors les événements ont parlé assez haut pour me dispenser d'insister. Cette évolution vers l'anonymat et la

[1]) *Correspondance*, éd. Charpentier, IIIe série, p. 269. Dans la même lettre (à Mme Roger des Genettes) Flaubert écrit encore ces mots : « Ce qui fait le fond de toutes les utopies sociales : la tyrannie, l'antinature, la mort de l'âme.... »

[2]) Parues dans la *Wirtschafts- und handelspolitische Rundschau* pour l'année 1897, p. 34 et suiv.

production en masse par des *trusts*, c'est la guerre déclarée à la personnalité, dont la mise en valeur n'est possible qu'au dedans de frontières étroitement circonscrites, et cela aussi bien pour un marchand ou un fabricant que pour toute autre sorte d'homme. Or ce mouvement s'étend, comme on voit, de la personnalité individuelle à la personnalité nationale. Je ne sais plus dans quel vaudeville un négociant dit fièrement à chaque nouveau visiteur : « Vous savez ? je me suis transformé en Société Anonyme ! » A supposer que la tendance économique dont je parle restât sans contrepoids, les peuples aussi pourraient bientôt dire d'eux-mêmes : « Nous nous sommes transformés en une Société Anonyme internationale ». Et si l'on consent que par un saut périlleux je passe du domaine économique à un autre, qui en est bien éloigné, pour chercher un nouvel exemple de fermentation universaliste, j'appellerai l'attention du lecteur sur le grand mouvement thomiste suscité par l'Encyclique papale *Aeterni Patris* de l'année 1879. Il a atteint une telle ampleur que nous avons vu sortir d'une certaine officine quantité d'ouvrages même « scientifiques » proclamant Thomas d'Aquin le plus grand philosophe de tous les temps, déclarant nul et non avenu ce qu'ont pensé depuis lors les grands penseurs germaniques à la gloire éternelle de l'humanité, prétendant en un mot ramener les hommes au XIII^me^ siècle et leur forger derechef les chaînes intellectuelles et morales qu'ils avaient dans l'intervalle brisées et rejetées une à une, au cours d'une lutte acharnée pour la liberté. Qu'est-ce donc que l'on prône chez Thomas ? Son UNIVERSALITÉ ! le fait qu'il a édifié un système qui embrasse toutes choses, qui concilie tous les contraires, qui résout toutes les antinomies, qui répond à tous les points d'interrogation de la raison humaine. On l'appelle un second Aristote : « cela dont Aristote n'a eu que le pressentiment bégayant, Thomas l'exprime dans une forme éloquente et parfaitement claire » [1]). Comme le Sta-

[1]) Fr. Abert (professeur de théologie à l'Université de Wurzbourg) :

girite, rien ne l'embarrasse, de la nature de la divinité à la nature des objets terrestres et aux qualités du corps ressuscité; comme chrétien, il en sait d'ailleurs beaucoup plus long qu'Aristote, car il a pour base de la science la Révélation. Eh bien, je me hâte de le dire : nul penseur, assurément, n'inclinera à dénigrer l'œuvre de Thomas d'Aquin, et je me tiendrais pour présomptueux de m'aventurer même à la louer; mais je peux bien l'avouer aussi : c'est avec un sentiment de stupeur autant que d'admiration que je me suis instruit de son système, soit par des analyses et des exposés de l'ensemble, soit en me plongeant dans quelques-uns de ses écrits. Ici, toutefois, où nous poursuivons un but pratique, bornons-nous à nous demander quel est, dans la conception de Thomas, et notamment par rapport à l'objet de ce chapitre, le point décisif. Voici : Thomas bâtit son système, que l'on nous dit « multilatéral comme pas un », sur deux postulats : la philosophie doit se soumettre sans restriction à l'Eglise et devenir sa servante, *ancilla ecclesiae*, et puis il faut qu'elle s'abaisse encore et devienne, de plus, la servante d'Aristote, *ancilla Aristotelis*. C'est, on le voit, toujours le même principe : laisse-toi lier pieds et poings, et tu verras des prodiges ! Mets-toi devant les yeux certains dogmes (lesquels furent décrétés à la majorité des suffrages, par des évêques dont beaucoup ne savaient ni lire ni écrire, durant les siècles du plus profond avilissement humain), admets en outre implicitement que les premiers essais tâtonnants d'un penseur grec génial, mais certes unilatéral en son

Sancti Thomae Aquinatis compendium theologiae, 1896, p. 6. La phrase citée est la paraphrase d'un jugement formulé en des temps anciens et qui avait un sens fort différent de ce panégyrique. Le lecteur français trouverait d'ailleurs, si je ne m'abuse, l'équivalent sous la plume d'un Brunetière. Quelque estime que mérite l'effort de Thomas, on ne peut voir qu'un monstrueux manque de discernement, ou le parti pris d'égarer l'opinion, dans cette prétention d'égaler son œuvre à l'œuvre d'Aristote, qui fraie en tous domaines des voies à la pensée, qui en ordonne les connaissances, qui en configure les images, avec la souveraineté d'un incomparable génie

systématisme et convaincu de mainte erreur, expriment la vérité éternelle, absolue, intégrale — fais cela et je te fais cadeau d'un système universel ! Qui ne voit là un attentat, et le plus grave du monde, sur la liberté la plus intime de l'homme ! Loin qu'il soit désormais, comme Goethe le voulait, intérieurement sans limite, une main étrangère a forgé deux anneaux étroits qui enserrent son âme et son cerveau : et tel est le prix que nous avons à payer, nous hommes, pour un « savoir universel ». Au reste, longtemps avant que Léon XIII eût publié son Encyclique, un système universel, impliquant des principes analogues, était déjà issu de l'Eglise protestante : celui de Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Un Thomas d'Aquin protestant, cela dit tout ! Et pourtant un Immanuel Kant avait vécu dans l'intervalle, le Luther de la philosophie, le destructeur du savoir fictif, le démolisseur de tous les systèmes; il nous avait rendus attentifs aux « LIMITES de notre faculté de penser », il nous avait avertis « de ne jamais nous risquer avec la raison spéculative au delà des bornes de l'expérience »; mais alors, après nous avoir limités extérieurement avec tant de netteté et de précision, il nous avait, plus largement qu'aucun philosophe européen avant lui, ouvert la porte donnant sur le monde intérieur de l'illimité, qui est le foyer de l'homme libre [1]).

La limitati comm princip

Ces indications rapides n'ont d'autre but que de faire voir combien nombreux sont les domaines dans lesquels sévit — et sans doute ne cessera jamais de sévir — la lutte entre l'individualisme et l'antiindividualisme, entre le natio-

[1]) Je reviendrai à Thomas d'Aquin et à Kant dans le chapitre suivant, sous la rubrique : « Conception du monde ». Pour être complet, je devrais ajouter ici qu'à côté du Thomas d'Aquin protestant nous avons eu aussi le Thomas d'Aquin juif, auteur d'un troisième système universaliste, ce Spinoza que Leibniz appelle « le rénovateur de l'ancienne Cabbale hébraïque », c'est-à-dire de la doctrine magique ésotérique. Spinoza présente aussi ce trait de ressemblance avec les deux autres, qu'il n'a pas enrichi d'une seule pensée créatrice soit les mathématiques (sa spécialité) soit en général la science (sa marotte).

nalisme et l'antinationalisme (ou l'internationalisme, ce qui revient exactement au même), la lutte entre la liberté et son contraire. Encore que l'étude approfondie des thèmes effleurés ici ne rentre pas dans le cadre d'un ouvrage sur la genèse du dix-neuvième siècle, mais qu'il convienne de l'ajourner jusqu'à l'examen de ce siècle lui-même, qui formera l'objet d'un autre livre, je veux me défendre tout de suite du reproche de pessimisme. Si le lecteur me tient pour un prophète de malheur, c'est que je me suis mal expliqué, car je ne vois pas les choses en noir. Rarement la conscience de la race, le sentiment national, la revendication des droits de la personnalité se sont affirmés aussi énergiquement, aussi ombrageusement, que de nos jours. Dès la fin du dix-neuvième siècle, il semble qu'un souffle de fierté ait traversé les peuples haletants, et l'on songe à ce cri sourd que pousse le cerf aux abois quand le noble animal se retourne soudain, résolu à défendre sa vie. Or dans la lutte dont il s'agit, qui dit résolution dit victoire. Car la grande force d'attraction de l'universalisme réside dans la faiblesse humaine ; l'homme fort s'en détourne et trouve dans son propre sein, dans sa propre famille, dans son propre peuple, un infini qu'il ne donnerait pas pour la terre entière, pour le cosmos avec ses innombrables étoiles. Goethe, à qui j'ai emprunté le fil conducteur de ce chapitre, indique quelque part ailleurs (dans des vers dont malheureusement la beauté ne s'accommode guère d'une traduction) combien l'illimité, l'absolu catholique, dénote de paresse d'esprit et s'y accorde :

Pour participer à l'illimité,
que volontiers l'individu s'évanouit !
Là plus n'est besoin d'efforts épuisants ;
au lieu du chaud désir et du vouloir fougueux,
de l'exigence stricte et de l'âpre devoir,
c'est de s'abandonner qui fait la jouissance.

Or ce que nous pouvons apprendre de ces Germains constructeurs de nations, qui peinèrent au cours des siècles

anciens, c'est qu'il existe une jouissance plus haute que l'abandon de soi-même, savoir : l'affirmation de soi-même. Une politique nationale consciente, un mouvement économique, une science, un art — de tout cela il n'y avait alors presque rien, ou même absolument rien; pourtant, ce que nous voyons poindre aux environs du XIIIme siècle, cette vie nouvelle dont nous percevons les pulsations dans tous les domaines, cette force créatrice, cette « exigence stricte » de la liberté individuelle, c'étaient des choses qui ne tombaient pas du ciel, mais dont on pourrait dire bien plutôt que la semence en avait été jetée durant les sombres siècles antérieurs; le « vouloir fougueux » avait labouré le champ, le « chaud désir » avait pris soin des graines délicates. Notre culture germanique est un fruit du travail, et de la douleur, et de la foi — non pas d'une foi ecclésiastique, mais bien d'une foi religieuse. Si nous feuilletons avec amour ces annales de nos aïeux qui en disent si long, bien qu'elles disent si peu de chose, rien ne nous frappera autant que le développement presque incroyable du sentiment du devoir; pour la plus mauvaise cause comme pour la meilleure chacun sacrifie sans hésitation sa vie. De Charlemagne, qui après des journées surchargées de besogne passe ses nuits à de laborieux exercices d'écriture, jusqu'à ce magnifique compagnon forgeron qui refusa de forger des menottes pour l'adversaire de Rome : partout l' « âpre devoir ». Ces hommes ont-ils su ce qu'ils voulaient ? J'ai peine à le croire. Mais ils ont su ce qu'ils ne voulaient PAS et c'est là le commencement de toute sagesse pratique[1]). Charlemagne, par

[1]) Je ne puis me retenir de citer ici une remarque de Richard Wagner, qui a un sens politique infiniment profond : « Si seulement nous savons ce que nous ne voulons PAS, nous sommes tout à fait sûrs, par une nécessité de nature qui exclut tout arbitraire, d'atteindre ce que nous voulons; et ce que nous voulons ne nous devient tout à fait clair et conscient qu'une fois que nous l'avons atteint : car l'état dans lequel nous avons éliminé ce que nous ne voulions pas est précisément celui auquel nous voulions arriver. C'est ainsi qu'agit le peuple et

exemple, a entretenu bien des illusions puériles, et commis aussi plus d'une erreur fatale, dans la poursuite de ce qu'il voulait atteindre; mais il a partout et toujours frappé juste dans ce qu'il ne voulait pas, c'est-à-dire : ne tolérer aucun empiètement de la part du pape, ne souffrir sous aucune forme le culte des images, n'accorder à la noblesse aucun privilège, etc. Dans ce qu'il voulait, Charlemagne était à beaucoup d'égards un universaliste et un absolutiste; dans ce qu'il ne voulait pas, il s'avérait comme un Germain. Nous avons observé exactement le même phénomène chez le Dante [1]); son idéal politique pour l'avenir était une pure chimère, tandis que le refus énergique qu'il oppose à toute prétention temporelle de l'Eglise fut un bienfait, et d'une portée considérable.

On le voit : ici, dans l'Etat, de même qu'en toutes les affaires humaines, ce qui importe au premier chef ce n'est pas la connaissance, c'est la MANIÈRE DE SENTIR. Le mot allemand *Gesinnung* renferme, dans sa racine, une idée de direction, d'orientation, car *Sinn* a originairement le sens d'un voyage, d'une marche. Je dis, faute de mieux, « manière de sentir », je veux dire ce gouvernail de la mentalité et de la disposition psychique, qui, en imprimant la direction, fait pressentir le but, dût celui-ci demeurer longtemps encore invisible. La lutte dans l'Etat fut essentiellement, j'espère l'avoir fait comprendre, une lutte entre deux tendances,

---

c'est pourquoi lui seul agit comme il faut. Mais vous le considérez comme incapable par la raison qu'il ne sait pas ce qu'il veut : or que SAVEZ-vous vous-mêmes ? Pouvez-vous penser et comprendre autre chose que la réalité donnée, que l'état déjà atteint ? Vous pouvez vous l'imaginer, vous pouvez le rêver arbitrairement, vous ne pouvez pas le savoir. Vous ne pouvez savoir que cela seul qu'a déjà accompli le peuple. Contentez-vous dès lors de reconnaître aussi clairement que possible ce que vous ne voulez pas, de nier ce qui mérite d'être nié, d'anéantir ce qui mérite d'être anéanti » (*Nachgelassene Schriften*, 1895, p. 118).

[1]) Voir plus haut dans le présent chapitre la rubrique intitulée : « *La duplex potestas.* »

donc entre deux pilotes. Dès que l'un des deux se fut emparé définitivement du gouvernail, l'évolution subséquente vers une liberté toujours plus grande, vers un nationalisme et un individualisme toujours plus caractérisés, devint chose naturelle et inévitable — aussi inévitable que le développement inverse du césarisme et du papisme dans le sens d'une liberté toujours moindre.

Rien n'est absolu en ce monde; quand on parle de liberté et de servitude, on n'entend désigner que deux tendances; ni la personne ni la nation ne peuvent subsister seules et entièrement indépendantes, elles appartiennent à un tout dans lequel chaque élément particulier est soutenu par les autres et les soutient. Pourtant, dès la soirée du 15 juin 1215 qui vit naître la Grande Charte — rédigée, discutée, négociée et signée dans l'espace de ce seul jour grâce au « vouloir fougueux » de quelques Germains — l'Europe entière avait reçu, pour ainsi parler, sa DIRECTION. Naturellement le représentant de l'universalisme — de la doctrine suivant laquelle « c'est de s'abandonner qui fait la jouissance » — s'empressa de déclarer cette loi nulle et non avenue et d'en excommunier les auteurs, tous ensemble et chacun en particulier. Mais la main qui avait saisi la barre du gouvernail ne la lâcha point. Elle tint ferme et ce fut l'empire romain qui sombra, tandis que les libres Germains s'apprêtaient pour la domination du monde.

DEUXIÈME PARTIE

LA FORMATION D'UN MONDE NOUVEAU

La nature crée éternellement des formes nouvelles ; ce qui est n'a jamais été ; ce qui a été ne reviendra plus.

Goethe.

CHAPITRE IX

DE L'AN 1200 A L'AN 1800

L'enfance annonce l'homme comme le matin annonce le jour. Réputé-toi donc par ta sagesse ; et que, comme ton empire doit s'étendre, s'étende aussi ton esprit sur le monde entier.

Milton.

A

Les Germains comme créateurs d'une culture nouvelle.

Nous qui vivons, à nous les heures !
Celui-là qui vit a raison.
Schiller.

L'Italie germanique

Ce même propos d'un individualisme que nous avons constaté incoercible dans le domaine politique — et pareillement religieux — où il suscita le rejet de l'universalisme et la formation des nationalités, c'est lui qui induisit le Germain à créer un monde *sui generis* : je veux dire un ordre social entièrement nouveau, parce que adapté au caractère, aux besoins, aux aptitudes d'une nouvelle race humaine qui l'engendre par nécessité naturelle — une civilisation et une culture inédites. Le sang germanique et nul autre (mais germanique dans la plus large acception de ce terme, au sens d'une race nord-européenne slavo-celto-germanique) [1]), constitua la force motrice et l'agent configurateur. Il est impossible d'arriver à une juste appréciation touchant la genèse de notre culture nord-européenne si l'on se refuse obstinément à reconnaître qu'elle a pour fondement physique et moral une certaine race humaine déterminée. Il semble pourtant qu'on n'eût aujourd'hui qu'à ouvrir les yeux, car moins un pays est germanique, moins il s'atteste civilisé. Passer de Londres à Rome, c'est passer du brouillard dans

[1]) Voir le ch. VI.

un bain de soleil, mais c'est passer aussi de la civilisation la plus raffinée et de la haute culture dans la semi-barbarie : saleté, ignorance, menterie et misère. L'Italie néanmoins n'a pas cessé un seul jour d'être un centre de civilisation fort développée; l'assurance de ses habitants, telle qu'elle s'exprime dans leur maintien, dans leur mimique, en témoignerait à elle seule; et, de fait, ce qui offusque ici, ce n'est pas tant, comme on l'affirme communément, une décadence survenue depuis peu, c'est bien plutôt un reste de la culture impériale romaine, considérée du point de vue d'hommes qui ont atteint à un niveau incommensurablement supérieur et qui nourrissent des idéals tout autrement conformés. Quel magnifique épanouissement fut celui de l'Italie, alors que devançant les autres nations elle les éclairait sur la voie ouverte vers un monde nouveau, et qu'elle renfermait encore des éléments latinisés, il est vrai, dans la forme, mais dans le fond purement germaniques ! Durant de nombreux siècles, le beau pays, qui déjà sous l'imperium était tombé dans un état d'absolue stérilité, posséda une source féconde de sang germanique pur : les Celtes, les Lombards, les Goths, les Francs, les Normands avaient envahi presque tout le territoire; et ils restèrent longtemps sans se mélanger, notamment dans le Nord et dans le Sud, soit parce qu'ils formaient, incultes et guerriers, une classe à part, soit aussi, je l'ai indiqué [1]), parce que les droits juridiques des « Romains » et des Germains restèrent distincts dans toutes les couches du peuple jusqu'aux XIII^me^ et XIV^me^ siècles, voire même en Lombardie jusqu'au début du XV^me^, ce qui naturellement mit obstacle à la fusion. « Ainsi donc, note Savigny, ces différents groupes germaniques restèrent mêlés aux éléments qui faisaient le fond de la population [notamment aux descendants du chaos ethnique romain] par une simple juxtaposition dans l'espace, mais ils continuèrent de s'en distinguer par les mœurs et par le

[1]) Ch. VI, dans la première note de la rubrique : « Physionomie ».

droit. » Et comme c'est ici que pour la première fois, par l'effet de son contact prolongé avec une civilisation supérieure, l'inculte Germain s'éveille à la conscience de lui-même, c'est ici aussi que maint mouvement se produit avec une puissance d'éruption volcanique, dénotant le travail souterrain d'où résultera un monde nouveau : érudition et industrie, l'affirmation obstinée des droits de la bourgeoisie, les prémices de l'art germanique. Le tiers septentrional de l'Italie — de Vérone à Sienne — ressemble par son développement particulariste à une Allemagne dont l'empereur eût habité au delà de hautes montagnes. Partout des comtes allemands avaient succédé aux gouverneurs de provinces romains, et le pays ne voyait jamais qu'un roi pressé de le quitter, parce que rappelé précipitamment ailleurs, tandis qu'un anti-roi jaloux et tout proche (le pape) se livrait à ses éternelles intrigues : ainsi se put développer de bonne heure dans l'Italie du Nord ce penchant foncièrement germanique (et qui constitue en somme une caractéristique indo-européenne) à créer des villes autonomes; il y devint un facteur entre tous efficace et, finalement, la force dominante. L'extrême Nord prit les devants; mais bientôt la Toscane suivit son exemple et utilisa la lutte séculaire entre pape et empereur pour ravir à l'un et à l'autre l'héritage de Mathilde et donner au monde — avec une pléiade de villes dont le souvenir est éternel, patries de Pétrarque, de l'Arioste, de Mantegna, de Corrège, de Galilée et d'autres immortels — la reine de toutes les villes, Florence, cette ancienne bourgade margraviale qui allait devenir la quintessence de l'individualisme créateur et antiromain, la patrie de Dante et de Giotto, de Donatello, de Léonard et de Michel-Ange, la mère des arts et la nourrice aux mamelles inépuisables où se viennent abreuver tous ceux aussi — même un Raphaël — qui, nés loin d'elle, sont altérés de perfection. Alors seulement l'impotente Rome put renouveler sa parure : l'ardeur au travail et l'esprit d'entreprise des provinces septentrionales firent affluer l'or dans la sacoche

papale; leur génie s'éveillait en même temps; il mit à la disposition de la métropole décadente, qui au cours d'une histoire longue de deux mille ans n'avait pas conçu une seule pensée artistique, les trésors sans prix de la force d'invention germanique en sa fleur. Ce ne fut pas là un *rinascimento*, comme se l'imaginaient les dilettantes des belles-lettres trop portés à s'exagérer le mérite de leur propre passe-temps, mais bien un *nascimento*, la naissance d'un être qui n'avait pas encore existé, qui dans l'art abandonnait dès l'abord les chemins battus de la tradition pour se frayer ses propres voies, et qui procédait de même dans la recherche scientifique, hissant ses voiles pour explorer les océans devant lesquels avaient reculé le « héros » grec et le « héros » romain, multipliant par la puissance de ses instruments la puissance de l'œil humain pour percer le mystère jusque là impénétrable des corps célestes. Si l'on veut à toute force que nous voyions ici une RENAISSANCE, ce n'est certes pas la renaissance de l'antiquité et moins encore de cette Rome qui n'a ni art, ni philosophie, ni science, mais simplement la renaissance de l'homme libre se dégageant de l'empire niveleur : liberté de l'organisation politique et nationale, par opposition à la routine universaliste; liberté de la concurrence et de l'initiative individuelle dans le travail, la création, l'effort, par opposition à l'uniformité pacifique de la *civitas Dei* ; liberté pour l'observateur d'accepter le témoignage de ses sens, par opposition aux interprétations dogmatiques de la nature; liberté de l'enquête et de la pensée, par opposition aux systèmes artificiels dans le goût de Thomas d'Aquin; liberté de l'invention et de la configuration artistiques, par opposition à la rigidité des formules hiératiques; liberté enfin de la foi religieuse, par opposition à l'intolérance et à la contrainte.

Si je commence ce chapitre, et avec lui une nouvelle section du présent ouvrage, par une allusion à l'Italie, il n'en faut pas chercher la raison dans quelque souci exagéré de chronologie. Rien, au demeurant, ne serait moins exact que

d'affirmer sommairement de l'individualité germanique qu'elle a commencé à renaître et à se libérer en Italie : il est vrai seulement qu'elle y a fait éclore la première et impérissable floraison de sa culture. Ce qui m'importait, c'était de marquer que même en ce pays méridional, aux portes de Rome, l'explosion de vie qui se traduit de tant de manières : indépendance bourgeoise, ardeur industrielle, sérieux scientifique, puissance créatrice dans les arts, fut un fait entièrement GERMANIQUE et aussi, à ce titre, nettement antiromain. On s'en convainc à considérer cette époque (sur laquelle j'aurai à revenir), on s'en convainc encore à considérer la nôtre. Deux circonstances ont amené, dans l'intervalle, une décrue progressive du sang germanique en Italie : d'abord le mélange sans frein avec le sang du peuple métis qui n'a aucune noblesse de race; ensuite la destruction de la noblesse germanique, conséquence des guerres civiles interminables, des luttes de ville à ville et de clan à clan, des vendettas, des duels et autres conflits de passions sauvages. On n'a qu'à lire l'histoire de l'une quelconque de ces cités, Pérouse, par exemple, qui est presque exclusivement composée d'éléments gothico-langobards dans ses couches sociales supérieures. Il est à peine concevable que, malgré ces meurtres incessants de familles entières (ils commencèrent dès que la ville fut devenue indépendante), quelques rejetons isolés d'un germanisme encore assez pur aient persisté jusqu'au XVI^me^ siècle : mais ils sont les derniers de leur espèce; le sang germanique est alors épuisé [1]). Cette culture hâtivement acquise, l'effort violent de s'assimiler une civilisation essentiellement étrangère, et puis, par un contraste criant, la découverte d'une âme-sœur dans la soudaine révélation de l'hellénisme, peut-être aussi les pre-

[1]) Avec la sûreté de son coup d'œil, Goethe a démêlé les rapports de ces différentes races entre elles. Il dit de la renaissance italienne que c'est « comme si les fils de Dieu s'étaient unis aux filles des hommes », et il appelle le Pérugin « une honnête pâte d'Allemand » (*Ital. Reise*, 18 et 19 oct. 86).

miers croisements avec un sang qui équivaut à du poison pour les Germains.... tout cela, on le pense bien, n'avait pas abouti seulement à une miraculeuse explosion de génie, mais avait engendré du même coup une véritable frénésie [1]). Si jamais l'on doit démontrer la parenté du génie avec la démence, que l'on ne manque pas de se référer à l'Italie des XIVme, XVme et XVIme siècles ! Bien que d'une portée durable pour notre culture nouvelle, cette « renaissance », considérée en elle-même, donne plutôt l'impression d'un paroxysme d'agonie que d'une promesse de vie. Mille fleurs merveilleuses éclosent comme par enchantement là où régnait à l'instant l'uniformité d'un désert spirituel; tout s'épanouit à la fois; les facultés qui viennent de s'éveiller tendent d'emblée aux buts les plus élevés et y atteignent avec une vertigineuse rapidité : Michel-Ange aurait presque pu être personnellement l'élève de Donatello, et c'est pur hasard si Raphaël n'entendit pas l'enseignement oral de Léonard. Pour se représenter vivement cette contemporanéité, il suffit de songer que la vie d'un Titien s'étend de Sandro Botticelli à Guido Reni ! Mais la flamme du génie s'éteignit encore plus vite qu'elle ne s'était allumée. Alors que le cœur battait le plus fièrement, le corps était déjà en pleine décomposition; l'Arioste (né un an avant Michel-Ange) appelle l'Italie dans laquelle il vit « un cloaque puant » :

O d'ogni vizio fetida sentina,
Dormi, Italia imbriaca !
(*Orlando furioso* XVII, 76.)

Et si je n'ai cité jusqu'à présent que les arts plastiques, c'est par manière de simplification et pour me mouvoir sur le terrain le plus connu, mais la même observation s'applique à tous les domaines : alors que le Guide était encore tout

[1]) Le lecteur qui n'a pas de temps disponible pour étudier plus à fond cet objet s'en pourra du moins informer en parcourant le chapitre consacré à Pérouse par l'historien d'art John Addington Symonds dans ses *Sketches in Italy*.

jeune, le Tasse mourut, et avec lui la poésie italienne; quelques années plus tard Giordano Bruno montait sur le bûcher, Campanella mis aux fers subissait la question — ce fut la fin de la philosophie italienne — et peu avant Guido la physique italienne achevait avec Galilée sa carrière si brillamment commencée avec Ubaldi, Varro, Tartaglia, d'autres encore, et surtout avec Léonard de Vinci. Au nord des Alpes, le cours de l'histoire fut tout différent : on n'y vit jamais floraison pareille, mais jamais non plus semblable catastrophe. Elle ne comporte, cette catastrophe, qu'une explication : c'est à savoir la disparition des esprits créateurs ou, en d'autres termes, de la race qui les avait produits. Une seule promenade à travers la Galerie des Bustes dans le Musée de Berlin suffit pour nous convaincre qu'en fait le type des grands Italiens n'existe plus aujourd'hui [1]). De temps à autre son souvenir s'évoque, brille l'espace d'un éclair, quand nous rencontrons une troupe de ces géants magnifiques qui travaillent à la réfection de nos rues et à la construction de nos chemins de fer : la force physique, le noble front, le nez hardi, l'œil plein de feu; mais ce ne sont là que de pauvres épaves échappées au naufrage qui a englouti le germanisme italien. Sous le rapport physique, cette disparition s'explique amplement par les raisons indiquées, mais il y faut ajouter comme facteur très important le refrènement violent de certaines tendances mentales, l'écrasement moral — si je peux ainsi dire — de l'âme de la race. Les représentants du type noble furent ravalés à la condition de terrassiers, le métis devint leur maître et sa volonté fit loi. La potence d'Arnaud de Brescia, les bûchers de Savonarole et de Bruno, les tenailles de Campanella et de Galilée ne sont que des symboles visibles d'une lutte

[1]) « Les Florentins d'aujourd'hui ne ressemblent en rien à ceux de la Renaissance », déclare un de leurs plus fins connaisseurs, Ujfalvy (*De l'origine des familles*, etc., p. 9), faisant ainsi justice du rapprochement de pure rhétorique où se complaît, par exemple, un Emile Gebhart (*Florence*, ch. 2 : « La race florentine »).

quotidienne contre le germanisme, entreprise méthodiquement dans tous les domaines jusqu'à complète extirpation de la liberté individuelle. Les dominicains, jadis inquisiteurs d'office, étaient devenus des réformateurs de l'Eglise et des philosophes; chez les Jésuites, on ne laissa pas de se précautionner contre de pareilles aberrations. Pour peu que le lecteur possède quelques notions sur leur activité en Italie dès le XVI^me^ siècle — celles, par exemple, que chacun peut tirer de l'histoire de leur ordre par leur admirateur Buss [1]) — il ne s'étonnera pas de l'extinction soudaine de tout génie, de toute inspiration germanique. Raphaël avait encore eu l'audace d'élever, en plein Vatican (dans la « Dispute »), un monument éternel à la gloire de Savonarole, pour lequel il professait une ardente vénération : Ignace de Loyola, par contre, interdit de prononcer même le nom du Toscan ! [2]) Qui pourrait aujourd'hui séjourner en Italie, en fréquenter les aimables habitants, si richement doués, sans éprouver le sentiment douloureux qu'ici une nation a sombré, sombré sans espoir de salut, parce que la force d'impulsion intérieure, la grandeur d'âme correspondant à son talent, lui a fait défaut ? Or cette force, cette grandeur, il n'y a que la race qui la confère. L'Italie l'avait, tant qu'elle posséda des Germains; ne voit-on pas, aujourd'hui encore, dans les régions jadis particulièrement riches en Celtes, en Allemands, en

[1]) *Die Gesellschaft Jesu, ihr Zweck, ihre Satzungen, Geschichte*, etc. (Mayence, 1853).

[2]) Pour déterminer la race à laquelle appartient Raphaël, sa vénération enthousiaste pour Savonarole, vénération que partagèrent son maître Pérugin et son ami Bartolomeo (voir le *Raphaël* d'Eug. Muntz, p. 133), est presque aussi significative que le fait que Michel-Ange ne mentionne jamais la madone et ne mentionne qu'une seule fois un saint, par plaisanterie, en sorte qu'un des hommes qui le connaissent le mieux a pu l'appeler « un protestant sans le savoir ». Dans un de ses sonnets, Michel-Ange avertit le Sauveur qu'Il se garde de venir en personne à Rome, où l'on trafique de son sang divin

E'l sangue di Cristo si vend' a giumelle

et où les prêtres lui enlèveraient la peau pour la porter au marché.

Normands, sa population déployer cette diligence d'abeilles au travail qui est la caractéristique d'une race vraiment germanique, et produire des hommes énergiques qui s'efforcent désespérément de maintenir leur pays uni et de l'engager dans des voies glorieuses ? Cavour, le fondateur du nouveau royaume, est natif de l'extrême Nord ; Crispi, Albanais pour une part, compte des aïeux dans l'extrême Sud. Mais comment redresser un peuple, quand la source de sa force est tarie ? Et lorsque Leopardi qualifie ses compatriotes de race « dégénérée », lorsqu'il évoque à leurs yeux « l'exemple des ancêtres », cela ne signifie-t-il rien ? [1]) Les ancêtres de la grande majorité des Italiens contemporains ne sont ni les graves Romains de la Rome antique, ces modèles de virilité simple, d'indomptable indépendance et de rigoureux sens juridique, ni non plus les demi-dieux qui, à l'aube de notre nouveau jour, prirent tous ensemble essor comme une troupe d'alouettes saluant le soleil, et, merveilleux de force, de beauté, de génie, s'élancèrent de la terre d'Italie baignée de lumière dans le ciel de l'immortalité : leur généalogie remonte aux innombrables milliers d'esclaves affranchis d'Afrique et d'Asie, au pêle-mêle confus des divers peuples italiques, aux colonies qui s'y insèrent de soldats nés dans tous les coins du monde, bref au chaos ethnique si artistement institué par l'Imperium. Et l'état du pays à notre époque indique tout simplement une victoire de ce chaos ethnique sur l'élément germanique qui était survenu dans l'intervalle et qui avait conservé longtemps sa pureté. Aussi constatons-nous (si nous ne nous laissons abuser par des apparences toutes superficielles) que l'Italie — flambeau de civilisation et de culture pendant trois siècles — fait partie maintenant des retardataires, de ceux qui ont perdu l'équilibre et s'efforcent en vain de le retrouver. Car il n'y a pas moyen que deux cultures subsistent côte à côte avec des droits égaux, c'est

[1]) Cf. les deux poèmes : *All' Italia* et *Sopra il monumento di Dante.*

une impossibilité : la culture grecque ne se put maintenir en vie sous l'influence romaine, la culture romaine s'éclipsa lorsque la culture égypto-syrienne se fut installée chez elle; ce n'est que dans le cas d'un contact purement extérieur, comme entre l'Europe et la Turquie ou, a fortiori, entre l'Europe et la Chine, que ce contact peut demeurer sans influence notable — et même alors il arrive nécessairement qu'à la longue un des éléments en présence supplante l'autre et le détruit. Or, des pays tels que l'Italie — je pourrais y ajouter tout de suite l'Espagne — se rattachent par les liens les plus étroits à nous, gens du Nord : l'ancienne consanguinité s'atteste dans les hauts faits de leur histoire passée; ils ne sauraient se soustraire à notre influence, à notre force de beaucoup supérieure; mais cela en quoi ils nous imitent aujourd'hui ne traduit pas un besoin qui leur soit propre et congénère, ne naît pas d'une nécessité interne de leur être; et ainsi ce n'est pas seulement leur histoire — en leur renvoyant l'image fallacieuse d'ancêtres dont ils ne descendent pas — c'est encore notre exemple qui les engage sur la mauvaise voie, de sorte qu'en fin de compte ils ne parviennent pas à préserver la seule chose qui leur resterait — une originalité d'autre sorte et peut-être de moindre valeur sous bien des rapports, mais une originalité tout de même qui leur appartienne en propre [1]).

'archi-
cte ger-
anique

En invoquant l'Italie, je ne me proposais que de donner un exemple, je crois avoir du même coup fourni une preuve. Comme le dit Sterne, un exemple n'est pas plus un argument que le nettoyage d'un miroir n'est un syllogisme,

[1]) Ces remarques, qui ont exposé l'auteur à de vives attaques et à des railleries faciles, trouvent une confirmation éclatante dans les travaux rigoureusement scientifiques dont un anthropologue exempt de tout parti pris, le Dr Ludwig Woltmann, a publié dès lors l'exposé sous ce titre : *Die Germanen und die Renaissance in Italien*, 1905. Quant à la confirmation qu'y apporteraient des événements récents et actuels, on ne saurait l'indiquer sans modifier indûment le cadre d'un ouvrage qui a pour objectif le dix-neuvième siècle et qui date de 1898.

mais il aide à mieux voir, et c'est là tout ce qui importe. Que le lecteur porte son regard partout où il voudra, partout il trouvera des exemples attestant que la civilisation et la culture présentes de l'Europe sont d'une sorte spécifiquement germanique, foncièrement différentes des anaryennes, tout autrement conformées sur des points essentiels que celles de l'Inde, de la Grèce ou de Rome, en antagonisme direct avec l'idéal métis de l'Imperium antinational et de la tendance dite « romaine » du christianisme. Ce serait perdre le temps du lecteur que de pousser plus loin la démonstration d'un fait à ce point évident, d'autant que j'y ai insisté, avec documents à l'appui, dans les trois chapitres précédents.

Cette observation préalable, pourtant, était nécessaire. Car notre monde actuel est un monde nouveau du tout au tout, et voici la première question, la question capitale, qui se pose quand on essaie de le comprendre et de le juger dans son développement et dans son état momentané : ce nouvel ordre de choses, qui l'a créé ? Eh bien, c'est celui-là même qui a démoli l'ancien, c'est le Germain. Chez lui seul existait ce « vouloir fougueux » dont je parlais à la fin du dernier chapitre, cette résolution de ne pas s'abandonner, de se rester fidèle à soi-même. Lui seul éprouvait ce qu'exprimera plus tard son Goethe :

> N'importe quelle vie est digne qu'on la vive,
> qui ne t'oblige pas à te passer de toi ;
> dût-elle t'enlever tout cela qui t'est cher,
> il te suffit de demeurer ce que tu es.

Lui seul pouvait formuler sa règle de vie dans ces mots choisis pour devise par le grand Paracelse, l'intrépide démasqueur des charlataneries judéo-arabes : *Alterius non sit, qui suus esse potest !* Prétendra-t-on cette affirmation présomptueuse ? Elle n'est que l'énoncé d'un fait patent. Lui reprochera-t-on de n'être pas susceptible de démonstration mathématique ? Mais de quelque côté qu'on l'envisage, l'évi-

dence s'en atteste si lumineuse qu'elle équivaut, comme certitude, à deux et deux font quatre.

Rien de plus instructif, dans cet ordre d'idées, qu'un exemple palpable de ce que signifie la PURETÉ de la race. Comparé au Slave qui se présentait d'une allure si hardie et si libre à son entrée sur la scène du monde, combien le Slave d'aujourd'hui (je parle de la masse) paraît languissant ! comme son cœur bat mollement ! Ranke, Gobineau, Wallace, Schvarcz.... tous les historiens compétents en témoignent : avec des dons éminents, il va s'appauvrissant sous un double rapport, la force proprement constructive lui fait de plus en plus défaut, ainsi que la persévérance nécessaire pour mener à chef ses entreprises. Or l'anthropologie résout cette énigme, car elle nous apprend — je l'ai marqué ailleurs [1]) — que la très grande majorité des Slaves actuels ont perdu, par l'effet de croisements avec une autre race, les caractères physiques de leurs ancêtres (lesquels étaient identiques aux anciens Germains) et du même coup, naturellement, les caractères moraux. Ces peuples ont toutefois conservé encore tant de sang germanique qu'ils constituent un des facteurs de civilisation principaux dans la conquête graduelle du monde par l'Europe. Sans doute, on franchit à Eydtkuhnen une frontière tristement apparente (et la tranche de pays, en bordure de la Baltique, où se prolonge l'activité culturelle allemande, ainsi que les milliers d'endroits, en pleine Russie, où le voyageur étonné constate soudain des manifestations de la même énergie, symptôme de pureté raciale, ne font que rendre le contraste plus saisissant); il n'en est pas moins vrai qu'un certain instinct de sorte spécifiquement germanique subsiste ici, une ombre d'instinct si l'on veut, mais qui apparente encore l'âme slave à la nôtre et qui la rend capable de production, malgré

[1]) Voir ch. VI sous les rubriques : « Le Slavo-Germain » et « La forme du crâne ». Pour la question générale de l'importance qui s'attache à la pureté de la race, je renvoie le lecteur aux ch. IV et VI.

toute la résistance qu'y oppose la culture asiatique héréditairement fixée sur le même sol.

Ce n'est pas la pureté seulement qu'il faut considérer dans la race germanique si l'on souhaite comprendre ses destinées, c'est encore l'extrême variété de ses formes. L'histoire universelle ne nous offre pas d'exemple d'une pareille polymorphie. Dans les règnes végétal et animal nous constatons de même, entre les genres d'une famille et entre les espèces d'un genre, de grandes différences en matière de plasticité : chez les uns la forme semble pétrifiée, comme si tous les individus eussent été coulés dans un seul et même moule de fer; chez d'autres, on remarque des variations dans les bornes d'ailleurs étroitement fixées du type; chez d'autres enfin (que l'on songe au chien et à l'épervière !) la diversité de la forme apparaît infinie, il y a comme une production éternelle d'inédit, et les êtres de cette nature se caractérisent en outre par la tendance à une hybridation illimitée, d'où résultent sans cesse des races nouvelles et — grâce à l'endogénie — pures [1]). C'est à ces derniers que ressemblent les Germains; leur plasticité est étonnante, et chaque croisement entre les variétés de leur race déjà différenciées a enrichi le monde d'exemplaires nouveaux de noble humanité. Tout au contraire, la Rome antique avait été un phénomène d'extrême concentration sous le rapport intellectuel autant qu'en politique [2]) : pour limites de la patrie, les murs de la ville; pour limites de l'esprit, l'inviolabilité du droit. L'hellénisme, d'une si intarissable fécondité intellectuelle, qui ne cesse de créer des dialectes et de susciter des groupes multiples distincts par les mœurs, se rapproche bien davantage du germanisme; les Hindous aryens, eux aussi, s'attestent proches parents des Germains dans leur don prodigieux d'invention linguistique comme dans leur particularisme nettement accentué; à ces deux

[1]) Voir ch. IV au sous-titre : « Les cinq lois fondamentales », n° 2.
[2]) Voir le ch. II.

races d'hommes n'ont manqué peut-être que les conditions historiques et géographiques pour se développer d'une façon aussi puissamment une et en même temps aussi infiniment diverse que nous l'avons fait. Mais une considération de cette sorte appartient au domaine de l'hypothèse : reste donc le fait que la plasticité du germanisme est dans l'histoire universelle un phénomène unique et incomparable.

Il n'est pas inutile de remarquer — et si je ne le fais qu'en passant, c'est par aversion pour une abusive philosophie de l'histoire — qu'il y a un lien manifeste entre L'INDIVIDUALISME caractéristique et inextirpable du vrai Germain et cette plasticité de la race. Une nouvelle variété présuppose la naissance d'individus nouveaux; le fait que des variétés nouvelles soient toujours prêtes à surgir prouve qu'il existe toujours aussi des individus particularisés dans leur type, se différenciant des autres, rongeant impatiemment le frein qui entrave la libre expansion de leur originalité. J'ose l'affirmer : tout Germain significatif est virtuellement le point de départ d'un groupe nouveau, d'un dialecte nouveau, d'une nouvelle conception du monde [1]).

Eh bien, c'est par des milliers et des millions de ces « individualistes », de ces authentiques personnalités, que fut édifié le monde nouveau [2]).

Et ainsi nous reconnaissons dans le Germain l'architecte, et nous donnons raison à Jakob Grimm quand il affirme que c'est une « grossière illusion » de croire que rien de grand puisse surgir « de la mer sans fond d'une universalité » [3]).

[1]) Cf. pour des justifications le ch. VIII sous la rubrique : « Universalisme contre Nationalisme ».

[2]) Des esprits troubles, confondant l'individualisme avec le subjectivisme, s'en autorisent aujourd'hui pour lui faire je ne sais quel absurde grief de faiblesse et d'instabilité, alors qu'au contraire, et manifestement, le moi s'élève ici à une connaissance « objective » et — chez des hommes tels que Goethe — à un jugement « objectif » de lui-même, ce dont résultent pour lui la conscience de son but, l'assurance de sa direction, et un imperturbable sentiment de liberté.

[3]) *Geschichte der deutschen Sprache*, 2e éd., p. III.

En ses très diverses individualités de race, et dans les croisements variés à l'infini de ses groupes multiformes, nous voyons le Germain à l'œuvre, entouré — par delà les frontières du germanisme relativement pur — de peuples qui constituent des moitiés, des quarts, des huitièmes, des seizièmes de Germains, ainsi au reste que de nombreux groupes et individus insérés en pleines terres germaniques, mais qui tous subissent l'impulsion infatigable de cet esprit créateur central, et contribuent pour leur part à la somme totale du travail produit :

Quand les rois bâtissent, il y a de l'ouvrage pour les charretiers.

Pour voir clair dans la genèse de ce monde nouveau, prenons garde de perdre jamais de vue son caractère spécifiquement germanique. Dès l'instant que nous nous mettons à parler de l'HUMANITÉ en général, dès l'instant que nous nous imaginons apercevoir dans l'histoire un développement, un progrès, une éducation, etc., de « l'humanité », nous abandonnons le terrain solide des faits pour planer dans des abstractions nuageuses. Cette humanité, au sujet de laquelle on a déjà tant philosophé, présente en effet un grave défaut : c'est qu'elle n'existe pas. La nature et l'histoire nous offrent un grand nombre de types humains différents, mais non pas UNE humanité. L'hypothèse même que tous ces types humains s'apparentent physiquement entre eux, comme rejetons d'une souche primitive unique, vaut à peine ce que vaut la théorie des sphères célestes de Ptolémée; car celle-ci expliquait, en le figurant tant bien que mal, un phénomène réel et visible, au lieu que toute spéculation sur une « descendance » des hommes s'attaque à un problème qui, d'abord, ne réside que dans l'imagination du penseur, puisqu'il n'est pas donné par l'expérience, et qui dès lors ressortit à un tribunal métaphysique, seul compétent pour prononcer sur sa recevabilité. Mais même si cette question de l'origine des hommes et de leur interparenté sortait du domaine de la phrase pour entrer dans celui des

La pré
due «
mani

faits empiriquement démontrables, on n'y gagnerait pas grand'chose pour l'intelligence de l'histoire; car toute explication par les causes implique un *regressus ad infinitum*, on la pourrait comparer au déroulement d'une carte géographique; nous voyons apparaître du nouveau et toujours du nouveau, et ce nouveau toujours se rattache à l'ancien; et si l'extension de notre champ d'observation contribue à l'enrichissement de notre esprit, chaque fait particulier n'en demeure pas moins, après comme avant, ce qu'il était en soi, et il est fort douteux que la connaissance d'un plus vaste enchaînement de faits ait pour effet d'accroître la pénétration de notre jugement — le contraire semble tout aussi possible. « L'expérience n'est pas susceptible de limites, parce que l'on peut toujours encore découvrir un fait nouveau », note Goethe dans sa critique de Bacon de Verulam et de la méthode soi-disant inductive; par contre, la nature et le but du jugement consistent dans la limitation. C'est sa pénétration, non son étendue, qui donne la mesure de son excellence; la quantité d'objets que le regard embrasse nous importe moins que le degré de PRÉCISION avec lequel il les perçoit; et voilà la justification interne de nos actuelles méthodes d'investigation historique, qui ont substitué aux exposés d'ensemble, explicatifs et philosophiques, la détermination minutieusement exacte des faits particuliers. Il est vrai : dès que la science historique s'égare dans un empirisme « non susceptible de limites », elle ne fait plus (comme dit Justus Liebig dans un moment d'irritation justifiée contre certains abus de la méthode inductive) que de « jeter en l'air des pelletées de perceptions » [1]); mais il reste certain, d'autre part, que la connaissance précise d'un cas unique est plus utile au jugement qu'une vue générale qui en embrasse des milliers cachés dans la brume. Ici comme partout se vérifie le vieux dicton *non multa sed multum*, et il nous enseigne de plus — sans en avoir l'air — la bonne méthode de généralisation : ne jamais quitter le terrain des faits, ne pas nous contenter, comme les enfants, de prétendues

« explications » tirées des causes (et surtout pas de dogmes abstraits sur l'évolution, l'éducation, etc.), mais nous efforcer d'apercevoir avec une netteté toujours plus grande le phénomène lui-même, en sa dignité autonome. Si l'on veut simplifier de vastes complexes historiques et cependant rester fidèle à la vérité en les résumant, il faut prendre d'abord les FAITS CONCRETS indiscutables sans y rattacher aucune théorie; le « pourquoi » ne manquera pas de réclamer sa place, mais il ne doit jamais venir qu'au second rang, non au premier; le fait concret a le pas sur toute espèce de système. Aborder les phénomènes de l'histoire et les juger à l'aide d'une conception abstraite de l'humanité ou des postulats qu'elle implique est une chimérique entreprise; les hommes tels que nous les présente la réalité, avec leurs limitations individuelles et leurs différences nationales, voilà tout ce que nous savons de l'humanité : tenons-nous en à eux. Le peuple hellénique, par exemple, est un de ces faits concrets : quant à savoir si les Hellènes étaient apparentés aux peuples de l'Italie, aux Celtes, aux Indo-Iraniens, si la diversité de leurs groupes, constatable dès les plus anciens temps, se doit imputer à des mélanges diversement dosés avec des hommes d'origine distincte ou si elle résulte d'une différenciation produite par les conditions géographiques, etc., ce sont autant de questions indéfiniment débattues dont la solution éventuelle — même si elle comportait jamais une certitude absolue — ne changerait rien à ce fait considérable et indiscutable que constitue l'hellénisme, avec sa langue particulière à nulle autre pareille, ses vertus et ses vices propres, ses dons fabuleux et les limitations spécifiques de son esprit, sa versatilité, son ardeur industrielle, son excessive astuce dans les affaires, son goût pour la philosophie, la puissance titanique de son imagination. Un tel FAIT historique est absolument concret et palpable, il tombe sous le sens, et son contenu est en même temps d'une richesse inépuisable. Il y a de notre part, convenons-en, une dose vraiment immodérée de présomption à ne pas nous déclarer satisfaits

de cet inépuisable; mais surtout il est stupide, au lieu d'apprécier à leur valeur ces phénomènes primordiaux (comme dit encore Goethe), de les prétendre « expliquer » par extension, alors qu'en réalité nous les distendons si bien qu'ils s'atténuent jusqu'à l'imperceptible. Ainsi, lorsque l'on ramène les exploits artistiques de l'Hellène à des impulsions données par les Phéniciens et par d'autres peuples pseudo-sémitiques, on s'imagine volontiers avoir contribué de la sorte à l'éclaircissement de ce miracle sans exemple : or le phénomène primordial de l'hellénisme, cet inépuisable et cet inexplicable, n'en est qu'élargi, mais nullement éclairci. Car les Phéniciens propagèrent dans toutes les directions les éléments de culture babyloniens et égyptiens : pourquoi donc la semence n'a-t-elle levé que dans les pays où les Hellènes s'étaient établis ? et pourquoi notamment n'a-t-elle pas levé chez ces mêmes Phéniciens, puisqu'il faut les supposer parvenus à un plus haut degré de civilisation que les gens qui sont censés avoir reçu d'eux ce rudiment ? [1]).

C'est ici un domaine où véritablement l'on nage dans le sophisme, en « expliquant » — comme raille Thomas Reid — le jour par la nuit, sous prétexte que l'un suit l'autre. Ceux-là ne sont jamais à court de réponses qui n'ont jamais compris, c'est-à-dire conçu dans son mystère insoluble, le grand problème central de la vie, savoir : l'existence de l'être individuel. A ces omniscients nous demandons comment il se fait que les Romains, proches parents des Grecs (pour autant qu'on le peut inférer de la philologie, de l'histoire, de l'anthropologie), en furent l'exacte contre-partie par

[1]) Hâtons-nous de le rappeler au lecteur : les découvertes de Crète et du bassin égéen en général ont réduit à néant pour jamais cette légende phénicienne. C'est ainsi que Salomon Reinach, témoin non suspect, déclare : « Ces découvertes portent le coup de grâce à toutes les théories qui attribuent aux Phéniciens une part prépondérante dans les très vieilles civilisations de l'Archipel.... » (*Anthropologie*, 1902, janvier-février, p. 39). On a trouvé ch. I (note sur Homère) des échantillons de l'opinion conforme de Dussaud.

chacune de leurs aptitudes, ou presque. On nous allègue la situation géographique ? Mais la situation géographique n'est déjà pas très différente; et, pour des impulsions équivalentes à celles que la Grèce fut censée recevoir des Phéniciens, la proximité de Carthage, le voisinage aussi de l'Etrurie, fournissaient toutes les occasions voulues. D'ailleurs, si la situation géographique est le facteur déterminant, pourquoi donc la Rome antique disparut-elle avec les anciens Romains si radicalement et irrévocablement ? Le plus incomparable prestidigitateur dans ce champ d'opération fut Henry Thomas Buckle, lequel explique la supériorité intellectuelle des Hindous aryens par leur alimentation à base de riz [1]) : découverte en vérité consolante pour des apprentis philosophes ! Par malheur, deux faits militent contre cette explication. D'abord le riz forme « l'aliment principal de la majeure partie de l'espèce humaine »; ensuite, il se trouve que les plus gros mangeurs de riz du monde entier sont les Chinois, vu qu'ils en consomment jusqu'à un kilo et demi par jour [2]). Or, d'une part, le complex ethni-

[1]) *History of Civilisation in England*, t. I, ch. 2. A moins d'y aller voir, le lecteur n'imaginera jamais l'ingénieux enchaînement des déductions tirées par Buckle d'un ensemble de données rassemblées avec une peine infinie sur le rendement des rizières, la teneur du riz en amidon, le rapport entre le carbone et l'oxygène dans les divers aliments, etc. Tout le château de cartes s'écroule dès que l'auteur, pour corroborer ses démonstrations par d'autres exemples, invoque celui de l'Egypte : « Comme la civilisation égyptienne doit, de même que l'hindoue, son origine à la fertilité du sol et à la grande chaleur du climat, les mêmes lois entrèrent en jeu ici et, naturellement, avec des conséquences exactement pareilles. » Ainsi parle Buckle. Seulement il serait difficile de concevoir deux cultures plus différentes que l'égyptienne et la brahmanique; les analogies qu'on pourrait à la rigueur indiquer ne sont que de surface, comme celles que comporte le climat, mais, à part cela, la divergence foncière des deux peuples éclate en toutes choses : dans l'organisation et l'histoire politiques et sociales, dans les aptitudes artistiques, dans les facultés et les productions intellectuelles, dans la religion et la pensée, dans les bases mêmes du caractère.

[2]) Ranke : *Der Mensch*, 2e éd. I, 315 et 334. Le lecteur compétent trouvera dans Hueppe : *Handbuch der Hygiene* (1899) p. 247, une appli-

que assez nettement circonscrit des Hindous aryens constitue un phénomène absolument unique parmi les hommes : doués de facultés telles que n'en posséda aucune autre race, et qui suscitèrent des productions aussi impérissables qu'incomparables, ils étaient en même temps sujets à des limitations si particulières que leur individualité contenait virtuellement leur destinée; pourquoi l'aliment principal de la majeure partie de l'espèce humaine n'a-t-il agi ainsi que cette seule fois, qu'en ce seul point de l'espace, qu'en ce seul point du temps? Et, d'autre part, si nous voulions indiquer le plus exact antipode de l'Hindou aryen, il nous faudrait nommer le Chinois : le socialiste égalitaire par opposition au complet aristocrate, le paysan pacifique qui hait la guerre par opposition au héros né qui a le culte des armes, le type de l'utilitaire par opposition à l'extrême idéaliste, le positiviste qui semble organiquement incapable de s'élever même à la notion de la pensée métaphysique, par opposition à ce métaphysicien de race qui nous comble d'étonnement sans que nous osions, Européens, nous flatter de l'égaler jamais. Et pourtant le Chinois, on vient de le dire, mange encore plus de riz que l'Indo-Aryen !

Si j'ai poussé à l'absurde cette manière de penser trop répandue parmi nous, ce n'est toutefois que pour faire toucher du doigt les conséquences où elle peut aboutir dans des cas d'extrême aberration; mais maintenant la méfiance éveillée, on se rendra compte rétrospectivement que les observations les plus raisonnables et les plus sûres touchant les phénomènes tels que les races humaines n'ont pas elles-mêmes une valeur d'explication, et qu'elles signifient simplement un élargissement de l'horizon, au lieu que le phénomène lui-même, en sa réalité concrète, demeure, après comme avant, la source unique de tout jugement sain et de toute vraie compréhension. Je souhaiterais avoir convaincu le

---

cation humoristique de l'hypothèse suivant laquelle le riz est une nourriture particulièrement adaptée aux besoins des philosophes.

lecteur qu'il existe une hiérarchie des faits et que, si nous la renversons, nous bâtissons dans les nuages. Par exemple, le concept d'« Indo-Européen » ou d'« Aryen » est admissible et profitable quand nous le construisons au moyen des faits certains, dûment approfondis et indiscutablement acquis, de l'indo-aryanisme, de l'iranisme, de l'hellénisme, du romanisme et du germanisme : ce faisant, nous ne quittons pas un instant le terrain de la réalité, nous ne nous inféodons à aucune hypothèse, nous ne jetons pas de ponts illusoires sur le gouffre des causes inconnues qui ont déterminé la connexion générale; mais nous enrichissons notre monde de représentations par une coordination raisonnée de ses éléments et, en reliant les uns aux autres les phénomènes qui ont entre eux une parenté manifeste, nous apprenons du même coup à les distinguer de ceux avec lesquels ils n'en ont aucune, nous préparons la voie à d'autres intuitions, ainsi qu'à des découvertes toujours nouvelles. En revanche, dès que nous adoptons le procédé inverse et que nous prenons pour point de départ un Aryen hypothétique — un homme au sujet duquel nous ne savons rien, que nous fabriquons avec les matériaux empruntés aux légendes les plus immémoriales et les moins intelligibles, que nous ajustons pièce à pièce sur la foi d'indices linguistiques excessivement malaisés à interpréter, qu'enfin chacun peut, comme une fée, doter de tous les dons qui lui plaisent — nous planons dans le vide et sommes nécessairement conduits de jugement faux en jugement faux, suivant l'exemple illustre du comte de Gobineau dans son *Inégalité des races humaines*. Gobineau et Buckle sont les deux pôles d'une même méthode erronée; l'un se fore, à la manière d'une taupe, une galerie dans la terre obscure, et il s'imagine pouvoir expliquer les fleurs par le terrain sans faire attention que la rose et le chardon croissent côte à côte; l'autre s'élance loin du sol de la réalité et lâche la bride à son imagination, qui prend un tel essor qu'elle n'aperçoit plus rien qu'à vol d'oiseau; par l'effet de cette perspective déformante,

elle en arrive à tenir l'art grec pour un symptôme de décadence et à célébrer comme la plus noble occupation de l'homme les brigandages du protoaryen hypothétique.

Le concept d'« humanité » n'est en première ligne rien de plus qu'un expédient verbal, un collectif par lequel on élimine ce qu'il y a de caractéristique en l'homme — sa personnalité — et l'on rend invisible le fil rouge de l'histoire — les individualités diverses des peuples et des nations. J'accorde que le concept d'humanité peut atteindre lui-même à un contenu positif, mais seulement sous cette condition qu'on lui donne pour base les faits concrets des différentes individualités ethniques : celles-ci sont alors triées et rassemblées en concepts de races plus généraux, lesquels à leur tour seront vraisemblablement soumis encore à une opération nouvelle de triage et de groupement, et cela qui, en fin de compte, à peine visible à l'œil nu, trônera dans les nuages tout au haut de la pyramide, est « l'humanité ». Cette humanité, gardons-nous de la prendre comme point de départ de nos jugements touchant les choses humaines : car toute action, sur la terre, émane d'hommes déterminés, et non d'hommes indéterminés; gardons-nous également de la prendre pour point d'arrivée : car la limitation individuelle exclut la possibilité d'un idéal convenant à l'universalité des hommes. Zoroastre déjà n'a-t-il pas dit ces sages paroles : « Ni en pensées, ni en désirs, ni en paroles, ni en actions, ni en religion, ni en aptitudes intellectuelles, les hommes ne se ressemblent; tel qui aime la lumière a sa place parmi les corps célestes étincelants, et tel autre, épris de ténèbres, appartient aux puissances de la nuit » [1] !

C'est bien contre mon gré que j'ai ouvert un débat théorique, mais il le fallait, puisqu'une théorie — la théorie de l'humanité essentiellement une et homogène [2] — nous

[1] Voir le livre de Zâd-Sparam XXI, 20 (dans le 47e volume des *Sacred Books of the East*).

[2] Cette théorie est ancienne. Sénèque par exemple invoque avec prédilection l'idéal de l'humanité, qui est à ses yeux comme la forme

empêche de voir clair dans l'histoire de notre temps, ainsi d'ailleurs que de tous les temps; elle a tellement imprégné notre chair et notre sang que nous ne saurions éliminer ce poison sans le combattre de tout notre effort, ni assimiler, tant que nous le recélons dans nos veines, la salutaire vérité dont il paralyse en nous l'intelligence : savoir, que notre civilisation et notre culture sont spécifiquement germaniques et qu'elles constituent exclusivement l'œuvre du germanisme. Or telle est pourtant la grande et centrale et fondamentale vérité, tel est le FAIT CONCRET que nous enseigne à chaque page l'histoire du dernier millénaire. Le Germain a reçu de toutes parts des impulsions, mais il les a faites siennes; transformées par son activité, tout ce qu'elles l'ont incité à produire est son bien propre. Ainsi, par exemple, l'impulsion qui détermina la fabrication du papier vint de Chine, mais ce n'est qu'au Germain qu'elle inspira immédiatement l'idée de l'imprimerie [1]); quelque commerce avec l'antiquité, à quoi vint s'ajouter l'exhumation de statues anciennes, suscita en Italie le mouvement de configuration artistique, mais la sculpture même s'écarta de la tradition hellénique dès le début, en se proposant pour fin le caractéristique au lieu du typique, l'individuel au lieu de l'allégorique; l'architecture n'emprunta que quelques détails, la peinture rien du tout, à l'antiquité classique. Je ne cite ces faits qu'à titre d'exemples, car le Germain a procédé de la sorte en tous les domaines. Il n'a même jamais et nulle part admis tel quel le droit romain; certains peuples — ainsi les Anglo-Saxons, arrivés aujourd'hui à un si puissant développement — ont été jusqu'à le rejeter par principe, en tous temps et nonobstant toutes les intrigues royales et papales. Ce qu'il y avait de forces non germaniques à l'œuvre tendait principalement — nous l'avons vu en considé-

type dont les individus particuliers ne sont que des moulages plus ou moins réussis : *homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet* (Lettre 65 à Lucilius).

[1]) Cf. plus loin la section 3 : « Industrie ».

rant le spectacle de l'Italie — à entraver ce type humain particulier, à le détruire si possible, à le détourner de la voie nécessairement prescrite par sa nature. Là au contraire où les Germains dominaient par le nombre ou par la pureté du sang, tous les éléments étrangers étaient attirés à la remorque dans la même direction, et il fallait que le Non-Germain devînt Germain pour être quelque chose et pour servir à quelque chose.

Naturellement, le mot de Germain ne doit pas être pris ici au sens étroit qui est le plus usuel. A en restreindre ainsi l'acception, nous nous exposerions au démenti des faits, et l'histoire nous offrirait une image confuse comme celle que transmet à nos regards un verre de lunette brisé. Si, par contre, nous avons reconnu l'originelle identité de nature qui est manifeste entre les peuples surgis de l'Europe septentrionale, si nous avons appris à chercher la raison de leur diversité individuelle dans l'incomparable plasticité qui leur est propre et qu'ils attestent encore, dans l'aptitude congénitale du germanisme à une individualisation continue, nous concevons alors immédiatement que la culture dite aujourd'hui européenne n'est pas européenne en réalité, mais qu'elle est spécifiquement germanique. Quand nous considérions la Rome actuelle, nous ne nous trouvions qu'à moitié dans l'atmosphère de cette culture; tout le Sud de l'Europe, où par malheur le chaos ethnique n'a jamais été complètement annihilé et où aujourd'hui, par l'opération des lois naturelles que j'ai étudiées ailleurs [1]), il regagne rapidement du terrain, tout le Midi ne nous suit qu'à contre-cœur et par force; il ne peut résister à la puissance de notre civilisation, mais c'est à peine s'il lui appartient encore intérieurement. Dans la direction de l'Orient, on franchit la frontière à quelque vingt-quatre heures de Vienne en chemin de fer; de là en ligne droite jusqu'au Pacifique, pas un pouce de terrain n'est effleuré par notre culture. Au nord de cette ligne, il

[1]) Auch. IV.

est vrai, des rails, des poteaux télégraphiques, des patrouilles de cosaques témoignent qu'un monarque de race germanique pure, à la tête d'un peuple dont les éléments actifs et créateurs sont, pour le moins, semi-germaniques, a commencé de se soumettre ce domaine gigantesque et de l'ordonner; mais l'influence russe va se heurter elle-même aux civilisations et cultures absolument antagonistes des Chinois, des Japonais, des Tonkinois, etc. Elisée Reclus m'assurait, alors qu'il venait d'étudier toute la littérature concernant la Chine pour sa *Géographie Universelle*, qu'aucun Européen — pas même ceux qui, comme Richthofen et Harte y vécurent de nombreuses années, pas même les missionnaires qui passèrent toute leur existence au cœur du pays — ne se croirait autorisé à dire de lui-même : j'ai connu un Chinois. C'est que la personnalité du Chinois nous est impénétrable comme à lui la nôtre : un chasseur comprend par sympathie l'âme de son chien, et le chien l'âme de son maître, beaucoup mieux que ce même maître ne comprend l'âme du Chinois qui l'accompagne à la chasse. Voilà le fait tout nu; on a beau l'habiller de phrases, tout le verbiage du monde sur l'« humanité » n'en ébranlera pas la certitude. En revanche, aussitôt traversé le vaste océan qui sépare la Chine de l'Amérique, le voyageur retrouve aux Etats-Unis, sous de nouveaux visages et dans un caractère national qui a son individualité propre, notre culture germanique; il l'y retrouve florissante extraordinairement, tout de même que celui qui débarque sur la côte australienne après trois ou quatre semaines de navigation. New-York et Melbourne sont incomparablement plus « européennes » que l'actuelle Séville ou que l'Athènes actuelle — sinon par l'aspect, du moins par l'esprit d'entreprise, par la capacité de production par la tendance intellectuelle, par les manifestations d'art et de science, par le niveau moral général, bref par la force vitale. Cette force vitale est le précieux héritage de nos pères; les Hellènes la possédèrent un temps, et un temps aussi les Romains.

Seule cette connaissance du caractère rigoureusement individuel de notre culture et de notre civilisation nous rend capables de nous juger nous-mêmes équitablement : nous, et les autres. Car l'essence de l'individuel est la limitation, la possession d'une physionomie propre; voilà pourquoi le prodrome de tout jugement historique consiste — suivant la belle expression de Schiller — en ceci : « apprendre à saisir l'individualité des choses, conçue dans un sentiment fidèle et pur. » Une culture peut en anéantir une autre, mais non pas la pénétrer. Quand nous commençons nos ouvrages historiques avec l'Egypte — ou, conformément à de plus récentes découvertes, avec la Babylonie — et que nous faisons ensuite se développer chronologiquement l'humanité, nous élevons un édifice entièrement artificiel. Car la culture égyptienne, par exemple, forme un être à part, un organisme individuel complet en lui-même, exclusif de tout autre, sur lequel nous ne sommes guère plus en état de porter un jugement que sur une fourmilière; et tous les ethnographes s'accordent à nous assurer que les fellahs de la vallée du Nil sont identiques aujourd'hui, physiquement et intellectuellement, à ceux d'il y a cinq mille ans; des hommes d'un autre type devinrent les maîtres du pays et y introduisirent une nouvelle culture : il ne s'y est pas produit d'évolution. Et que fait-on, dans l'intervalle, de la culture puissante des Indo-Aryens ? Ne doit-elle pas entrer en ligne de compte ? Mais comment l'incorporer dans l'histoire ? car l'époque de son plus bel épanouissement coïncide à peu près avec le début de notre carrière germanique. Voyons-nous qu'aux Indes un développement ultérieur ait procédé de cette haute culture ? Et que faire des Chinois, auxquels nous devons peut-être des impulsions aussi nombreuses que les Grecs en durent aux Egyptiens ? La vérité est qu'infailliblement, dès que nous cédons à notre penchant pour la systématisation et prétendons établir des liaisons organiques, nous détruisons tout ce qui a couleur individuelle et, du même coup, cela seul que nous possédions de concret. Herder lui-même, dont en cette

discussion je m'écarte tant, écrit : « Aux Indes, en Egypte, en Chine, arriva ce qui n'arrivera plus jamais ni nulle part ailleurs sur la terre; il en fut de même au pays de Canaan, de même en Grèce, à Rome, à Carthage »[1]).

La pré due I naissa

J'ai représenté par exemple les Grecs et les Romains comme ceux des peuples auxquels nous avons dû sans nul doute le plus d'impulsions, sinon pour notre civilisation, en tous cas pour notre culture; mais nous ne sommes pas devenus par là des Romains ni des Grecs. Peut-être n'a-t-on jamais introduit dans l'histoire notion plus pernicieuse que celle de la RENAISSANCE, car elle comporte la chimère d'une résurrection des cultures latine et grecque, pensée bien digne de ces âmes de métis qu'a produites le midi de l'Europe en sa dégénérescence, et qui, par « culture », entendent quelque chose que l'homme se puisse approprier du dehors. Pour que ressuscitât la culture hellénique, il faudrait que ressuscitassent les Hellènes, ni plus ni moins : prétendre autre chose, c'est se moquer du monde. Non seulement cette notion de la Renaissance fut pernicieuse en soi, mais pernicieuses furent aussi, pour une grande part, les actions qui en découlèrent. Car au lieu de recevoir une simple impulsion, nous reçûmes des lois qui devaient désormais refréner notre essor, entraver à chaque pas notre expansion, des lois qui constituaient autant d'attentats contre notre originalité, c'est-à-dire contre la véracité de notre nature propre. Dans le domaine de la vie publique, le droit romain, érigé en dogme classique, devint un instrument de lèse-liberté et de violences inouïes; non que ce droit ne fût et ne soit encore un modèle de technique juridique, l'école suprême de la jurisprudence[2]); mais le fait qu'on l'imposa aux Germains comme un dogme n'en eut pas moins de funestes conséquences pour notre développement historique, car il ne convenait pas à nos circonstances; c'était une chose

[1]) *Ideen* III, 12, 6.

[2]) Voir ch. II sous la rubrique : « Droit romain ».

morte parce qu'incomprise, un organisme dont la signification primitive et vivante ne se révéla de nouveau que bien des siècles plus tard, de nos jours seulement, grâce aux enquêtes les plus minutieuses sur l'histoire de Rome; avant d'arriver à comprendre cette création de son esprit, il nous fallut exhumer du tombeau le Romain lui-même. Or il en alla ainsi dans tous les domaines. Ce n'est pas qu'en philosophie que nous fûmes réduits au rang de « servantes » — *ancillae Aristotelis* [1]) — non: le joug de l'esclavage pesa sur toute notre pensée, sur toute notre activité créatrice! Le terrain économique et industriel fut le seul où nous pûmes progresser alertement, car ici nul dogme classique ne gênait nos mouvements; mais la science naturelle, mais la découverte du monde, exigèrent une lutte difficile à soutenir, et toutes les sciences de l'esprit, ainsi que la poésie et l'art, une lutte plus acharnée encore : à telles enseignes qu'elle n'a pu assurer notre victoire et notre émancipation définitives. Ce n'est point certes un pur hasard que le poète le plus puissant de l'époque dite Renaissance et que son plus puissant sculpteur — Shakespeare et Michel-Ange — n'aient su ni l'un ni l'autre une langue ancienne : dans quelle attitude de superbe indépendance ne nous apparaîtrait pas le Dante, s'il n'avait emprunté son Enfer à Virgile, s'il n'avait forgé son idéal de l'Etat au moyen du pseudo-droit constantinopolitain et de la *civitas Dei* augustinienne ! Mais pourquoi ce contact avec les cultures disparues, qui aurait dû nous être éminemment bienfaisant, tourna-t-il si souvent en malédiction ? L'unique raison en est que nous ne comprenions pas (et la comprenons-nous davantage aujourd'hui ?) L'INDIVIDUALITÉ de chaque sorte de culture. Les beaux-esprits toscans, par exemple, célébraient la tragédie grecque comme l'éternel « *paragone* » du drame, sans considérer que nous différons d'Athènes par les conditions de vie, par les dons intellectuels, par toute la personnalité avec ses alternances d'om-

[1]) Voir ch. VIII au sous-titre : « La chimère de l'illimité ».

bre et de lumière; aussi ces soi-disants restaurateurs de la culture hellénique favorisèrent-ils l'éclosion de monstruosités, en même temps qu'ils étouffaient dans l'œuf le drame italien. Les beaux esprits montrèrent par là qu'ils ne pressentaient même pas la nature du germanisme, et pas davantage l'essence de l'hellénisme. En effet, ce que nous aurions dû apprendre des Grecs, c'est combien il importe à la vie que l'art ait une croissance organique; à l'art, que la personnalité soit libre et préservée de tout ce qui l'amoindrirait. Or nous leur empruntâmes le contraire : des formules toutes faites et la tyrannie d'une esthétique qui n'est qu'une fiction. Car seul l'individu conscient et libre arrive à concevoir incomparables les autres individualités. Un propre à rien croit que chacun peut tout; il ne soupçonne pas que l'imitation est la plus sotte des impertinences. Mentalité d'impuissant prétentieux. C'est d'elle qu'est issue la pensée de renouer la chaîne avec la Grèce et avec Rome et de continuer leur œuvre : pensée qui dénote à la fois — notons-le bien — une ridicule incapacité d'apprécier à leur valeur les œuvres de ces grands peuples et une méconnaissance complète de notre force et de notre originalité germaniques.

Progrès dégén rescen

Un pas encore est nécessaire. Cette incolore abstraction d'une « humanité » intégrale, dénuée de physionomie, dépourvue de caractère, et pétrissable à plaisir, c'est bien elle — on vient de s'en pouvoir rendre compte — qui nous induit à ravaler l'importance du caractère individuel en chaque homme et en chaque peuple : or une autre aberration, qui procède de celle-là, m'apparaît si possible encore plus pernicieuse; il faut, pour la discerner, plus d'attention aussi et plus de perspicacité. Etant donnée la croyance à l'humanité — première erreur de jugement — on en déduit les deux concepts, se complétant réciproquement, d'un PROGRÈS et d'une DÉGÉNÉRESCENCE de cette humanité, et ils ne se justifient pas plus l'un que l'autre quand on se place sur le terrain solide des faits historiques concrets. Moralement, la notion du progrès est sans doute indispensable, elle trans-

fère à la collectivité le don divin de l'espérance; et, d'autre part, la métaphysique de la religion ne saurait se passer du symbole de la dégénérescence [1]); mais dans les deux cas il s'agit d'états d'âme intimes (en dernière analyse, de pressentiments transcendants) que l'individu projette sur son entourage; appliqués à l'histoire positive comme s'il s'agissait d'objectives réalités, ils incitent à des jugements erronés et à la méconnaissance des faits les plus évidents [2]). Car un développement progressif, une progressive décadence, sont phénomènes liés à la vie individuelle; et ces termes ne se peuvent entendre des phénomènes GÉNÉRAUX de la nature qu'en un sens allégorique, non au sens propre. Tout individu nous montre progrès et décadence, et il en est de même de tout ce qui est individuel, quelle qu'en soit la nature — de la race, de la nation, de la culture individualisées : tel

[1]) Voir ch. VII sous la rubrique : « Mythologie interne ».

[2]) Voir l'Introd. gén., aux sous-titres : « Le pivot » et « Le dix-neuvième siècle ». Kant a, comme toujours, frappé juste en déclarant irrecevable « ce postulat bien intentionné des moralistes » contre lequel « l'histoire de tous les temps parle si haut » (*Religion*, au début) et en comparant la prétendue humanité progressante à ce malade qui s'écriait triomphalement : « je meurs à force d'aller mieux ! » (*Streit der Fakultäten* II). Mais il achève sa pensée dans un autre passage où il écrit : « Admettre que le monde en son ensemble va s'améliorant par un progrès constant, nulle théorie n'y autorise l'homme, mais bien la raison pratique, et elle seule, qui nous ordonne dogmatiquement d'AGIR selon une pareille hypothèse » (*Ueber die Fortschritte der Metaphysik* II, 2e éd.). Ce n'est donc pas un fait extérieur qui trouve dans la notion de progrès son expression légitime, c'est une orientation intime de l'âme. Si Kant avait souligné également la nécessité de la décadence au lieu de considérer comme un bavardage vide de sens « les habituelles lamentations sur une dégénérescence inéluctable » (*Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht*), rien ne serait demeuré obscur : de l'antinomie de la CONDUITE — se conformant à l'hypothèse du progrès — et de la FOI — se conformant à l'hypothèse de la décadence — aurait clairement résulté cette conclusion que nous avons affaire ici à une donnée transcendante, non à l'histoire empirique. — Goethe réfute à sa façon, qui est la simplicité même, un fanatique de la prétendue « marche en avant » de l'humanité : « c'est marche en rond qu'il nous faut dire », observe-t-il (*Gespräche* I, 192).

est proprement le prix qu'il faut payer pour posséder l'individualité. S'agissant au contraire de phénomènes généraux, non individuels, progrès et dégénérescence sont des concepts vides de sens, que l'on a substitués par une transcription abusive à ceux de changement et de mouvement. Voilà pourquoi Schiller, parlant de la notion courante et en quelque sorte « empirique » de l'immortalité (celle qu'enseigne l'Eglise chrétienne orthodoxe), la qualifie d'exigence « qui ne peut être émise que par une ANIMALITÉ aspirant à l'absolu »[1]). Animalité exprime ici le contraire d'individualité : car la loi de l'individualité est cette limitation extérieure dont Goethe nous a entretenus au chapitre précédent, savoir une limitation non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps, alors qu'au contraire ce qui est général et commun — ainsi, dans le cas présent, l'animalité de l'homme ou, pour mieux dire, l'homme en tant qu'animal par opposition à l'homme en tant qu'individu — n'a pas de limite nécessaire, mais tout au plus une limite accidentelle. Or il ne saurait être question, là où la limitation fait défaut, de marche en avant ou en arrière, mais uniquement de mouvement sur place. C'est la raison pour laquelle on ne réussit pas à extraire du darwinisme, même du plus conséquent et, partant, du plus superficiel, un concept du progrès qui tienne debout : car l'adaptation à de certaines conditions n'est rien de plus qu'un phénomène d'équilibre, et la prétendue évolution des formes les plus simples de la vie en des formes toujours plus complexes peut passer pour une décadence autant que pour un progrès[2]); elle n'est d'ailleurs ni l'un ni l'autre, elle est uniquement, je le répète, un phénomène de mouvement. C'est ce dont convient au reste le philosophe du darwinisme, Herbert Spencer, puisqu'il conçoit

[1]) *Aesthetische Erziehung*, lettre 24.

[2]) Du point de vue du matérialisme il faudrait logiquement considérer la monère comme l'animal le plus parfait, puisqu'elle est le plus simple, donc le plus résistant, et organisée pour vivre dans l'eau, donc sur la surface la plus étendue de la planète.

l'évolution comme une pulsation rythmique et marque très clairement qu'à chaque instant l'équilibre est le même [1]). Et, de fait, il est impossible de découvrir en quoi la systole constituerait un « progrès » sur la diastole, et le mouvement du pendule à droite un « progrès » sur le mouvement du pendule à gauche. Ce qui n'empêche pas que d'excellents esprits, gagnés par la contagion de l'erreur régnante, voient précisément dans l'évolution une garantie, que dis-je ? une PREUVE de la réalité du progrès ! Il faut que je montre par un exemple où l'on en arrive par de tels défis à la logique, car je lutte ici contre le courant du jour et je ne puis négliger aucun avantage.

John Fiske, justement célèbre pour son histoire de la découverte de l'Amérique, exprime l'opinion suivante dans un ouvrage darwinien, d'ailleurs fort remarquable par l'abondance des idées [2]) : « La lutte pour l'existence a suscité ce produit achevé de force créatrice, l'âme humaine. » J'ignore, à vrai dire, comment la lutte peut être l'unique cause agissante dans la formation de quoi que ce soit ; cette conception du monde me paraît un peu bien sommaire, comme toute philosophie de l'évolution ; mais il est tellement évident que la lutte trempe les forces déjà existantes, stimule les facultés physiques et intellectuelles, les développe en les exerçant (voir le vieil Homère, qui l'enseigne à nos enfants), que je ne disputerai pas là-dessus pour l'instant. Fiske dit ensuite : « C'est par le perpétuel massacre que se sont développées les formes supérieures de la vie organique » [3]). Bon, nous le voulons admettre. Seulement, où est la place du PROGRÈS ? On devrait logiquement suppo-

[1]) Voir dans *First Principles* le chapitre sur *The rhythm of motion* et les deux premiers chapitres sur *Evolution*.

[2]) Il l'a intitulé : *The destiny of Man, viewed in the light of his origin*. Voilà bien nos modernes empiriques ! Ils connaissent l'« origine » et la « destination » de toutes choses, en sorte que la plus haute sagesse ne leur coûte nul effort. Le pape de Rome est plus modeste.

[3]) *Op. cit.*, p. 95 et suiv.

ser que le progrès consiste dans une augmentation du carnage en masse ou que, tout au moins, il en est l'effet — supposition que confirmeraient assez certains phénomènes de notre époque. Mais quelle erreur ! Contre une logique si terre à terre Fiske a beau jeu, car il ne connaît pas seulement l'origine de l'homme, il connaît aussi sa destination. Il nous informe que « dans l'évolution supérieure la lutte pour l'existence cessera d'être un facteur déterminant.... » L'élimination de ce facteur, la cessation de la lutte, « est un fait incomparablement grandiose; les mots sont insuffisants pour célébrer une telle perspective ». Cette paix paradisiaque est maintenant le but du progrès, elle est le progrès lui-même. Fiske, qui est un homme très avisé, se rend compte en effet, avec juste raison, que personne n'a su jusqu'à présent ce qu'il fallait entendre par ce mot-talisman : le progrès ! Nous voici renseignés. « Enfin, dit Fiske, enfin nous apercevons clairement ce que signifie le progrès de l'humanité. » Ah ! mais pardon, que va-t-il advenir de cette âme si laborieusement et si honnêtement acquise ? Nous avons appris à l'instant qu'elle était le « produit » de la lutte pour l'existence; cette lutte cessant, l'âme désormais naîtra-t-elle sans cause ? Et en admettant que le dada de l'hérédité la prît sur son dos, hospitalier Chiron, et la portât un bout de chemin, comment nier qu'au regard de l'orthodoxie darwinienne la cessation de la lutte entraînera forcément la dégénérescence de ce qu'avait engendré la lutte [1]), si bien que notre âme ne sera plus qu'un « organe rudimentaire », tel le fameux appendice caudal humain, et un objet d'étonnement, vu son inutilité, pour de futurs Micromégas ? Mais, d'autre part, pourquoi donc la lutte, après avoir produit de si beaux résultats, devrait-elle cesser ? Serait-ce parce qu'elle offusque une sentimentalité qui pâlit à l'idée du sang versé ? « Je ne crains pas tant, disait le caporal Trim — et ce disant il faisait un pied de nez — je

[1]) *Origin*, ch. XIV; *Animals and Plants*, ch. XXIV.

ne crains pas tant la mort dans la bataille : sans quoi, parbleu, je la fuirais, et toute fente me serait bonne pour me cacher ! » Et bien que, sous la conduite du professeur Fiske, ce soit effectivement « un plaisir de voir à quel degré magnifique de développement nous sommes déjà parvenus », je peux rêver et espérer des choses bien plus magnifiques que ne m'en offre le présent, de sorte qu'à mes yeux la cessation de la lutte ne constituera jamais un progrès. Ici précisément l'hypothèse de l'évolution avait déniché par hasard une vérité — l'importance de la lutte — et l'on serait bien mal inspiré en la sacrifiant dans l'unique dessein « d'apercevoir enfin clairement ce que signifie le progrès de l'humanité ».

Une telle conception manque de base, et la base est ici, je l'ai dit, cette vue philosophique simple et nécessaire : qu'il ne saurait y avoir progrès ou dégénérescence que de l'individuel, jamais du général. Pour que nous pussions parler d'un progrès de l'humanité, il faudrait que l'ensemble des phénomènes par où se manifeste la présence de l'homme sur la terre nous apparût en sa totalité, c'est-à-dire dans un éloignement tel que tout ce qui constitue pour nous l'histoire s'évanouirait; peut-être l'humanité revêtirait-elle alors à nos yeux les caractères de l'individuel et se laisserait-elle comparer à d'autres phénomènes analogues, par exemple sur d'autres planètes; peut-être observerions-nous le progrès et la décadence de son être. Mais le point de vue de Sirius, mais cette perspective à vol d'astres, n'ont aucune valeur pratique pour nous et pour la considération des quelques heures que nous passons ici-bas. Vouloir établir entre notre culture germanique et la culture grecque un rapport organique de progrès ou de décadence est une entreprise à peine plus sensée que l'étude comparée des dattes et du riz par Buckle, cité plus haut; elle l'est même moins, car pour les dattes et le riz on pose en fait dès l'abord la différence essentielle de ces produits et, avec cela, leur caractère général, immuable, tandis que dans l'autre comparaison ce

sont précisément les traits respectivement distinctifs que nous omettons, et nous méconnaissons que le propre de l'individuel est de ne revenir jamais, d'être complet en son type, exclusif de tout autre, absolu. Prétendra-t-on que Michel-Ange marque un progrès sur Phidias ? Shakespeare sur Sophocle ? ou une décadence ? Croit-on qu'une affirmation de ce genre recèle une ombre de sens ? Non, personne assurément ne le croit. Mais beaucoup n'aperçoivent pas qu'il en est de même des individualités ethniques et des phénomènes culturels auxquels ces hommes exceptionnels ont conféré une expression exceptionnellement vive. Alors nous persistons à comparer ce qui n'admet pas la comparaison : la grande masse bavarde croit au progrès indéfini de l'humanité aussi fermement qu'une nonne à l'immaculée conception; les esprits mieux trempés et plus réfléchis — d'Hésiode à Schiller, des symbolistes chaldéens à Schopenhauer — ont de tout temps penché pour la décadence. L'une et l'autre notion n'est qu'une image, et ce que figure cette image n'a rien de commun avec la réalité historique. On n'a qu'à franchir les frontières de la civilisation : au poids qui tombe de notre tête et de nos épaules, au délice des visions qui emplissent nos regards, nous remarquons immédiatement ce que nous coûte le prétendu progrès. Dans la première édition de cet ouvrage j'opposais entre eux deux exemples tirés d'observations personnelles et je demandais si tel berger macédonien de ma connaissance ne menait pas une existence tout aussi utile, et bien autrement digne et heureuse, que tel ouvrier d'horlogerie rencontré à la Chaux-de-Fonds, qui peinait quatorze heures par jour depuis sa onzième année pour produire mécaniquement des rouages de montre d'un certain modèle. Les conditions dans lesquelles se poserait aujourd'hui cette question ne sont plus exactement les mêmes, mais elle n'a pas changé quant au fond. Considérant que l'ingéniosité qui nous valut l'invention et le perfectionnement de la montre ravit à l'homme qui la fabrique la vue de ce grand chronomètre, dispensa-

teur de force et de santé, qu'est le soleil, comment ne pas avouer qu'ici le progrès s'achète au prix d'un recul correspondant ? Or, ici c'est partout. Pour sauver la notion du progrès, on l'a comparé à « un mouvement circulaire dans lequel le rayon du cercle irait s'allongeant » [1]). Mais on dépouille ainsi cette notion de toute espèce de sens, car tout cercle est pareil à tout autre en ses propriétés naturelles, et il est absolument impossible de concevoir comme perfection plus ou moins grande sa plus ou moins grande étendue. Quant à la notion inverse — celle d'une décadence de l'humanité — elle n'apparaît pas moins insoutenable dès qu'on essaie d'interpréter par elle le fait historique concret. J'ai rappelé dans l'Introduction générale au présent ouvrage cette phrase célèbre où Schiller défie « n'importe quel moderne de disputer, homme contre homme, à n'importe quel Athénien, le prix de l'Humanité. » Chacun comprend sans doute ce que le noble poète entend par là, et j'ai indiqué dans quelle mesure — à vrai dire fort limitée — il me semblait avoir raison [2]); mais que d'objections suscite sa pensée ! Que signifie ce « prix de l'Humanité » ? Ici encore, c'est ce concept d'une « humanité » abstraite qui trouble le jugement. Chez les libres citoyens d'Athènes (les seuls que Schiller ait pu avoir en vue), on comptait, pour un homme libre, vingt esclaves : à ce taux-là, il était facile de trouver des loisirs pour cultiver son corps, pour étudier la philosophie, pour s'adonner à l'art. Notre culture germanique, au contraire (tout comme la civilisation chinoise, car en de pareilles matières ce n'est pas le progrès qui s'atteste, c'est le caractère inné), fut de tout temps une adversaire de l'esclavage; cette condition si naturelle reparaît toujours de nouveau dans le champ de notre expérience et toujours de nouveau nous la rejetons avec horreur. Combien y en a-t-il parmi

[1]) Ainsi Justus Liebig : *Reden und Abhandlungen* (1874), p. 273, et d'autres encore.

[2]) Voir l'Introd. gén., au sous-titre : « Le dix-neuvième siècle », et ch. I sous la rubrique : « Culture artistique ».

nous — depuis le roi jusqu'au joueur d'orgue de Barbarie — qui ne soient obligés de peiner toute la journée à la sueur de leur front pour produire leur maximum ? mais le travail ne devait-il pas avoir lui-même une influence aussi ennoblissante — pour le moins — que les bains et le pugilat ? [1]) Je ne le chercherais pas longtemps, ce « moderne » à qui Frédéric Schiller croit devoir lancer son défi : je prendrais Frédéric Schiller lui-même par la main et je le conduirais au milieu des plus grands hommes de l'histoire hellénique. Sans doute cet éternel malade, à l'instant qu'il apparaîtrait dans le gymnase, n'y ferait pas sensation; mais son cœur et son esprit planeraient toujours plus haut à mesure qu'ils échapperaient aux disgrâces des formes d'existence contingentes, et j'oserais déclarer, sans craindre de réfutation : ce moderne vous est supérieur à tous par son savoir, par ses aspirations, par son idéal moral; comme penseur, il vous dépasse de beaucoup; comme poète, il vous égale presque. De quel artiste grec affirmerait-on qu'il l'emporte sur un Richard Wagner pour la force créatrice et la puissance d'expression ? Et où l'hellénisme tout entier a-t-il produit un seul homme digne de concourir avec un Goethe pour le prix de l'Humanité ? Ici d'ailleurs la thèse de Schiller soulève une autre objection. Car si nos poètes n'égalent pas sous tous les rapports les plus grands poètes d'Athènes, la faute n'en est pas à leur talent, mais à leur entourage qui ne comprend pas la valeur de l'art; or, dans l'opinion de Schiller, c'est au contraire comme individus que nous n'égalons pas les Athéniens, tandis que notre culture, considérée en son ensemble, serait supérieure à la leur. Voilà certes une profonde, une grave erreur, et derrière laquelle se dissimule, une fois de plus, le fantôme « humanité ». Car si peu admissible que soit (du moins à mon sens) une comparaison

[1]) Sans compter que l'athlétisme moderne s'atteste matériellement plus efficace que l'ancien (cf. notamment les diverses publications de Hueppe).

absolue entre deux peuples, rien ne s'oppose à ce que l'on mette en parallèle leurs stades de développement individuel; or il appert de ce parallèle, si nous l'établissons dans le cas particulier, que les Grecs dont nous entretenons l'image sont ceux qui ont atteint leur apogée et le degré le plus harmonieux de leur développement (nonobstant les criantes lacunes de leur individualité), d'où le charme incomparable de leur culture, tandis que nous nous trouvons encore, nous autres Germains, en plein devenir, en pleine contradiction, en pleine incertitude sur nous-mêmes, et de plus entourés — à bien des égards même imprégnés jusqu'au cœur — d'éléments hétérogènes qui ne cessent de détruire ce que nous tentons d'édifier et qui nous rendent en quelque sorte étrangers à notre propre être. Là, chez les Grecs, une individualité ethnique était parvenue à sa claire et complète expression. Ici, chez nous, tout n'est encore que fermentation; les plus hautes manifestations de notre vie intellectuelle se juxtaposent sans lien, ces sommets de notre culture se dressent dans un isolement farouche et semblent se considérer mutuellement avec hostilité; aussi nous faudra-t-il encore plus d'un laborieux effort pour nous élever collectivement au niveau qu'occupèrent jadis la culture hellénique, les cultures romaine, hindoue, égyptienne.

Critère historique

Si nous rejetons résolument l'idée chimérique d'une humanité qui progresse ou qui rétrograde, si désormais nous nous contentons de savoir que notre culture est spécifiquement nord-européenne, c'est-à-dire germanique, nous y gagnerons du même coup une norme pour juger notre passé et notre présent, et un mètre auquel rapporter l'avenir qui nous attend. Car rien de ce qui est individuel n'est illimité. Tant que nous nous considérons comme les représentants responsables de l'humanité tout entière, nous ne pouvons être, pour les plus éclairés d'entre nous, qu'un sujet de désespoir par la médiocrité dont nous leur offrons le spectacle et par notre incapacité manifeste à préparer un âge d'or; en même temps, tous les esprits vides, tous les ama-

teurs de phrases et de sornettes, ont beau jeu pour nous détourner des tâches sérieuses et des buts accessibles, et pour attenter si je peux ainsi dire, à la moralité historique : car, méconnaissant les limitations qui nous sont imposées de tous côtés et ne soupçonnant point la valeur de nos aptitudes spécifiques, ils font miroiter à nos yeux l'impossible, l'absolu — droits de l'homme prétendûment innés, paix éternelle, fraternité universelle, pénétration réciproque et fusion générale, etc. Dès lors au contraire que nous avons conscience, Européens du Nord, d'incarner un individu déterminé, dès lors que nous nous sentons responsables non envers l'humanité, mais envers notre propre personnalité, nous voici prêts à aimer et à estimer notre œuvre comme une partie de nous-mêmes. Sans doute reconnaîtrons-nous qu'elle est loin d'être parfaite et — défectueuse encore à mille autres égards — qu'elle est loin surtout d'être assez originale; mais précisément nul mirage de perfection « absolue » ne nous égarera; nous resterons fidèles à nous-mêmes, comme le voulait Shakespeare, et n'ambitionnerons que de produire ce que nous pouvons de mieux dans les bornes prescrites au Germain par sa nature; ayant discerné notre but, nous y marcherons en nous défendant pas à pas contre les puissances de l'antigermanisme, et nous ne chercherons pas seulement à étendre notre empire sur la surface de la terre et sur les forces de la nature, mais nous viserons à nous soumettre sans réserve le monde intérieur en jetant bas et en excluant impitoyablement ceux qui, n'appartenant pas au même idéal, prétendraient s'instituer en maîtres de notre pensée. On dit souvent qu'en politique les ménagements ne sont pas de mise. Pourquoi ne le dire que de la politique ? Garder des ménagements, du moment que la lutte est digne d'être livrée, c'est commettre un crime contre soi-même; ou bien c'est faire comme le soldat qui lâche pied dans la bataille — ménager sa peau ! Le devoir le plus sacré du Germain est de servir le germanisme. De là se déduit un critère historique. Dans tous les domaines nous tiendrons

cet homme pour le plus grand, cet acte pour le plus important (et nous les célébrerons en conséquence), qui auront favorisé avec le plus de succès l'essor de l'âme germanique ou soutenu avec le plus de force la prépondérance du germanisme. Cette méthode nous fournira seule une règle de jugement limitative, organisatrice, tout à fait positive. Voyons-en l'application à un cas universellement connu. Pourquoi, dans la figure du grand Byron, y a-t-il quelque chose qui offusque tout vrai Germain, malgré l'admiration que lui inspire son génie ? Treitschke répond à cette question dans son bel essai sur Byron : « Parce que nous ne rencontrons nulle part dans cette vie si riche la pensée du devoir. » C'est là, en effet, un trait non-germanique qui nous rebute. Par contre, les aventures amoureuses du poète ne nous choquent pas le moins du monde, elles dénotent la race; et nous constatons avec satisfaction qu'à la différence de Virgile, de Juvénal, de Lucien et de leurs modernes imitateurs, Byron, si débauché qu'il fût, n'était pas frivole. Il éprouve, à l'égard des femmes, des sentiments chevaleresques, et nous notons volontiers cet indice d'un caractère germanique. En politique, la même norme se pourra partout appliquer. Nous louerons, par exemple, les princes quand ils combattent les prétentions de Rome — non point que quelque préjugé dogmatique ou religieux nous y incite, mais parce que tout effort dirigé contre l'impérialisme international profite au germanisme; nous les blâmerons quand ils en viennent à se considérer comme souverains absolus institués par la grâce de Dieu, attendu qu'ils se font ainsi les plagiaires du misérable chaos ethnique, qu'ils anéantissent la loi immémorialement germanique de liberté et qu'ils enchaînent les meilleures forces du peuple. En de nombreux cas, la situation est certes extrêmement compliquée, mais chaque fois notre principe régulateur suffit pour l'éclaircir. Ainsi Louis XIV, par sa honteuse persécution des protestants, détermina l'ultérieure régression de la France : il accomplit là un acte d'une incommensurable portée antigermanique,

et il l'accomplit en sa qualité d'élève des Jésuites, élevé par ses maîtres dans une si grossière ignorance qu'il ne pouvait même pas écrire correctement sa langue maternelle et ne savait pas un mot d'histoire [1]); pourtant ce même prince n'a pas laissé d'agir en pur Germain dans bien des directions, par exemple dans sa défense résolue des « libertés de l'Eglise gallicane » (privilèges, autonomie, etc.) contre les empiètements de Rome (rarement roi catholique se montra en toute occasion moins ménager de la personne du pape), comme aussi dans sa grande et générale activité organisatrice [2]). Frédéric le Grand en serait un autre exemple, lui qui ne put préserver les intérêts du germanisme entier dans l'Europe centrale qu'en exerçant un pouvoir absolument autocratique comme chef d'armée et comme chef d'Etat, mais qui était en même temps un si authentique libre penseur que plus d'un porte-parole de la Révolution française eût pris avec profit des leçons chez ce monarque prussien. Et voici que me vient à l'esprit un dernier exemple politique de la valeur de ce principe fondamental : quiconque a pris pour directrice le développement et l'épanouissement du germanisme n'hésitera pas longtemps avant de reconnaître quel document mérite le plus d'admiration, de la *Déclaration des Droits de l'homme* ou de la *Declaration of Independence* des Etats-Unis de l'Amérique du Nord — mais je n'y insiste pas, ce sujet devant m'occuper ailleurs. En bien d'autres domaines que la politique nos conclusions sur l'identité individuelle du génie germanique nous fourni-

[1]) Cf. la lettre 16 dans la Correspondance entre Voltaire et Frédéric le Grand.

[2]) La philippique de Buckle contre Louis XIV (*Civilisation* II, 4) est toujours bonne à relire, mais Voltaire (auquel d'ailleurs Buckle renvoie) trace un portrait beaucoup plus juste dans son *Siècle de Louis XIV* (voir notamment le ch. 20 sur la puissance de travail, la connaissance des hommes et les dons d'organisation du roi). Sans doute est-il superflu de recommander aux lecteurs français le magistral pendant que lui a donné récemment le professeur Lavisse.

ront de même un fil conducteur et, en nous guidant, se vérifieront. L'exploration hardie du globe terrestre n'a pas seulement agrandi le champ ouvert à un instinct d'entreprise tel que n'en posséda ni n'en possède aucune autre race : elle a délivré notre esprit qui risquait d'étouffer dans l'atmosphère de chambre close des bibliothèques classiques, elle l'a rendu à lui-même. Copernic n'eut pas plus tôt démoli l'étroite et comprimante voûte du firmament — et avec elle le ciel des Egyptiens passé dans le christianisme — que le royaume céleste des Germains exista : « Les hommes ont toujours et partout pensé que des centaines et des milliers de lieues séparent le ciel de la terre.... mais le vrai ciel est en tous lieux, il est là aussi où tu te tiens, il est là aussi où tu vas » [1]). L'imprimerie servit avant tout à la diffusion de l'Evangile et à la lutte contre la théocratie antigermanique. Et ainsi de suite indéfiniment.

ntrastes nternes

A ces considérations s'en rattache une autre fort importante pour l'identification et le clair discernement du véritable germanisme. Dans les faits que je viens de mentionner, comme en mille autres, nous découvrons partout cette particularité spécifique du Germain : l'étroite alliance de l'idéal et du pratique, qui chez lui marchent de pair comme deux frères jumeaux se tenant par la main [2]). Il nous offre bien d'autres exemples de contradictions analogues, contradictions fécondes et dignes que nous les appréciions à l'égal de celle-ci.

Dès lors en effet qu'il s'agit d'un être individualisé et que nous l'avons constaté, cette constatation doit nous apprendre à ne pas invoquer dans nos jugements des concepts logiques de théories absolues sur le bien ou le mal, sur ce qui est noble ou ce qui est bas, mais à tenir nos yeux fixés sur ce fait de l'individualité. Or l'individualité, à quoi la reconnaît-on mieux qu'à ses contrastes internes ? Là où

[1]) Jakob Böhme : *Aurora* 19.

[2]) Voir ch. VI au sous-titre : « Idéal et pratique ».

nous la voyons uniforme, c'est aussi qu'elle est informe, c'est qu'elle n'est individuelle qu'au plus faible degré. Ainsi le Germain se caractérise à la fois par une force d'expansion telle qu'on n'en avait jamais observé avant lui, et par la tendance à une concentration jusqu'à lui inconnue. La force d'expansion se manifeste en bien des domaines : pratiquement, dans la colonisation progressive qui étend aujourd'hui son réseau sur toute la surface du globe; scientifiquement, dans la découverte du cosmos illimité, dans la recherche de causes toujours plus éloignées; idéalement, dans la notion du transcendantal, dans la hardiesse des hypothèses, comme aussi dans la splendide envolée artistique à laquelle nous devons des moyens d'expression de plus en plus puissants. Mais en même temps s'effectue la concentration en des cercles toujours plus resserrés, méthodiquement circonscrits de remparts et de fossés qui les isolent du reste du monde : le groupe racial, la patrie, la province ou le district [1]), le village natal, l'inviolable foyer (*my home is my castle*, tout de même qu'à Rome), le cercle de famille le plus étroit, enfin la retraite au centre le plus intime de l'individu, qui alors, épuré, conscient enfin d'une solitude ici absolue, s'oppose au monde de l'apparence comme un être invisible, indépendant, autonome, en grand seigneur de la liberté (tout de même que chez les Hindous); et c'est encore la tendance au resserrement qui s'exprime en d'autres domaines par la constitution de petites principautés, par la limitation à une « spécialité » (soit en science ou dans l'industrie), par la formation d'écoles et de sectes (tout de même qu'en Grèce), par l'activité poétique la plus intime, témoin la gravure sur bois, l'eau-forte, la musique de chambre. Ces aptitudes contrastantes, qu'associe l'individualité supérieure de la race et dont elle maintient la cohésion, se traduisent

[1]) Merveilleusement évoquée dans les mémoires de Jakob Grimm, qui note comment les habitants de Hesse-Nassau regardent de haut, et avec une nuance de dédain, les habitants de Hesse-Darmstadt.

dans le caractère par l'esprit d'entreprise joint à une conscience scrupuleuse; mais lorsqu'elles font fausse route elles signifient aussi, d'une part, spéculation (en bourse ou en philosophie, n'importe), de l'autre, pédanterie mesquine et pusillanimité.

Je ne songe pas à tenter une description complète de l'individualité germanique. Tout ce qui est individuel est aussi — même alors qu'on n'éprouve aucune peine à l'identifier — inépuisable. « C'est le meilleur, dit Goethe, qui ne s'énonce pas »; si la personnalité, comme il dit encore, est le suprême bonheur des enfants de la terre, l'individualité de la race bien déterminée fait assurément partie de ce qu'il appelle « le meilleur » : car c'est elle qui porte toutes les personnalités particulières comme le flot porte le vaisseau, et si elle fait défaut (ou si ce flot n'est pas assez profond pour soulever en se jouant de grands poids), le caractère le plus puissant demeure condamné à l'inaction, tel un navire échoué. J'ai d'ailleurs marqué antérieurement (au chapitre VI) quelques traits distinctifs du Germain, et l'on en trouvera d'autres plus loin (dans la deuxième partie du présent chapitre) : simples indications qui n'ont pour but que d'inciter le lecteur à ouvrir les yeux et à voir par lui-même.

Le monde germanique

Seul l'examen de ce que les Germains ont produit nous vaudra une connaissance plus approfondie de leur nature. Dans le titre du présent chapitre est définie la tâche qui m'y incomberait encore : étudier, étape par étape, « la formation d'un monde nouveau », cela reviendrait à décrire la genèse graduelle du monde germanique. Mais l'essentiel, à mon sens, est déjà fait, si le lecteur s'est convaincu de la justesse de ma thèse capitale : savoir, que le monde nouveau est bien en vérité un monde spécifiquement germanique. Et comme elle m'apparaît d'une importance décisive pour l'intelligence du passé, du présent, voire même de l'avenir, je la veux résumer une dernière fois brièvement.

La civilisation et la culture qui, rayonnant de l'Europe septentrionale, s'étendent aujourd'hui sur une partie du

monde considérable (où elles règnent, il est vrai, à des degrés très divers), sont l'œuvre du germanisme: ce qu'elles recèlent d'éléments non germaniques consiste ou bien en ingrédients étrangers non encore éliminés, qui furent jadis introduits de vive force dans leur organisme et y circulent encore, mêlés au sang, comme un virus, ou bien une marchandise étrangère naviguant sous le pavillon germanique et jouissant de sa protection, au grand dommage de notre travail et de notre développement futur, en attendant que nous ayons coulé à pic les bâtiments flibustiers avec toute leur cargaison. Cette œuvre du germanisme est sans contredit ce que les hommes ont créé de plus grand jusqu'ici. Elle est le produit non de chimères humanitaires, mais d'une force sainement égotiste, non de croyances imposées, mais d'une libre recherche, non d'un propos de continence, mais d'une fringale insatiable. Etant née la dernière, la race des Germains a pu mettre à profit les conquêtes des races antérieures; on ne saurait toutefois inférer de ce fait un progrès général de l'humanité : il témoigne seulement d'une capacité de production exceptionnelle, propre à une sorte d'hommes déterminée, capacité qui va décroissant, — la chose n'est que trop prouvée — en raison de la pénétration de sang non germanique ou même simplement (comme en Autriche) de principes non germaniques. Que la prédominance du germanisme soit un bonheur pour tous les habitants de la terre, nul ne réussirait à le démontrer; depuis leur avènement jusqu'à l'heure actuelle, nous voyons les Germains massacrer des races et des peuples entiers ou les décimer lentement, par une démoralisation méthodique, afin de se faire de la place pour eux-mêmes. Qui aurait le front d'affirmer qu'ils vainquirent par leurs seules vertus, alors qu'ils trouvent dans leurs vices un concours si terriblement efficace : avidité, cruauté, perfidie, mépris de tous les droits hormis ceux qu'ils s'arrogent [1].... ? Mais comment nier, d'autre

[1]) Voir par ex. dans le présent chapitre, sous la section : « Découverte », au sous-titre : « Les forces motrices ».

part, que là précisément où ils se montrèrent le plus implacables — tels les Anglo-Saxons en Angleterre, l'Ordre teutonique en Prusse, les Français et les Anglais dans l'Amérique du Nord.... — ils posèrent ainsi la base la plus solide de leur activité la plus haute et la plus morale ?

Armés de ces diverses notions — qui procèdent toutes de la même intuition centrale — nous serions en état d'aborder maintenant dans un esprit, si je ne m'abuse, exempt de préjugés et vraiment compréhensif, l'étude de l'œuvre qu'ont entreprise les Germains vers le XII^me^ siècle — c'est alors qu'elle commence à revêtir une forme distinctement marquée de leur empreinte — et qu'ils n'ont cessé de poursuivre par un véhément effort jusqu'à l'heure où j'écris. Peut-être conjurerions-nous même en quelque mesure le plus fâcheux inconvénient de notre position — le fait de nous trouver dans le cours d'un développement et de n'apercevoir par suite qu'un fragment de l'ensemble — grâce au caractère inattaquable du point de vue où nous nous sommes placés. Mais mon ouvrage vise le dix-neuvième siècle seul. J'essaierai, s'il plaît à Dieu, de tracer quelque jour un aperçu de ce siècle, non certes détaillé, mais critique, et comportant l'examen sérieux des résultats généraux où l'a conduit son activité; pour l'instant, ce sont les forces génératrices de cette activité qui m'occupent, ce sont les fondements sur lesquels elles construisent — ni plus ni moins. Quand j'ai parlé de la lutte dans la Religion et dans l'Etat durant le premier millénaire, j'ai répudié toute prétention d'ébaucher un tableau historique; je ne songe pas davantage à tracer, même sous forme de simple esquisse, une histoire de la culture de tous les Slavo-Celto-Germains jusqu'en l'an 1800. Cela ne rentre pas dans le plan de ce livre, et je ne m'en sentirais aucunement capable. Je pourrais presque m'arrêter ici, maintenant que j'ai posé la base entre toutes fondamentale — le germanisme; et sans doute m'arrêterais-je en effet, si je connaissais un livre auquel renvoyer mon ami et mon confrère, le lecteur ignorant, un livre qui lui servirait de

guide pour s'orienter sur le développement du germanisme jusqu'en 1800 et qui entendrait le germanisme dans le sens à la fois étendu et individuel où je l'entends. Mais je ne connais point de livre pareil. Il va de soi qu'une histoire politique ne fait pas l'affaire : que dirait-on d'un physiologiste qui se contenterait de connaître l'ostéologie ? Moins indiquées encore, pour notre but, sont les histoires de la culture depuis quelque temps à la mode, où l'on présente comme guides les poètes et les penseurs tout en négligeant complètement les formations politiques : ce qui équivaut à décrire un corps sans tenir compte de son ossature. D'autre part, les livres de cette espèce qui méritent d'être pris au sérieux ne traitent généralement que de périodes déterminées — ainsi celui de Karl Grün : *16. und 17. Jahrhundert*, la *Renaissance* de Burckhardt, le *Siècle de Louis XIV* de Voltaire, etc. — ou ne traitent que de domaines limités — comme *Civilisation in England* de Buckle (qui, à vrai dire, y joint l'Espagne, l'Ecosse et la France), la *Civilisation française* de Rambaud, la *Kulturgeschichte der Juden* de Henne am Rhyn, etc. — ou enfin ne traitent que de phénomènes particuliers — tels l'*Intellectual Development of Europe* de Draper, le *Rationalism in Europe* de Lecky, etc. La littérature du sujet est très considérable, mais je n'y découvre aucun ouvrage qui, étudiant le développement du germanisme en son ensemble, le conçoive comme celui d'un organisme vivant et individuel dans lequel toutes les manifestations de la vie — politique, religion, économie sociale, industrie, art, etc. — sont liées entre elles organiquement. Lamprecht répondrait le mieux à mon desideratum par sa *Deutsche Geschichte* ; mais, encore que synthétique, elle n'est qu'une histoire de « l'Allemagne » et n'a ainsi pour objet qu'une fraction du germanisme. C'est précisément par l'exemple d'une telle œuvre que l'on peut s'instruire du grave inconvénient qu'il y a à confondre germain et allemand : cette confusion embrouille tout. En ne rattachant directement aux anciens Germains que les

seuls Allemands, on laisse dans l'ombre ce fait que le Nord de l'Europe, qui n'est pas allemand, est presque purement germanique au sens le plus étroit du mot, et l'on nous fait perdre de vue que c'est justement en Allemagne, au cœur de l'Europe, qu'a eu lieu la fusion des trois groupes parents — Celtes, Germains, Slaves — laquelle a valu au peuple allemand sa couleur nationale particulière et la richesse de ses aptitudes; on oublie en outre le caractère germanique qui a prédominé en France jusqu'à la Révolution, et l'on n'aperçoit plus la raison organique de la parenté qui exista si manifestement dans les siècles antérieurs entre le caractère et l'activité de l'Espagne et de l'Italie et le caractère et l'activité du Nord. Dès lors le passé apparaît énigmatique autant que le présent. Parce que l'on ne discerne pas la grande connexion des phénomènes principaux, on ne réussit pas à pénétrer la vie de tous ces détails qu'évoque Lamprecht avec tant d'amour et d'intelligence, ou l'on n'en prend qu'un aperçu incohérent. Beaucoup lui reprochent d'avoir voulu embrasser du regard trop d'objets, en sorte qu'ils ne forment plus qu'une masse indistincte dans une lointaine perspective; c'est au contraire la limitation de son point de vue qui gêne notre vision : car il serait plus facile d'exposer succinctement le développement du germanisme en son ensemble que celui d'une de ses fractions. Sans doute, dans le cours des temps, nous avons fini par constituer, nous autres Germains, des individualités nationales très caractéristiquement différenciées et, de plus, nous sommes entourés de divers demi-frères, mais nous n'en formons pas moins une unité si fortement cimentée, et dont les parties sont si absolument dépendantes les unes des autres, que le développement politique d'un seul pays est déjà cause et résultat d'influences qui s'exercent de tous côtés, et qu'on ne PEUT même plus concevoir comme un phénomène isolé et autonome sa civilisation et sa culture. Il y a une civilisation chinoise, il n'y a pas de civilisation française ou allemande : voilà pourquoi on n'en saurait écrire l'histoire.

Un po de fortur

Il reste donc ici une lacune. Et comme je ne peux ni interrompre brusquement mon exposé de la genèse du dix-neuvième siècle, ni laisser mon lecteur au bord d'un gouffre béant, ni non plus, s'il faut tout dire, compter que je serai capable de combler cet abîme, j'essaierai de jeter par-dessus un pont hardi et léger, un pont de fortune. Les matériaux ont été assemblés depuis longtemps déjà par les savants les plus distingués; je ne me risquerai pas à faire leur métier, où ils sont plus experts, mais je renverrai à eux le lecteur désireux de se documenter. Il nous suffit ici d'une quintessence des pensées qui découlent de la substance historique, et encore n'en trouverons-nous l'emploi qu'autant que ces pensées se rapporteront directement à notre époque. La nécessité d'établir une liaison entre le point que nous avons atteint dans l'exposé qui précède, et le dix-neuvième siècle, pourra servir d'excuse à la hardiesse de mon entreprise; l'obligation de me contenir dans un espace strictement mesuré et l'instinct naturel de donner à un finale l'allure d'un presto expliquent la légèreté de ma construction provisoire.

B

Aperçu historique.

Pour te débrouiller dans l'infini,
Sépare d'abord, puis réunis.
Goethe.

Les éléments de la vie sociale

Il n'y a pas moyen d'embrasser du regard un grand nombre de faits sans les coordonner, et coordonner veut dire : séparer d'abord, puis réunir. Nous n'avons que faire pourtant d'un système artificiel, quel qu'il soit, et il nous faut tenir pour artificielles, donc pour inutiles, toutes les tentatives purement logiques : témoin les classifications botaniques sans emploi, depuis Théophraste jusques et y compris Linné, ou encore, par exemple, tant de vains essais de grouper les artistes par écoles. Sans doute, il entre toujours une part d'arbitraire dans les constructions systématiques, car le système procède du cerveau pensant et répond aux besoins spéciaux de l'intellect humain. Ce qui importe, c'est que cet intellect ordonnateur n'accueille pas seulement quelques phénomènes isolés, mais qu'il en saisisse un ensemble aussi nombreux que possible; c'est, de plus, que l'œil qui les lui transmet voie aussi loin et aussi juste que possible. Son activité comportera de la sorte un maximum d'observation avec un minimum d'addition personnelle. On admire, outre leur savoir, l'acuité INTELLECTUELLE d'un Ray, d'un Jussieu, d'un Cuvier, d'un Endlicher; que n'admire-t-on d'abord leur acuité VISUELLE ! car ces savants ont

pour trait distinctif la subordination de la faculté de penser à la faculté de voir. C'est de leur conception intuitive du tout, c'est de leur « vision » de ce tout, que se déduit pour eux le juste enchaînement de ses parties. Exhortés par Goethe à séparer, puis à réunir, complétons le sens de son conseil en reconnaissant que celui-là seul qui embrasse du regard un tout, est capable d'opérer au sein de ce tout les dissociations nécessaires. Ainsi fit Bichat, l'immortel créateur de l'histologie moderne; par la manière dont il en posa les fondements il nous fournit un exemple singulièrement instructif.

Jusqu'à Bichat, l'anatomie du corps humain se bornait à la description de ses parties considérées séparément et distinguées l'une de l'autre suivant leurs fonctions; le premier, il fit voir que les organes divers, si grandement qu'ils diffèrent entre eux, se composent de tissus semblables diversement agencés; cette démonstration rendit possible une anatomie non plus organologique, mais générale, l'anatomie rationnelle. De même qu'avant Bichat on considérait les divers organes du corps comme autant d'unités qu'il importait de distinguer, ce qui empêchait d'arriver à la clarté sur l'ensemble, de même nous nous évertuons à étudier séparément les divers organes du germanisme — ses nations — et nous ne nous avisons pas qu'il y a en elles un élément d'homogénéité par où elles sont unes au fond et que, pour comprendre l'anatomie et la physiologie de l'organisme total, il nous faudrait reconnaître cette unité comme telle; sur quoi nous nous efforcerions naturellement — pour parler avec Bichat — d'isoler chacun de ces tissus qui concourent à la structure de plusieurs organes, de le scruter en lui-même « quel que soit l'organe où il se trouve » et alors, alors seulement, de voir « ce que chaque organe a de particulier dans la région qu'il occupe »[1]). Pour atteindre à la précision plastique en concevant le passé et le présent du

[1]) *Anatomie générale*, 1re partie, *Considérations générales* §§ 6 et 7.

germanisme, nous aurions grand besoin d'un Bichat qui embrassât du regard l'ensemble et qui, dans cet ensemble démêlant les parties constitutives, nous les évoquât en une image bien ordonnée, c'est-à-dire conforme à leur disposition naturelle. Comme il n'existe pas pour l'heure, nous nous aiderons nous-mêmes tant bien que mal, non certes ! en recourant aux fausses analogies, dont on a trop abusé, entre le corps animal et le corps social, mais en apprenant de Bichat et de ses pairs à pratiquer la méthode générale qui les a si bien servis : soit à considérer d'abord le tout, ensuite ses composants élémentaires, et à négliger provisoirement les intermédiaires.

Les différentes manifestations de notre vie se laissent, je pense, grouper sous trois rubriques : SAVOIR, CIVILISATION, CULTURE. Voilà déjà, en quelque manière, des « éléments », mais si complexes encore et d'une texture si riche que nous ferons bien de les décomposer eux-mêmes sans tarder. Le tableau suivant présente le résultat de cette nouvelle analyse ; c'est un essai de classification qui vise à la plus extrême simplicité :

1. Découverte	Savoir
2. Science	
3. Industrie	Civilisation
4. Economie sociale	
5. Politique et Eglise.	
6. Conception du monde (y compris religion et morale)	Culture
7. Art	

Le tableau d'anatomie que dressa Bichat reste définitivement acquis à la science ; il a pourtant subi peu à peu de considérables simplifications, et la pensée organisatrice qui l'inspire n'en apparaît que plus lumineuse. Avec mon tableau, le procédé inverse conviendrait mieux ; mon désir de simplifier est sans doute cause que je n'ai pas admis un

nombre assez grand d'éléments. C'est que Bichat posait, par sa classification, les bases sur lesquelles se devait ériger une œuvre de puissante envergure, une science entière; je ne fais, moi, que communiquer, dans un chapitre final, une pensée qui m'a été utile et qui peut-être rendra quelque service à d'autres; et je la communique en toute modestie, sans y attacher la moindre prétention d'ordre scientifique.

Avant de faire de cette classification l'unique usage auquel elle soit destinée — un usage pratique — il me faut l'expliquer brièvement pour prévenir les malentendus et les objections. Dès lors seulement que nous nous serons mis d'accord sur le sens des divers éléments, nous pourrons apprécier la valeur de leur groupement sous ces trois chefs : savoir, civilisation et culture.

J'appelle DÉCOUVERTE l'enrichissement du savoir par des faits concrets : soit, en première ligne, la découverte de portions toujours plus vastes de notre planète, c'est-à-dire l'extension dans l'espace des matériaux requérant notre activité scientifique et créatrice. Mais tout ce qui recule les limites de notre savoir est pareillement une découverte : la pénétration du cosmos, celle de l'infiniment petit rendu visible, l'exhumation des vestiges ensevelis de la nature ou de l'humanité, les trouvailles comme celles de langues encore inconnues, etc. — Par SCIENCE j'entends une chose essentiellement différente : elle consiste dans une élaboration méthodique de l'objet découvert, transformé par elle en un « savoir » conscient et systématique. Sans objet découvert, c'est-à-dire sans matériaux concrets, donnés par l'expérience, déterminés exactement par l'observation, la science ne serait qu'un spectre méthodologique, elle ne nous laisserait dans les mains que son manteau — la mathématique, et son squelette — la logique. Mais, d'autre part, elle est la promotrice la plus efficace de la découverte. Quand le garçon de laboratoire de Galvani vit se contracter les muscles de la cuisse d'une grenouille préparée, il se trouva avoir découvert un fait — un fait que Galvani lui-

même n'avait nullement remarqué [1]); mais quand ce maître fut informé de la chose, elle impressionna son cerveau non pas de la même manière que le courant obscur avait fait tressaillir les muscles de la grenouille ou que l'étonnement ahuri avait fait sursauter le domestique; elle l'illumina comme un éclair intellectuel d'une éblouissante clarté : à lui, le savant, s'imposa aussitôt le pressentiment de multiples connexités entre ce fait particulier et quantité d'autres faits connus ou encore inconnus; il fut induit ainsi à entreprendre une série infinie d'expériences et à échafauder théorie sur théorie selon que se modifiaient les résultats de son enquête. Un tel exemple illustre nettement la différence qui existe entre la découverte et la science. Aristote avait dit déjà : « d'abord recueillir des faits, ensuite les relier par la pensée »; la première opération, c'est la découverte; la seconde, la science. Justus Liebig — témoin que je me plais à invoquer dans ce chapitre, car il est un représentant de la science la plus authentique — écrit : « Toute recherche (scientifique) est déductive ou apriorique. Il n'existe pas d'investigation empirique au sens usuel de ce mot. Une expérimentation que ne précède pas une théorie, c'est-à-dire une idée, a autant de rapport avec l'étude de la nature que la crécelle d'un hochet d'enfant avec la musique » [2]). Or cela est vrai de toute science, car toute science est science de la nature. Et bien qu'il soit souvent malaisé de tracer la limite — malaisé notamment pour celui qui n'assistait pas au travail dans l'atelier — la limite n'en est pas moins tout à fait réelle, et en apprenant à la discerner nous sommes amenés à une constatation fort importante : c'est que les neuf dixièmes des soi-disants hommes de science du dix-neuvième siècle furent de simples garçons de labo-

[1]) Ainsi qu'il en convient, avec une loyauté digne d'être proposée en exemple, dans son écrit : *De viribus electricitatis in motu musculari commentatio.*

[2]) *Francis Bacon von Verulam und die Geschichte der Naturwissenschaften*, 1863.

ratoire, qui ou bien découvrirent par hasard des faits, c'est-à-dire amassèrent des matériaux, sans aucune idée préalable qui les guidât, ou bien adoptèrent servilement les idées émises par quelques hommes supérieurs — un Cuvier, un Jakob Grimm, un Bopp, un Robert Bunsen, un Robert Mayer, un Clerk Maxwell, un Darwin, un Pasteur, un Savigny, un Edouard Reuss, etc. — et ne firent œuvre utile que grâce aux lumières qu'ils leur empruntèrent. Il ne faut jamais perdre de vue cette limite qui borne la science en bas. Et pas davantage celle qui la borne en haut. Dès que l'esprit ne se contente pas, comme dans le cas de Galvani, de relier entre eux, au moyen d'une idée conçue préalablement, les faits observés, et de les organiser ainsi en un savoir d'élaboration humaine, dès qu'il s'élève, au-dessus des matériaux fournis par la découverte, jusqu'à la libre spéculation, il ne s'agit plus de science, mais de philosophie — et cela suppose un bond prodigieux, comme d'une planète dans une autre planète, car ces deux mondes diffèrent autant que le son diffère de la vibration aérienne ou que le regard diffère de l'œil; en eux se traduit l'irréductible dualisme de notre nature. Il serait à souhaiter dans l'intérêt de la science (qui, sans philosophie, ne se peut développer jusqu'à devenir un élément de culture) et dans l'intérêt de la philosophie (qui, sans science, ressemble à un monarque sans peuple) que nous prissions tous clairement conscience de cette limite. Mais c'est à cet égard justement que se commirent et se commettent encore un nombre infini de péchés; le dix-neuvième siècle a été un vrai sabbat d'idées jetées pêle-mêle dans la marmite, et les auteurs de ces tentatives d'accouplements contre nature entre la science et la philosophie peuvent dire d'eux-mêmes comme les sorcières :

> Et quand la chance est pour nous,
> et quand tout marche à souhait,
> alors voilà des pensées !

Seulement comme la chance n'est jamais pour nous, et que

jamais tout ne marche à souhait, ces pensées-là trahissent leur fâcheuse origine. — Quant à l'INDUSTRIE, je pencherais personnellement à l'inclure sous la rubrique du « savoir », car, de toutes les branches de l'activité humaine, c'est elle qui apparaît le plus immédiatement sous sa dépendance; de même que la science elle s'appuie partout sur la découverte, et chaque « invention » industrielle signifie une combinaison de faits connus réalisée par l'entremise d'une « idée antécédente » (selon le mot de Liebig). Mais je crains de provoquer inutilement la contradiction, car il est certain, d'autre part, que l'industrie est l'associée la plus intime du développement économique et, par suite, un facteur fondamental et déterminant de toute civilisation. Nulle puissance au monde n'est capable d'enrayer une conquête de l'industrie. L'industrie se laisserait presque comparer à une force aveugle de la nature : on ne peut lui résister et, bien qu'elle s'atteste par des manifestations qui nous la montrent obéissante et docile comme un animal dompté, personne ne sait où elle nous mène. Le développement des explosifs et de leur technique, celui des armes à feu, des machines à vapeur, en sont autant d'exemples et de preuves. Ainsi qu'Emerson le dit si justement : « Le machinisme de notre temps ressemble à un ballon qui s'est envolé avec l'aéronaute »[1]). Combien, d'autre part, l'industrie réagit immédiatement sur le savoir et la science, c'est ce qui appert avec une suffisante évidence du seul exemple de l'imprimerie. — Par ÉCONOMIE SOCIALE j'entends la situation économique d'un peuple, considérée en son ensemble : une organisation parfois très simple, encore qu'associée à un haut degré de culture, comme dans l'Inde la plus ancienne, parfois aussi atteignant une énorme complexité, comme dans l'ancienne Babylone et chez nous autres, Germains. Cet élément forme le centre de toute civilisation; il agit par en bas et par en haut, imprimant son caractère à toutes les

[1]) *English Traits : Wealth.*

manifestations de la vie collective. Sans doute les découvertes, la science et l'industrie contribuent puissamment à modeler les conditions d'existence économiques, mais l'organisme économique à son tour crée les circonstances qui leur permettent de naître et de durer, qui les favorisent ou les entravent. Voilà pourquoi la nature et la tendance d'un type économique déterminé, le sens dans lequel il se développe, peuvent exercer plus que toute autre cause une action stimulante, ou au contraire éternellement paralysante, sur la vie collective du peuple. Toute politique — n'en déplaise à ces messieurs du pragmatisme — repose en définitive sur des circonstances économiques, seulement la politique est le corps visible, la situation économique est l'invisible réseau sanguin. Ce dernier ne se modifie que lentement, mais une fois qu'il s'est modifié — soit que le sang circule plus épais qu'avant, soit qu'au contraire de nouvelles anastomoses facilitent la diffusion de la vie à travers tous les membres — il faut que la politique suive, bon gré mal gré. Jamais un Etat ne prospère GRACE A la politique, mais (nonobstant les apparences trompeuses) EN DÉPIT DE la politique; jamais la politique par elle-même n'assure de vie durable à un Etat — témoin la Rome du bas-empire, témoin Byzance. L'Angleterre passe pour la nation politique par excellence; pourtant, à y regarder de près, on constatera que tout cet appareil politique sert à endiguer la puissance proprement politique et à émanciper les autres forces, les forces non politiques, vivantes, notamment les forces économiques : la grande Charte, déjà, signifie l'anéantissement de la justice politique au profit de la libre jurisprudence. Toute politique est, de sa nature, uniquement réaction : réaction aux mouvements économiques ; ce n'est qu'ensuite et secondairement qu'elle arrive à constituer une puissance menaçante, mais qui d'ailleurs ne prononce jamais en dernier ressort [1]). Et si en vérité — tant s'accom-

[1]) Il va de soi que le mot RÉACTION est pris ici au sens scientifique — savoir : un mouvement provoqué par une excitation — et non pas

plit mystérieusement l'œuvre des Nornes (Acquisition, Conservation, Réalisation) qui tissent ici la destinée des nations et des individus — rien n'est plus difficile au monde que de discourir sur des sujets d'économie générale sans déraisonner, nous pouvons néanmoins apercevoir aisément le rôle de l'économie sociale comme facteur central et prépondérant de toute civilisation. — La POLITIQUE ne désigne pas seulement les rapports d'une nation avec les autres nations, pas seulement la lutte que se livrent au sein d'un Etat les divers groupes et individus qui s'y disputent l'influence, mais toute l'organisation visible et, pour ainsi dire, artificielle du corps social. Dans le deuxième chapitre du présent ouvrage [1]) j'ai donné du Droit cette définition : l'arbitraire substitué à l'instinct dans les rapports entre les hommes; or l'Etat est la somme de toutes les conventions à la fois indispensables et arbitraires, et la politique n'est autre chose que l'Etat à l'œuvre. L'Etat, si l'on veut, c'est la voiture; la politique, le cocher : mais un cocher qui est en même temps un charron et qui s'efforce constamment d'améliorer son véhicule; quelquefois aussi il verse, et alors il doit se construire une nouvelle voiture; mais il n'a pas d'autres matériaux à sa disposition que ceux qui proviennent de l'ancienne, en sorte que la nouvelle la reproduit d'ordinaire exactement, ou à la réserve de menus détails extérieurs — à moins toutefois que dans l'intervalle la vie économique n'ait réellement créé quelque chose qui n'existait pas auparavant. L'ÉGLISE figure sur mon tableau avec la politique : il ne se pouvait autrement. Si l'Etat est la somme de toutes les conventions arbitraires, cela que nous appelons habituellement et officiellement du nom d'Eglise est l'exemple le plus achevé de l'arbitraire raffiné. Car, ici,

au sens que lui donne le langage de nos partis politiques modernes. Mais la différence n'est pas si grande qu'elle paraît, et nos « réactionnaires » ne laissent pas de présenter quelque analogie avec les cuisses de la grenouille de Galvani qui se contractaient involontairement.

[1]) A la fin de la rubrique : « Droit naturel ».

il n'est pas question seulement des rapports des hommes entre eux : l'instinct organisateur de la société atteint l'individu dans son intimité même et lui interdit cette fois encore — pour autant qu'une telle interdiction peut avoir d'effet — d'obéir à la loi de sa nature, en lui imposant une profession de foi, établie arbitrairement, déterminée jusque dans les détails, ainsi qu'un cérémonial également déterminé pour l'élévation de son âme à Dieu. Démontrer la nécessité des Eglises, ce serait porter des chouettes à Athènes; mais il n'en est pas moins vrai que nous mettons ici le doigt sur le point le plus délicat de toute politique, sur celui où elle s'atteste le plus sujette à caution. Elle pourrait commettre par ailleurs, et de mille façons, des fautes nombreuses, des forfaits meurtriers, mais ici elle est en butte à la tentation du plus grand des crimes, du vrai « péché contre l'Esprit », savoir : le viol de l'homme intérieur, le rapt de la personnalité. — Après la Politique et l'Eglise, j'ai inscrit sur mon tableau : CONCEPTION DU MONDE, en allemand : *Weltanschauung*, de préférence à philosophie, car cet « amour de la sagesse », emprunté au vocabulaire des Grecs, m'a paru un terme bien pâle et bien froid pour exprimer une notion qui précisément comporte et couleur et chaleur. Sagesse ! Qu'est-ce que la sagesse ? Mais on n'attend pas, je l'espère, que j'invoque Socrate et la Pythie pour justifier le rejet d'un mot grec. Si le français « Conception du monde » peut sembler plus que de raison abstrait et analytique, en revanche la langue allemande avec son composé *Weltanschauung* (littéralement : « vision du monde ») m'offre en cette synthèse exactement ce dont j'ai besoin ; elle nourrit ici notre esprit de bonnes pensées qui, jaillies d'une source profonde, coulent sans peine vers nous, tel le lait maternel vers l'enfant. *Welt* (« monde ») signifie originairement non pas la terre, non pas le cosmos, mais l'humanité[1]). Le

[1]) Nom collectif formé de *Wēr*, homme *(vir)*, et de *ylde*, êtres humains *(homines)*.

regard a beau parcourir l'espace, la pensée a beau le suivre comme ces elfes qui, juchés sur des rayons de lumière, arpentent sans fatigue n'importe quelle distance.... il ne se peut que l'homme connaisse rien autre chose que lui-même : sa sagesse sera toujours une sagesse humaine; sa conception du monde, si macrocosmique qu'elle essaie de se faire dans l'effort illusoire de tout embrasser, ne sera jamais que l'image microcosmique formée dans le cerveau d'un individu. Le premier membre de ce mot : *Welt-anschauung* nous rappelle donc impérieusement notre humaine nature et ses limites. Il ne saurait être question d'une « sagesse absolue » (comme le veut la formule grecque), ni d'un savoir absolu sur un point quelconque, même infinitésimal, mais seulement d'un savoir humain, de cela que des hommes divers ont pensé savoir en des temps divers. Et maintenant qu'est-il, ce savoir humain ? A cette question le mot allemand répond dans son second membre : un *Wissen*, un « savoir », pour mériter son nom, doit être *Anschauung*, « vision ». Comme le dit Schopenhauer : « C'est réellement dans la vision que résident en dernière analyse toute vérité et toute sagesse. » D'où il suit que, pour la valeur relative d'une conception du monde, la puissance de la vision importe plus que la puissance de la pensée abstraite — la justesse de la perspective, la vivacité de l'image, ses qualités ARTISTIQUES (si je peux ainsi m'exprimer), plus que la quantité des choses vues. La différence entre ce que l'on voit et ce que l'on sait est analogue à la différence entre le « Paysage aux trois arbres » de Rembrandt et une photographie du même motif. Mais nous sommes loin d'avoir épuisé la sagesse qu'enferme le mot *Weltanschauung* : la racine sanscrite de *schauen* (« voir ») signifie *dichten* (« poétiser »); comme le montre l'exemple de Rembrandt, le fait de voir, bien loin d'être une réception passive d'impressions, constitue la manifestation la plus active de la personnalité; dans le fait de voir, disons dans l'action de voir, chacun est forcément un poète, sinon il ne « voit » proprement rien, mais

reflète mécaniquement la chose aperçue, comme fait un animal [1]). Voilà pourquoi le mot *schön* (« beau »), apparenté à *schauen* (« voir »), ne signifie pas primitivement « ce qui est agréable aux yeux », mais « ce qui se voit nettement, ce qui est bien éclairé ». Or cette netteté, cette clarté, c'est l'œuvre du sujet qui voit; par elle-même la nature n'est pas claire : Faust déplore le « noble mutisme » qu'elle garde tout d'abord vis-à-vis de nous; et l'image qu'elle projette dans notre cerveau n'est pas davantage éclairée du dehors : pour que nous la puissions discerner nettement, il faut qu'un clair flambeau s'allume au dedans de nous. La beauté est l'apport de l'homme; c'est par elle que la nature se transforme en art et le chaos en vision. Ce que dit Schiller du beau et du vrai trouve ici son application :

Ils ne sont pas hors de toi, c'est là que le fou les cherche;
Ils sont en toi, c'est toi qui éternellement les produis.

Les anciens, il est vrai, avaient conçu le chaos comme un état antérieur, et dépassé, du monde : avant toute autre chose est né le chaos, chante Hésiode. Ce commencement aurait été suivi d'une évolution graduelle, tendant à une configuration toujours plus parfaite : notion manifestement absurde par rapport à la nature cosmique, puisque la nature n'est rien si elle n'est le règne de la loi, sans laquelle elle demeurerait totalement inconnaissable; or, là où règne la loi, il n'y a pas de chaos. Non, le chaos a résidé dans la tête des hommes — nulle part ailleurs — jusqu'à ce qu'il ait été configuré par l'*Anschauung* — vision qui est une manière de poème — en formes nettement visibles et bien éclairées; et c'est ce pouvoir de configuration créatrice que nous devons entendre par *Weltanschauung :* savoir, une vue, une représentation, une conception du monde [2]). Quand le pro-

[1]) Comparer l'exposé des idées essentielles qui ont trait à cet objet, sous la rubrique : « La genèse de l'homme », en tête du ch. I du présent ouvrage.

[2]) Sur son étroite parenté avec l'art, voir ch. I, au début de la rubrique : « La genèse de l'homme ».

fesseur Virchow et d'autres proclament avec orgueil que notre époque « n'a besoin d'aucune philosophie », parce qu'elle est « l'âge de la science », ils prônent tout simplement le retour progressif de la configuration au chaos. Mais l'histoire de la science se charge de les démentir; car jamais la science n'a été plus intuitive, plus visionnaire, qu'au dix-neuvième siècle, et elle ne revêt jamais ce caractère qu'à condition de s'appuyer sur une conception du monde largement synthétique (donc une philosophie). On a même poussé si loin la confusion des domaines que des Ernest Haeckel sont devenus de véritables fondateurs de religion, que Darwin chemine tout du long en une attitude d'écartelé, un pied dans l'empirisme le plus authentique et l'autre dans des spéculations philosophiques d'une ébouriffante audace, qu'enfin les neuf dixièmes des naturalistes vivants croient aux atomes et à l'éther aussi fermement qu'un peintre du Trecento à la petite âme nue s'échappant de la bouche des trépassés. Sans aucune conception du monde, l'homme serait sans aucune culture, tel une grande fourmi à deux pieds. Quant à la RELIGION, j'ai déjà si souvent parlé d'elle au cours de ce livre et marqué son importance comme conception du monde ou comme fragment d'une conception du monde [1]) que je crois pouvoir supprimer maintes considérations qui trouveraient ici leur place. Il est impossible de séparer une conception du monde vraie et vécue d'une religion vraie et vécue : les deux mots ne traduisent pas deux choses différentes, mais deux tendances de l'âme, deux modalités. Ainsi nous voyons chez les Hindous contemplatifs la religion devenir presque entièrement conception du monde et, par suite, la CONNAISSANCE en former le centre, tandis que chez les hommes d'action (saint Paul, saint François, Luther) la FOI constitue l'axe de toute la conception du monde et la connaissance philosophique ne forme qu'une limite péri-

[1]) Ch. III, au sous-titre : « Religion »; ch. V, sous la rubrique : « Considération sur la religion chez les Sémites. »

phérique à peine perceptible. La différence qui, dans cet exemple, éclate aux yeux ne va pas en réalité très profond; réellement fondamentale est au contraire la différence entre l'idéalisme et le matérialisme de la conception du monde — qu'il s'agisse de philosophie ou de religion [1]). L'exposé qu'on trouvera dans la section spéciale où j'étudie la genèse et la croissance de notre conception germanique du monde jusqu'à Kant, éclaircira, je l'espère, ces différents rapports et fera voir entre autres comment l'éthique et la religion s'entre-croisent dans leur développement. Les liens qui unissent par en bas la conception du monde et la science, comme aussi l'Eglise et la religion, tombent sous le sens; et j'ai déjà mentionné l'affinité avec l'art. — Pour ce qu'il y aurait à dire de l'ART même, je renvoie provisoirement au premier chapitre où j'ai indiqué le sens qui s'attache à ce concept dans le monde indo-européen et l'importance que revêt cet élément de notre vie par rapport à la culture, à la science et à la civilisation.

Nous voici, je crois, au clair sur la signification des termes employés. Il va de soi qu'avec un procédé de classification aussi sommaire on ne peut éviter certains flottements; mais le mal n'est pas grand; au contraire, la concision nous oblige à mettre d'autant plus de précision dans notre pensée. Ainsi on demandera peut-être sous quelle rubrique se place la MÉDECINE, beaucoup tenant qu'elle est un art plutôt qu'une science; mais j'estime qu'ils font du concept « art » un emploi abusif, tout de même que Liebig quand il affirme : « dans l'étude de la nature il y a quatre-vingt-dix-neuf pour cent d'art. » Liebig invoque à l'appui de sa thèse d'abord le rôle de l'IMAGINATION dans tout travail scientifique d'ordre supérieur, et secondement l'importance décisive des inventions d'instruments pour le progrès du savoir : mais l'imagination n'est pas l'art, elle n'en est qu'un outil,

[1]) Voir ch. III au sous-titre : « Religion historique », ch. VII sous la rubrique : « Les deux piliers » etc.

et si les instruments fabriqués pour servir à la science constituent un « artifice », ils rentrent manifestement, par leur origine et leur but, dans la sphère industrielle. Quant à l'utilité si souvent signalée du coup d'œil intuitif pour le médecin, elle atteste simplement une affinité avec l'art telle que nous en observons dans tous les domaines de la vie : la discipline médicale en elle-même est et demeure une science. Par contre la PÉDAGOGIE, dès que l'on entend sous ce nom un régime pratique d'école et d'instruction, appartient à la rubrique que j'ai intitulée « Politique et Eglise ». La pédagogie modèle les âmes, elle les incorpore au tissu bariolé de la convention; c'est à la possession de l'école qu'en tous les pays l'Etat et l'Eglise attachent le plus grand prix, et leurs prétentions respectives au droit d'y exercer l'influence font l'objet de leurs conflits les plus acharnés. On pourra caser pareillement, sans contrainte artificielle, toutes les autres manifestations de la vie sociale dans les catégories de mon petit tableau.

alyses com- ratives

Si maintenant le lecteur veut prendre la peine d'évoquer mentalement les différentes civilisations à nous connues et de les faire défiler dans son esprit, il constatera que leur diversité si frappante tient à la diversité du rapport entre le savoir, la civilisation (au sens étroit de ce mot) et la culture; c'est-à-dire, en précisant, qu'elle est causée par la prédominance ou la défectuosité relatives de tel ou tel des sept éléments énumérés. Aucune considération n'est plus propre à nous renseigner sur l'exacte nature de notre originalité germanique.

Un exemple fort extrême, et d'autant plus instructif, c'est, comme toujours, le judaïsme. Le savoir et la culture, donc les deux points terminaux, lui font proprement tout à fait défaut : aucune découverte en aucune domaine, la science proscrite sous peine de châtiments (hormis la médecine, là où elle constituait une industrie lucrative), l'art inexistant, la religion à l'état rudimentaire, pour philosophie un rabâchage de sentences helléno-arabes et de formules

magiques mal comprises. En revanche, une intelligence anormalement développée des conditions économiques; une faculté d'invention assez médiocre, il est vrai, dans le domaine de l'industrie, mais une extraordinaire adresse à la mettre en valeur; une politique d'une simplification sans exemple, par le fait que l'Eglise s'était arrogé le monopole de toutes les dispositions arbitraires. Je ne sais plus qui — je crois que c'est Gobineau — appela les Juifs une puissance anticivilisatrice; ils furent au contraire, et avec eux tous les bâtards sémites, Phéniciens, Carthaginois, etc. une puissance exclusivement civilisatrice. De là vient que ces manifestations de l'âme sémitique présentent pour nous un caractère si peu satisfaisant; manquant de racines autant que de fleurs, la civilisation qu'elles expriment ne procède pas d'un savoir lentement acquis par l'effort de ses représentants, et qui soit leur bien propre; elle ne s'épanouit pas non plus en une culture individuelle, à eux spéciale et nécessaire. Nous avons un exemple exactement inverse, et non moins extrême en son genre, dans les Indo-Aryens; la civilisation semble chez eux réduite presque à un minimum : industrie exercée par des parias, économie sociale maintenue en l'état le plus simple possible, politique sommaire qui ne s'aventure jamais aux constructions grandes et hardies [1]); en revanche, une ardeur et un succès étonnants dans les sciences (au moins dans quelques-unes) et une luxuriance tropicale de la culture (conception du monde et poésie). Sur la richesse et la variété de la métaphysique indo-aryenne, sur l'élévation de l'éthique indo-aryenne, il est superflu que j'ajoute un seul mot après avoir dirigé sur ces objets l'attention du lecteur dans tout le cours du présent ouvrage. En art, les Indo-Aryens n'ont certes pas atteint, même de loin, à la puissance de configuration des Hellènes; cependant leur littérature poétique est la plus vaste du monde; elle est d'une beauté incomparable en plusieurs de ses monuments et d'une richesse

[1]) Ou qui ne s'y décide que très tard, trop tard.

d'invention tellement inépuisable que, par exemple, les savants hindous doivent distinguer trente-six espèces de drames pour mettre quelque ordre en ce seul département de leur production poétique [1]). Mais s'agissant des rapports qui nous occupent ici, entre les trois grandes divisions de mon tableau, voici l'observation la plus importante que j'aie à soumettre au lecteur : malgré leurs productions dans le domaine des mathématiques, de la grammaire, etc., la culture des Hindous ne dépasse pas seulement leur civilisation, mais encore leur savoir, d'une hauteur considérable ; aussi pourrait-on dire d'eux qu'ils furent ce que les Anglais appellent *top-heavy*, soit trop chargés dans les parties supérieures par rapport au tonnage des parties inférieures, et cela d'autant plus que leur science était une science presque uniquement formelle, à laquelle faisait défaut l'élément de la « découverte » — donc le matériel proprement dit, ou du moins l'apport de matériaux nouveaux nécessaires à l'entretien de toutes nobles aptitudes et à l'exercice continuel de leurs facultés spéciales. Dès maintenant, remarquons un fait qui s'imposera toujours de nouveau à notre attention : c'est que la « civilisation » forme une masse centrale relativement indifférente aux autres éléments, tandis qu'existent d'étroits rapports de corrélation réciproque entre le « savoir » et la « culture ». L'Hindou, médiocrement doué pour l'observation empirique de la nature, atteste de même et par conséquent (j'espère démontrer que ceci est bien la CONSÉQUENCE de cela) une médiocre puissance de configuration artistique ; nous voyons par contre le développement anormal de l'activité purement cérébrale aboutir chez lui, d'une part, à une floraison non pareille de l'imagination, d'autre part, à un épanouissement également prodigieux des facultés logiques et mathématiques. Les Chinois, à leur tour, nous offriraient un exemple de sorte bien caracté-

[1]) Raja Sourindro Mohun Tagore : *The dramatic sentiments of the Aryas* (Calcutta 1881).

ristique et toute différente, si nous avions le temps de tirer cet attelage hors du bourbier où l'ont si profondément enfoncé nos ethno-psychologues. Prétendre que les Chinois furent autrefois le contraire de ce qu'ils sont aujourd'hui — des inventeurs, des créateurs, d'authentiques savants — mais qu'un beau jour, voici quelques milliers d'années, ils changèrent soudain de nature, et que dès lors ils demeurèrent dans une immobilité infinie.... c'est là vraiment trop présumer de notre crédulité ! Ce peuple, en dépit d'apparences toutes superficielles, vit aujourd'hui la vie qui lui est propre, aussi activement qu'il l'a jamais vécue; il ne montre aucun signe de décadence, il grouille, multiplie et prospère à plaisir; il fut toujours, dans son ensemble, ce que dans son ensemble il est à cette heure, sans quoi la nature ne serait pas la nature. Et qu'est-il ? Laborieux, adroit, patient, dénué d'âme. Sous bien des rapports, cette race rappelle de façon frappante la race juive, notamment par la complète absence de toute culture et par l'exclusive accentuation de cet élément de la vie sociale que j'appelle, au sens étroit du mot, « civilisation »; mais le Chinois est bien plus travailleur, il est l'agriculteur le plus infatigable du monde, et son adresse manuelle est incomparable. En outre, s'il n'a pas d'art (dans l'acception que nous donnons à ce terme), il a certes du goût. La question de savoir s'il possède des dons même modestes d'invention devient chaque jour plus douteuse; mais du moins comprend-il ce qu'il reçoit des autres, moyennant toutefois que son esprit sans imagination en puisse tirer quelque application utilitaire : c'est ainsi qu'il a eu longtemps avant nous le papier, l'imprimerie (sous une forme primitive), la poudre à canon, la boussole et cent autres choses [1]). Son érudition va de pair avec son industrie. Alors

[1]) On trouvera plus loin, sous la section « Industrie », un résumé des recherches qui ont permis d'établir que le papier n'a pas été inventé par les Chinois plus que par les Arabes, mais par les Persans aryens. Or ce n'est qu'un exemple entre bien d'autres. Richthofen — de qui le jugement se distingue par une pénétration et une indépendance toute scien-

qu'il nous faut nous tirer d'affaire avec des encyclopédies d'une vingtaine de volumes, les heureux Chinois — est-ce bien « heureux » que je dois dire ? — en possèdent d'imprimées qui comptent mille tomes et davantage ! [1]) Ils pos-

---

tifiques — incline à admettre que rien de ce que possèdent les Chinois « en fait de connaissances et de méthodes de civilisation » n'est le fruit de leur génie propre : tout cela, au contraire, serait importé. Richthofen signale en effet que, d'après nos renseignements, et si loin que ceux-ci remontent, les Chinois n'ont jamais su se servir de leurs propres instruments scientifiques (voir *China*, 1877, I, 390, 512 et sq., etc.); il arrive à la conclusion (p. 424 et sq.) que la civilisation chinoise doit son origine à un contact antérieur avec des Aryens dans l'Asie centrale. Ce qui vient aussi à l'appui de ma thèse, c'est la démonstration de ce fait curieux que les étonnants travaux cartographiques des Chinois ne furent jamais poussés que jusqu'au point où l'administration politique leur reconnaissait un intérêt pratique (*China* I, 339); tout progrès ultérieur était exclu d'avance, car la « science pure » est une idée culturelle. — Von Brandt, un spécialiste compétent, écrit dans ses *Zeitfragen* (1900) p. 163-164 : « les prétendues inventions immémoriales des Chinois — porcelaine, poudre à canon, boussole — n'ont été introduites en Chine que tardivement et par des étrangers. » Il devient d'ailleurs toujours plus évident, par les enquêtes d'Ujfalvy et d'autres savants encore, que des races appartenant au type « aryen » (pour parler avec les anthropologues) s'étendirent jadis à travers toute l'Asie, et qu'elles s'étaient établies jusqu'au cœur de l'empire chinois. Les Saces ou Sakas (les Ssé des Chinois), qui dénotent dans leur type blond aux yeux bleus maint trait nettement aryen, et qui ne furent éliminés de ces contrées qu'un siècle et demi avant notre ère, ont contribué à en former avec plus ou moins d'intensité les éléments ethniques pendant douze siècles. Cf. *Mémoire sur les Huns blancs* par Ujfalvy dans l'*Anthropologie* année 1898, p. 259 et sq., 384 et sq., ainsi qu'un article d'Alfred C. Haddon dans *Nature*, 24 janv. 1901, et l'article qui lui fait suite, 25 avril 1901, par le sinologue Thomas W. Kingsmill : *Gothic vestiges in Central Asia*.

[1]) Mille tomes, c'est l'évaluation la plus modérée. K. G. Carus mentionne (*Ueber ungleiche Begabung der verschiedenen Menschenstämme für höhere geistige Entwickelung*, p. 67) une encyclopédie chinoise de 78,731 tomes et ce chiffre formidable se retrouve dans Neumann, dans Pauthier, etc., qui l'entendent d'une collection d'écrits sacrés et classiques en cours de publication au XVIII^me^ siècle : elle devait atteindre un total de 160,000 volumes et certain sujet (par ex. les « Rites ») en remplissait à lui seul plus de 2000. Le sinologue Lionel

sèdent des annales historiques plus détaillées qu'aucun autre peuple de la terre, une littérature d'histoire naturelle qui

Giles, du British Museum, a donné récemment à la *China Society* de Londres (18 avril 1912) des renseignements touchant l'encyclopédie *Tu-shu*, qui est la dernière parue, et dont l'impression en caractères de cuivre gravés à la main — non pas fondus — a commencé vers 1726; sa 3e édition (Shanghaï 1885-1888), imprimée en types mobiles d'une dimension extrêmement réduite, comporte encore 1620 tomes; une édition antérieure, dont un exemplaire figure au British Museum, y occupe soixante mètres de rayons, elle représente quatre fois la matière de l'Encyclopédie britannique. Le principe adopté dans toutes les compilations de ce genre n'a pas varié depuis neuf siècles : plus un texte paraît ancien, plus on le juge recevable; et quant à leur plan, il est peu propre à guider l'étudiant qui espère trouver des informations dans cet amas énorme de bouquins. Le *Tu-shu*, par exemple, se divise en six catégories qui sont supposées correspondre au ciel, à la terre, à l'homme, à la science, à la littérature et à la politique; seulement on range sous le « Ciel » celles des choses « terrestres » auxquelles on pense devoir imputer une origine « céleste » et, inversement, on scinde un seul et même phénomène en rubriques diverses suivant qu'il se manifeste à la surface du globe ou au-dessus. Ainsi les sections traitant des nuages, de la pluie, de la rosée, de la neige, etc., rentrent dans la catégorie « Ciel », tandis qu'il faut se renseigner sur l'eau, la glace, etc. dans la catégorie « Terre ». Les éclipses, inondations, etc., ressortissent à la section des monstres, rêves et prodiges divers. La géographie est d'une minutie stupéfiante quand il s'agit d'énumérer les marchés de l'empire, ses tombes impériales, [ses « portes » etc.; mais dès qu'elle aborde la rubrique « Frontières », où l'on traite du monde extrachinois, elle abonde en renseignements comme ceux-ci : l'Irlande est un pays au climat si égal que « ni les étés n'obligent ses habitants à chercher de l'ombre, ni les hivers ne les contraignent à faire du feu »; elle doit une célébrité méritée à certain lac dont la boue change en fer les bâtons qu'on y trempe, par malheur le fer redevient bois dès qu'on retire le bâton. Dans une autre contrée, moins nettement déterminée, vivent des gens qui ont un trou à travers le corps; une autre encore s'enorgueillit d'indigènes si courtois que jamais ils ne se querellent, etc. Ces données ménagent une transition ingénieuse entre la catégorie « Terre » et la catégorie « Homme », laquelle s'ouvre par une section consacrée à l'empereur et à la famille impériale, puis nous promène par tous les degrés de la hiérarchie sociale chinoise, l'homme étant essentiellement un fonctionnaire. Munis de ces connaissances, nous pouvons alors nous attaquer à la « Science », qui se décompose en agriculture, divination, astrologie, physionomique et chiromancie, géomancie, pronostication

par sa masse excède la nôtre, des bibliothèques entières de traités de morale, et ainsi de suite à l'infini. Or, de quel profit leur est tout cela ? Ils inventent la poudre à canon (ou du moins on le prétend) et ils se font battre par les nations les plus petites, qui les régimentent; ils disposent, deux siècles avant Jésus-Christ, d'un succédané du papier, et, peu après, du papier lui-même, mais ils n'ont produit jusqu'à l'heure actuelle aucun homme digne d'écrire dessus; ils impriment de belles encyclopédies des connaissances utiles en plusieurs milliers de volumes et ne savent rien, absolument rien; ils possèdent des annales historiques circonstanciées, et point d'histoire; ils tracent d'une façon merveilleuse la géographie de leur pays et depuis longtemps ils ont en mains un instrument analogue à la boussole, mais jamais on ne les vit entreprendre un voyage d'exploration ni découvrir un pouce de la terre, et ils n'ont pas produit un géographe capable d'élargir leur horizon. Le Chinois, c'est l'homme devenu machine. Tant qu'il reste dans ses villages qui se gouvernent eux-mêmes selon le mode communiste — occupé à irriguer ses champs, à cultiver ses mûriers, à engendrer ses enfants — il inspire presque de l'admiration :

---

et magie, peinture et dessin, boxe, jeux divers sans omettre « le jeu » — après quoi, outre l'art des médecins qui absorbe 43,000 pages, on nous renseigne sur celui des jardiniers, des manicures, des cuisiniers, des acteurs, des mendiants, et.... des assassins à gages ! La section finale comprend les examens publics et le service du gouvernement (avec une rubrique « de bienfait des châtiments »), le droit (agrémenté de nombreuses biographies d'escarpes), la technique industrielle, l'architecture des cités, et une ample énumération descriptive des articles de manufacture, à commencer par les parasols : ainsi s'achève la « Politique » et, du même coup, l'encyclopédie *Tu-shu*. — Elle ne constitue pas, d'ailleurs, le *magnum opus* du génie chinois dans ce domaine, si nous en croyons le professeur George Owen qui a célébré, après Lionel Giles, la persévérance attestée par de si « grands ouvrages » (il voulait dire sans doute si « volumineux »). Mais nous n'en demandons pas davantage pour être fixés sur l'emploi qu'a su faire de ses instruments scientifiques le peuple qui les a possédés depuis tant de siècles, et qui est même censé les avoir inventés.

c'est qu'en dedans de ses étroites limites cela précisément suffit par où il se distingue, son instinct naturel, son habileté mécanique, son ardeur au travail; mais dès qu'il les franchit, il devient immédiatement un personnage comique; car tout ce fébrile labeur industriel et scientifique, cette accumulation de matériaux, cette confection de catalogues, cet effort mnémonique et, pour couronner tant de vaines études, ces imposants examens officiels, cette érudition intronisée, comme aussi ce développement fabuleux de l'industrie d'art et de la technique subventionnées par l'Etat...., tout cela ne mène absolument à rien : il y manque l'âme, il y manque ce qu'ici, traitant de la vie de la communauté, nous avons appelé « culture ». Les Chinois possèdent des moralistes, mais point de philosophes; ils possèdent des montagnes de poèmes et de drames — car tourner le vers est un art qui chez eux dénote l'éducation et fait partie du bon ton, à peu près comme en France au XVIII^me^ siècle — mais ils n'ont jamais possédé un Dante ou un Shakespeare [1]).

[1]) La futilité de la poésie chinoise est chose connue; elle n'a rien produit je ne dis pas de beau, mais simplement de joli, que dans les formes les plus menues du genre didactique. Sur la musique et le drame musical, voici le jugement d'Ambros (*Geschichte der Musik*, 2^e^ éd. I, 37) : « Cette Chine est comme un miroir déformateur qui, en reflétant la culture des autres peuples, nous en renverrait l'image caricaturale. » Je ne peux croire, d'autre part, après une sérieuse enquête dans la littérature spéciale, que la Chine ait produit un seul philosophe digne de ce nom. Confucius est une manière de Jules Simon chinois : un moraliste, un politicien et un pédant, avec des pensées élevées et pas d'imagination. Son antipode Lâo-tseu est incomparablement plus intéressant, ainsi que l'école qui s'est groupée autour de lui sous le nom de taoïsme. Nous rencontrons ici une conception du monde réellement originale et attachante, mais elle aussi vise uniquement la vie pratique, et elle est inintelligible si l'on n'en peut concevoir le rapport génétique direct à la civilisation particulière des Chinois, avec leur hâte stérile et leur ignare érudition. Car le taoïsme, que l'on nous représente comme une métaphysique, une théosophie et une mystique, est tout simplement une réaction nihiliste, une révolte désespérée contre la civilisation chinoise dont il perçoit et dénonce à bon droit la vanité. Si Confu-

Cet exemple, on le voit, est des plus instructifs, car il prouve que la culture ne dérive pas automatiquement du

cius est le Jules Simon de l'Empire du Milieu, Lâo-tseu en est le Jean-Jacques Rousseau. « Rejetez loin de vous tout votre savoir et votre érudition, et il n'en ira que mieux pour le peuple, cent fois mieux ; rejetez votre ostentation de bienfaisance et votre manie de moraliser, et le peuple pratiquera de nouveau, comme il faisait jadis, l'amour enfantin et l'humaine bonté ; rejetez vos artificielles institutions et manières de vivre, faites taire votre furieux appétit de richesses, et il n'y aura plus de voleurs ni de criminels » (*Tâo-Teh-King* I, 19, 1). Telle est la note dominante, purement morale, on le voit, et nullement philosophique. Du principe ainsi posé découle, d'une part, la conception idéale d'Etats utopistes où les hommes, ne sachant plus lire ni écrire, filent des jours heureux dans une paix parfaite sans conserver aucun vestige de la civilisation exécrée, et possèdent en même temps la liberté intérieure, car, ainsi que dit Kouang-tseu (taoïste éminent) : « L'homme est l'esclave de tout ce qu'il invente, et plus il amasse de choses autour de lui, moins il est libre de ses mouvements » (XII, 2, 5) ; d'autre part, une doctrine qui apparaît ici plus que partout ailleurs insistante et persuasive, et suivant laquelle c'est dans le repos que réside la plus grande force d'impulsion, dans l'ignorance le plus riche savoir, dans le silence la plus puissante éloquence, dans l'acte non intentionné la plus certaine finalité. « La suprême conquête de l'homme est de savoir que nous ne savons pas, tandis que l'illusion que nous savons est une maladie » (II, 71, 1). Il est difficile de donner un résumé bref et topique de cette disposition morale, pour la raison précisément qu'elle n'est que cela : une disposition, non pas une pensée constructrice. Il faut lire soi-même ces intéressants écrits, et de telle façon qu'on supplée à force de patience à la sécheresse de la forme pour pénétrer jusque dans le cœur de ces sages qui se lamentent au spectacle de leur pauvre patrie. On ne trouvera pas chez eux de métaphysique ni proprement de philosophie, pas même de matérialisme sous sa forme la plus simple, mais beaucoup de renseignements sur les réalités sinistres dont est faite la vie civilisée et lettrée des Chinois, et, du point de vue de la morale pratique, une intuition de la nature de l'homme aussi profonde que celle de Confucius est plate. Cette doctrine de négation marque le point culminant accessible à l'esprit chinois. (La meilleure source d'informations, ce sont ici les *Sacred Books of China* qui forment les volumes 3, 16, 27, 28, 39 et 40 des *Sacred Books of the East* ; les volumes 39 et 40 renferment les livres taoïstes. Le petit écrit de Brandt : *Die chinesische Philosophie und der Staats-Confucianismus*, 1898, peut servir de guide préliminaire. J'ignore si personne a jamais exposé la nature particulière de la philosophie taoïste.

savoir et de la civilisation comme un produit nécessaire, et par une évolution logique, mais qu'elle est conditionnée par la nature de la personnalité, mais qu'elle dépend de l'INDIVIDUALITÉ ethnique. Avec un savoir matériellement fort limité et une civilisation très médiocrement développée, l'Hindou aryen possède une culture qui escalade le ciel et dont la signification est éternelle, tandis que le Chinois n'en possède aucune malgré des connaissances de détail prodigieusement étendues, malgré une civilisation raffinée et fébrilement active. Et de même qu'après trois siècles on n'a pas réussi à inculquer au nègre le savoir, ni la civilisation à l'Indien américain, de même on ne réussira jamais à greffer la culture sur le Chinois. C'est que chacun de nous demeure tel qu'il est et qu'il a été; ce que nous appelons à tort progrès n'est que l'épanouissement de quelque chose qui existait déjà; où il n'y a rien, le roi perd ses droits. Un autre fait encore ressort avec une particulière clarté du même exemple, et j'y dois insister pour compléter ce que j'ai dit plus haut des Hindous : sans la culture, sans cette aptitude de l'esprit à élaborer une conception du monde qui relie et qui éclaire tous les éléments de la vie, il n'y a pas de savoir proprement dit. Nous pouvons et nous devons maintenir une séparation entre la science et la philosophie; cela est certain; mais nous constatons qu'une science synthétique est impossible sans la faculté de penser profondément; un savoir exclusivement pratique, qui ne s'attache qu'aux faits et ne vise qu'à l'industrie, apparaît dépourvu de toute réelle signification [1]). C'est là une vue importante. En la complétant par ce que nous enseigne notre expérience des Indo-Aryens, nous ajouterons qu'inversement, quand les matériaux du savoir cessent d'affluer, la vie supérieure de la culture s'arrête aussi et se pétrifie, et la cause en est,

[1]) Comme le dit déjà, d'un mot frappant, Jean-Jacques Rousseau : « Les sciences règnent pour ainsi dire à la Chine depuis deux mille ans, et n'y peuvent sortir de l'enfance » (Lettre à M. de Scheyb, 15 juillet 1756).

à mon avis, dans le desséchement de la force créatrice; car le mystère de l'existence reste sans doute toujours le même, soit que nous embrassions du regard peu d'objets ou beaucoup, et le contour de l'inexploré coïncide exactement à chaque instant avec le contour de l'exploré; mais l'étonnement, mais la curiosité s'émoussent, et en même temps l'imagination créatrice, au contact du connu qui depuis longtemps ne change plus. J'ai précédemment entretenu le lecteur des Suméro-Akkadiens. Ces grands inventeurs de mythes furent d'éminents travailleurs, notamment en deux domaines : l'étude de la nature et la science mathématique; leurs découvertes astronomiques témoignent d'une précision étonnante, d'une observation exacte et minutieuse jusqu'à la sécheresse; mais il n'en est pas moins manifeste que ces découvertes stimulèrent puissamment leur imagination, aussi voyons-nous chez eux l'investigation scientifique et la création mythique aller de pair. La preuve que ce peuple fut pratique au plus haut degré, nous la trouvons dans son organisation économique et politique, dont une part capitale s'est transmise jusqu'à nous : la division de l'année d'après la position du soleil, l'institution de la semaine, l'adoption d'un système duodécimal à l'usage du commerce pour les poids, les mesures, la numération, etc.; mais, d'autre part, ces idées mêmes attestent une force extraordinaire d'imagination créatrice, et j'ai déjà marqué que les vestiges de la langue sumérienne qui nous sont parvenus laissent présumer une prédisposition particulière pour la pensée métaphysique [1]). On le voit : les fils s'enchevêtrent de mille

[1]) Voir ch. v, au sous-titre : « Considération sur la religion chez les Sémites », la première note développée. Un des ouvrages les plus complets que nous possédions sur la langue sumérienne est celui qu'a publié en 1911 Stephen Langdon sous ce titre : *A sumerian grammar and chrestomathy, with a vocabulary of the principal roots in Sumerian.* Je mentionne à l'endroit indiqué d'autres sources d'information et je note l'opinion de King (*A History of Sumer and Akkad*) sur l'art sumérien, qu'il loue notamment pour « la surprenante fidélité dans la reproduction des formes et attitudes animales » (p. 69) étudiées « directement d'après

manières et le facteur déterminant de chaque combinaison particulière réside dans la nature de la personnalité de race, avec ses contrastes et son caractère fixé une fois pour toutes.

Je ne puis malheureusement pousser plus loin cet examen, mais les indications qui précèdent suggéreront, j'espère, au lecteur des réflexions qui suppléeront à leur extrême brièveté et le pourront conduire à des conclusions importantes touchant le présent. Si, pour terminer, reprenant encore une fois notre tableau, nous nous demandons où nous trouverions une sorte d'homme véritablement harmonieuse, qui se soit développée en tous sens dans la beauté et la liberté, nous n'en apercevrons qu'une dans le passé : et c'est l'HELLÈNE. Tous les éléments de la vie humaine atteignent chez lui au plus bel épanouissement : découverte, science, industrie, économie sociale, conception du monde, art — partout il se dresse dans sa force, et voilà réellement devant nous un « homme complet ». Il n'est pas un « développement » du Chinois, qui s'évertuait déjà dans son labeur inutile à l'époque brillante d'Athènes [1]), il n'est pas une « évolution » de l'Egyptien, encore que la prétendue sagesse de ce dernier lui inspirât un respect craintif et tout à fait injustifié, il ne marque pas un « progrès » sur le colporteur phénicien auquel il est censé devoir ses premiers rudiments de civilisation. Non, mais en des contrées barbares, soumises à des conditions d'existence déterminées et probablement rigoureuses, une race humaine noble s'était ennoblie encore davantage, et elle s'était acquis les dons les plus variés — ici nous arrivons sur le terrain des faits historiquement démontrables — par des croisements entre ses divers membres, groupes,

---

nature », (p. 71). ce qui permet au sculpteur d'être expressif sans tomber dans l'exagération conventionnelle.

[1]) Gardons-nous toutefois des exagérations. On faisait remonter à plus de deux mille ans avant le Christ (et c'est une erreur encore assez généralement répandue) les premiers documents chinois d'un caractère vraiment historique; on les date aujourd'hui de huit siècles avant notre ère, ou moins encore.

parents, mais déjà individualisés. Cet homme, l'Hellène, apparut immédiatement tel qu'il devait être et rester. Il se développa vite [1]). Ce que le monde possédait en fait de découvertes, d'inventions et d'idées héritées avait abouti chez les Egyptiens à une science hiératique morte, combinée avec une religion sincère, mais exclusivement pratique et destituée d'imagination, chez les Phéniciens au commerce et à l'idolâtrie : or les mêmes impulsions exactement furent pour leurs voisins grecs le stimulant de la science et de la culture, sans que la civilisation qu'ils constituèrent en fût restreinte dans ses légitimes exigences. L'Hellène seul possède cette universalité, cette parfaite plasticité qui trouva une expression artistique dans sa sculpture; voilà pourquoi il est digne comme nul autre qu'on l'admire et le vénère, voilà pourquoi il mérite seul d'être retenu comme modèle et proposé en exemple non à notre imitation, mais à notre émulation. Le Romain, que nous nommons à côté du Grec dans nos écoles, s'atteste dans son développement plus unilatéral encore, ou presque, que l'Hindou : si, chez ce dernier, la culture finit par absorber peu à peu toutes les forces vita-

[1]) Ainsi l'art mycénien (1550-1100 avant J.-C.) a produit des œuvres qui, pour la justesse de l'observation et la maîtrise de l'exécution, ne sont pas inférieures à celles que verra éclore la Grèce de l'époque brillante, après les quatre siècles du « moyen âge hellénique ». Cette remarque de Flinders Petrie (discours du 26 sept. 1896 devant la *British Association*) touchant les admirables gobelets en or découverts à Vaphio près de Sparte par Tsountas et ornés de figures représentant la capture de taureaux sauvages, s'appliquerait de même aux peintures murales de Tirynthe déblayées par Schliemann et à la céramique exhumée des palais mycéniens, avec ses décorations de plantes et d'animaux marins où la grâce expressive s'allie à la fidélité. On trouve d'intéressants renseignements sur cette culture achéo-pélagienne dans Hueppe : *Rassenhygiene der Griechen* p. 54 et suiv., dans les livres d'Andrew Lang sur Homère et l'âge homérique, et dans quantité d'ouvrages spéciaux, tel celui de Dussaud : *Les civilisations préhelléniques*, que j'ai cité fréquemment dans mon premier chapitre, mais qui est consacré pour la plus grande part aux époques antérieures dites égéenne et minoenne (ou crétoise).

les, la préoccupation politique — création du Droit, maintien de l'Etat — étouffa dès l'abord chez le Romain toute autre aptitude. L'accomplissement de sa tâche civilisatrice, en requérant tout son être, ne lui laissa de forces ni pour le savoir ni pour la culture[1]). Dans le cours de son histoire entière, le Romain n'a rien découvert, rien inventé; et nous surprenons ici à l'œuvre, une fois de plus, la mystérieuse loi de corrélation entre le savoir et la culture, car lorsqu'il fut devenu le maître du monde et commença de sentir le vide de sa vie dénuée de culture, c'était déjà trop tard : la source jaillissante de l'originalité avait tari en cette âme désormais incapable de libre création. Son œuvre politique, puissante et unilatérale, pèse encore et combien lourdement sur nous ! C'est elle qui nous incite à exagérer le rôle des choses politiques, à en faire un agent de configuration autonome, à leur attribuer une signification décisive qui ne leur appartient pas et qu'elles ne s'arrogent qu'au détriment de notre vie.

Ce petit détour par la Chine et la Chaldée jusqu'à Rome n'était pas inutile, je crois, pour arriver à nous représenter nettement notre propre personnalité et son nécessaire développement. Car nous pouvons le proclamer sans crainte : le Germain est le seul homme qui se laisse comparer à l'Hellène. Chez lui aussi, ce qu'il y a de frappant et de spécifiquement distinctif, c'est l'épanouissement simultané et l'équilibre du savoir, de la civilisation et de la culture. L'universalité de nos aptitudes nous différencie de toutes les races humaines contemporaines ou antérieures, à l'unique exception des Grecs — fait qui, soit dit en passant, autoriserait à présumer notre proche parenté avec eux. Mais, pour cette raison même, une confrontation s'impose entre ces types qui ont tant de traits communs et dont il nous importe de noter les dissemblances. Nous pourrons, par exemple, affirmer avec certitude que, chez les Grecs, la culture était l'élément prépondérant : ils possèdent la poésie la plus complète et la

Le
Germ

[1]) Voir ch. I sous la rubrique : « Culture artistique ».

plus originale (dont devait dériver tout le reste de leur art) à une époque où leur civilisation, attestant, il est vrai, déjà de nobles goûts et le pressentiment du beau, porte encore le cachet de la dépendance et de la barbarie, et où leur soif de savoir est à peine éveillée. Plus tard, c'est précisément la science qui prend soudain chez eux un essor grandiose, à jamais glorieux, et cela dans une union étroite et féconde avec une conception du monde très haute (de nouveau cette corrélation !) La civilisation grecque ne demeure pas en rapport avec des productions si incomparables. Sans doute Athènes fut une ville industrielle (si cette expression ne choque pas les oreilles délicates) et le monde n'aurait eu ni un Thalès, ni un Platon, si les Hellènes ne s'étaient acquis des richesses et, par elles, des loisirs comme administrateurs d'exploitations agronomiques, comme négociants entreprenants et rusés; ce sont des gens éminemment pratiques; mais dans la politique — sans laquelle il n'y a pas de civilisation qui dure — ils ne montrèrent pas de dons extraordinaires, comme les Romains; le Droit et l'Etat furent chez eux comme une balle servant aux jongleries de quelques ambitieux, et nous ne saurions méconnaître un symptôme significatif dans les mesures directement anticivilisatrices où recourut celui des Etats grecs qui dura le plus longtemps, Sparte. Il est évident que les choses se présentent tout autrement chez nous, Germains. Sans doute, notre politique aussi est demeurée jusqu'à ce jour particulièrement pesante, grossière et maladroite, mais nous ne nous en sommes pas moins avérés comme les plus incomparables constructeurs d'Etats — d'où l'on peut inférer qu'ici, comme souvent ailleurs, c'est le rôle d'imitateurs auquel nous étions contraints qui nous a gênés, ce n'est pas le défaut d'aptitude. « Qui donc parvient tôt à ce bonheur : être conscient de son propre moi, sans formes étrangères, en une pure harmonie ? » soupire Goethe [1]). Oui, qui ? Pas même les

[1]) *Wilhelm Meister's Lehrjahre*, liv. VI.

Grecs ; mais nous moins encore, bien moins. Nos aptitudes se sont développées d'une manière plus satisfaisante, parce que plus indépendante, dans tout le domaine économique (commerce, métiers, agriculture — celle-ci peut-être au moindre degré), elles y ont atteint un épanouissement inconnu jusqu'alors, de même que dans l'industrie, qui suit de près. Que sont les Phéniciens et les Carthaginois avec leurs comptoirs et leurs caravanes misérables, avec leurs procédés d'exploitation pillarde, auprès d'une de ces confédérations de villes comme les ligues lombarde, rhénane, hanséatique, dans lesquelles l'intelligence, le travail, l'invention et — *last not least* — la probité collaborent ? [1]) Ainsi la civilisation — le domaine entier de la civilisation proprement dite — forme chez nous le centre : et c'est là un trait de caractère excellent, en tant que garantie de stabilité, mais qui recèle un péril, celui (si je peux dire) que nous « tournions au Chinois », et ce péril deviendrait très réel le jour que les éléments non germaniques, ou à peine germaniques, prendraient le dessus parmi nous [2]). Car aussitôt notre soif inextinguible de savoir serait mise au service de la seule civilisation et frappée ainsi — comme en Chine — de l'anathème qui condamnerait nos efforts à une éternelle stérilité. Notre unique protection contre ce danger, c'est cela qui nous confère dignité et grandeur, immortalité et — comme eussent parlé les anciens Grecs — divinité : c'est notre culture. Mais celle-ci n'a pas acquis, étant donnée la nature de nos dons, l'importance prépondérante qu'elle avait dans

[1]) Voir ch. II au sous-titre : « La lutte contre les Sémites ».

[2]) C'est surtout l'ALLEMAND qui menace en beaucoup de choses de « tourner au Chinois », par exemple dans sa manie de collectionner, d'accumuler, d'entasser matériaux sur matériaux, dans son penchant à négliger l'esprit pour la lettre, etc. Il y a longtemps qu'on en a fait la remarque, et Goethe racontait en riant à Soret que la Chine figurée sur une mappemonde du temps de Charles-Quint portait, en manière de notice, cette inscription : « Les Chinois sont un peuple qui a une très grande ressemblance avec les Allemands ! » (*Eckermann*, 26 avril 1823).

l'hellénisme et que j'ai signalée antérieurement [1]). Nul ne prétendra que chez nous l'art configure la vie, ou que la philosophie (en son sens le plus noble, comme conception du monde) fasse partie de l'existence des hommes qui nous dirigent, ainsi qu'il advint à Athènes (et je ne dis rien de l'Inde). Mais ce qu'il y a de plus regrettable concerne l'aptitude culturelle qui semble chez nous la plus développée, si l'on en juge par d'innombrables manifestations caractéristiques du slavo-celto-germanisme tout entier, et qui constitue une riche compensation pour l'insuffisance relative des dons artistiques ou métaphysiques dans la majorité de notre groupe : la religion — car c'est d'elle qu'il s'agit — n'a jamais été capable d'arracher la camisole de force qui lui fut imposée, dès l'avènement des Germains dans l'histoire universelle, par des mains indignes, par les bâtards du chaos ethnique. En Jésus-Christ était apparu au monde le génie religieux absolu ; nul n'était mieux fait que le Germain pour entendre cette voix divine : les plus grands propagateurs de l'Evangile à travers l'Europe sont tous des Germains, et le peuple germanique tout entier s'attache immédiatement, on l'a vu par l'exemple des frustes Goths [2]), aux paroles de l'Evangile, réfractaire qu'il est à toute basse superstition (l'histoire des ariens en témoigne). Et malgré cela l'Evangile disparaît bientôt, et la grande voix se tait ; car les enfants du chaos ne veulent pas cesser leurs sacrifices sanglants de victimes expiatoires, qui dès longtemps n'ont plus de sens pour les meilleurs esprits d'entre les Grecs et les Hindous, et que tournent en dérision depuis des siècles les plus éminents prophètes des Juifs ; quantité de pratiques s'y ajoutent, magiques et cabalistiques, avec, provenant de la sénile et malsaine Syro-Egypte, la métamorphose transsubstantielle ; et tout cela, mis en œuvre et complété par la chronique juive, va être désormais la « religion » des Germains !

[1]) Je renvoie le lecteur au ch. I du présent ouvrage.
[2]) Ch. VI, sous la rubrique : « Germain et Antigermain ».

Même la Réforme ne la rejette pas, et par suite elle s'engage dans une contradiction insoluble avec elle-même, son centre de gravité se trouvant transféré dans la sphère purement politique et son importance limitée ainsi à la classe des forces uniquement civilisatrices, tandis qu'elle n'atteint pas culturellement au delà d'une affirmation inconséquente (salut par la foi, mais néanmoins maintien de superstitions matérialistes) et d'une négation fragmentaire (rejet d'une partie des accessoires dogmatiques, maintien du reste) [1]). Dans ce manque d'une religion véritable, issue de notre propre nature et y répondant, j'aperçois le plus grand danger qui puisse menacer l'avenir du Germain; c'est son talon d'Achille; qui l'atteindra là, l'abattra. Qu'est-ce donc qui a causé la ruine de l'Hellène ? Conduit par Alexandre, il a montré qu'il était capable de se soumettre le monde; mais son point faible était la politique; non qu'à cet égard même la nature se fût montrée avare envers lui : il produisit les premiers théoriciens de la politique, les fondateurs d'Etat les plus fertiles en inventions, les plus géniaux faiseurs de discours sur la chose publique; mais ce qu'il avait réalisé avec succès dans tous les autres domaines lui fut refusé ici : créer quelque chose de grand et de durable, il ne put, et cette impuissance le perdit; sa situation politique lamentable le livra au Romain; avec la liberté il perdit la vie; c'en était fait de l'homme qui, le premier, avait connu son complet épanouissement dans l'harmonie; son ombre seule erra encore sur la terre. Or la situation dans laquelle nous nous trouvons par rapport à la religion, nous Germains, me semble très analogue. Jamais

[1]) A cet égard, LUTHER entre autres reste complètement prisonnier du matérialisme religieux; lui, le héros de la foi, « élimine tellement la foi de la sainte cène » qu'il enseigne que l'incrédule aussi détache avec ses dents un morceau du corps du Christ. Il admet par là ce contre quoi Bérenger de Tours et tant d'autres catholiques strictement romains avaient lutté avec courage peu de siècles auparavant, et ce qui aurait été en abomination non seulement aux premiers chrétiens, mais même et encore à des hommes tels que saint Ambroise et saint Augustin (Cf. Harnack : *Grundriss der Dogmengeschichte*, § 81).

l'histoire n'a vu paraître une race aussi profondément et intérieurement religieuse. Nous occupons à cet égard une place intermédiaire entre l'Indo-Aryen et l'Hellène : le besoin métaphysico-religieux qui nous est inné nous induit à une conception du monde beaucoup plus artistique, c'est-à-dire plus puissamment lumineuse et rayonnante, que celle des Hindous, mais beaucoup plus intime et partant plus profonde que celle des Grecs, qui nous sont supérieurs comme artistes. C'est cette attitude à laquelle convient exactement le nom de RELIGION, pour la distinguer de la philosophie et de l'art. Si l'on voulait faire le compte des vrais saints, des grands prédicateurs, des apôtres de la charité et des mystiques issus de notre race, si l'on voulait énumérer ceux d'entre nous qui ont souffert les tourments et la mort pour leur foi, si l'on voulait établir quel rôle a joué la conviction religieuse chez les hommes les plus significatifs de notre histoire, on n'en viendrait pas à bout; notre art merveilleux se développe tout entier autour du centre que lui constitue la religion, de même que la terre tourne autour du soleil, et s'il advient que telle Eglise particulière tienne partiellement et extérieurement lieu de ce centre, il ne l'en faut pas moins chercher partout au plus intime du cœur et de ses aspirations. Et pourtant quel spectacle nous offre cette vie religieuse intense, sinon, depuis toujours, celui de l'incohérence la plus absolue dans les choses religieuses ? Que voyons-nous aujourd'hui ? L'Anglo-Saxon — dirigé par son infaillible instinct vital — se cramponne à une Eglise traditionnelle quelconque qui ne s'immisce pas dans la politique, pour posséder du moins comme centre de sa vie cela qui a nom « religion »; l'homme du Nord et le Slave s'émiettent en cent sectes débiles, soupçonnant bien qu'elles les égarent, mais incapables de trouver le droit chemin; le Français oscille entre un scepticisme desséchant qui ne le préserve pas de l'intolérance et un cléricalisme farouche qui l'y incite; les Européens méridionaux, tombés à l'idolâtrie sans fard, se sont exclus par là du monde des peuples cultivés; l'Alle-

mand se tient à l'écart et attend qu'un Dieu descende encore une fois du ciel, ou bien, en désespoir de cause, il choisit entre la religion d'Isis et la religion des imbéciles, dite « Force et Matière ».

J'aurai naturellement à reprendre, dans les sections spéciales, plus d'un point ci-dessus mentionné; il me suffit, en attendant que je puisse préciser cette caractéristique comparative de notre monde germanique, d'avoir souligné son aptitude dominante et du même coup sa plus inquiétante faiblesse.

Nous voici maintenant assez avancés pour pouvoir assister le Bichat futur, que j'évoquais tout à l'heure, par quelques indications sur le cours historique du développement qu'a suivi le monde germanique jusqu'à l'an 1800, et cela en considérant tour à tour chacun des sept éléments que nous avons admis pour la commodité de la perspective.

---

1. Découverte.

(De Marco Polo à Galvani).

L'aptitu innée

La quantité des objets à connaître est évidemment inépuisable. Pour la science — par où j'entends, en opposition à cette substance innombrable du savoir, son ordonnance intellectuelle — on pourrait, il est vrai, rêver un degré de développement dans lequel toutes les grandes lois de la nature auraient été déchiffrées : car il s'agit là d'un rapport entre les phénomènes et la raison humaine, de quelque chose de strictement borné par conséquent, vu la structure particulière de cette raison, et d'individuel pour ainsi dire, puisque adapté à l'individualité de l'espèce humaine. La science ne trouverait plus alors de champ inépuisable qu'en tournant au dedans son effort, qui consisterait en une analyse toujours plus fine. Par contre, l'expérience nous démontre en tous les domaines que l'empire des phénomènes et des

formes est un infini, dont l'exploration ne s'achèvera jamais. Il n'est pas de géographie, de physiographie, de géologie — quelque scientifiques qu'on les suppose — qui soient en état d'affirmer rien sur les caractères distinctifs d'un pays non encore découvert; une mousse, un insecte que l'on découvre est un objet absolument nouveau, constitue un enrichissement positif et indéfectible du monde de notre représentation, des matériaux de notre savoir. Nous nous empressons naturellement de ranger cet insecte ou cette mousse, selon les exigences de notre commodité humaine, dans une famille déjà établie, et, si c'est lui faire trop de violence, nous imaginons aux fins de la classification une nouvelle « famille », laquelle du moins nous incorporerons, pour peu qu'il soit possible, dans un « ordre » déjà connu. Cependant l'insecte ou la mousse en question ne cessera pas, après avoir reçu son étiquette, d'être ce qu'il était avant : un être complètement individuel, et tel en même temps que la pensée ne le pouvait inventer ni concevoir dans sa plénitude, une incarnation nouvelle insoupçonnée de l'idée du monde; or cette nouvelle incarnation de l'idée, nous la possédons maintenant, tandis qu'auparavant elle nous faisait défaut. Il en est ainsi de tous les phénomènes. La réfraction de la lumière par le prisme, la toute-présence de l'électricité, la circulation du sang.... chaque fait découvert signifie un enrichissement. « Les manifestations particulières des lois de la nature, dit Goethe, sont toutes situées en dehors de nous comme des sphinx qui nous environneraient, rigides, inébranlables et muets. Chaque nouveau phénomène perçu est une découverte, chaque découverte est une acquisition. » Ces paroles marquent nettement la distinction qui s'impose, dans le domaine du savoir, entre science et découverte : celle-ci concerne les sphinx situés EN DEHORS DE NOUS; celle-là, l'élaboration par laquelle nous prenons INTÉRIEUREMENT possession des phénomènes perçus [1]). Aussi peut-on très bien

[1]) Goethe insiste à diverses reprises sur cette distinction entre ce

comparer la matière brute du savoir, c'est-à-dire la masse des faits découverts, avec la matière brute de la fortune — avec notre argent. Le chroniqueur Robert de Gloucester écrivait déjà vers la fin du XIIIme siècle : « *for the more that a man can, the more worth he is.* » Celui qui sait beaucoup est riche, celui qui sait peu est pauvre. Si plate que puisse paraître d'ailleurs cette comparaison, elle nous aidera précisément à mettre le doigt sur le point critique à considérer dans ce que nous appelons le savoir; car la valeur de l'argent dépend entièrement de l'usage que nous avons l'esprit d'en faire. Affirmer que la richesse confère une puissance et que la pauvreté mutile, c'est affirmer une de ces vérités de La Palice dont le plus obtus peut faire l'observation journellement sur lui-même et sur les autres. Et pourtant un des plus perspicaces (Shakespeare) a dit : *If thou art rich, thou'rt poor* — si tu es riche, tu es pauvre ! Et, en fait, la vie nous enseigne qu'il n'y a pas de rapport simple et direct entre avoir et pouvoir. De même que l'hypérémie de l'organisme, la congestion sanguine d'un organe important, peut ralentir l'activité vitale et en fin de compte provoquer la mort, ainsi nous constatons souvent que la grande richesse exerce une influence paralysante. Or il en est du savoir comme de la richesse. Nous avons vu les Hindous succomber par anémie de savoir concret; on les définirait assez exactement en les appelant des idéalistes morts de faim; les Chinois, par contre, font songer à des parvenus gorgés de biens qui n'ont pas la moindre idée de ce qu'ils pourraient entreprendre avec l'énorme capital accumulé de leur savoir — étant sans initiative, sans imagination, sans idéal. L'adage courant : « savoir, c'est pouvoir » n'est donc

qui est « hors de nous » et ce qui est « en nous » ; elle peut nous rendre de bons services ici, où il nous importe de considérer à part l'une de l'autre la science et la découverte; mais transportée sur le terrain de la philosophie pure ou aussi de la science naturelle pure, cette même distinction n'est applicable qu'avec la plus grande prudence; j'y reviendrai au début de la section intitulée : « Science ».

recevable qu'avec d'expresses réserves; demandons d'abord, car tout dépend de là, QUI est celui qui sait. On pourrait dire du savoir, plus encore que de l'argent, qu'il n'est rien par lui-même, absolument rien, et qu'il constitue pour l'homme un instrument de déchéance et de ruine autant que d'élévation et d'ennoblissement. Le paysan chinois ignorant est l'un des plus actifs et des plus heureux entre tous les hommes de la terre, le Chinois érudit est une peste, il est le chancre rongeur de son peuple; aussi cet admirable Lâo-tseu — que comprennent si mal ses modernes commentateurs nourris de verbiage humanitaire — avait-il mille fois raison d'écrire : « Ah ! si nous pouvions seulement (« nous », Chinois) rejeter l'abondant savoir et secouer le joug de l'érudition ! notre peuple s'en trouverait mille fois mieux » [1] ! Nous voici donc ramenés, ici encore, à l'individualité même, à ses capacités innées, à son caractère inné. Telle race humaine se tire très bien d'affaire avec un minimum de savoir; ce qui s'y ajoute lui est mortel, car elle n'a pas d'organe pour l'assimiler. Telle autre est congénitalement assoiffée de savoir, et si elle ne trouve pas de quoi satisfaire ce besoin, elle s'étiole; mais aussi est-elle organisée pour élaborer de mille façons la matière connaissable qui afflue de toute part : elle l'emploie non seulement à configurer la vie extérieure, mais encore à enrichir continuellement sa pensée et sa force créatrice. Les Germains sont dans ce cas. Ce n'est pas la quantité de ce qu'ils savent qui mérite l'admiration — car tout savoir demeure éternellement relatif — c'est le fait qu'ils possèdent la rare aptitude d'APPRENDRE, je veux dire de découvrir sans fin, d'arracher sans trêve leur secret aux « sphinx muets », et puis aussi la faculté d'absorber en quelque sorte ce qu'ils recueillaient, de manière qu'il y eut toujours place pour de nouveaux aliments, sans danger de pléthore.

On le voit : chaque individualité est infiniment com-

[1] *Tâo-teh-King* XIX, 1.

plexe. J'espère néanmoins que ces quelques remarques, jointes à celles par où débute le présent chapitre, permettront au lecteur de saisir la signification spécifique du savoir — de ce savoir que nous considérons ici dans sa forme la plus simple, comme découverte de faits — pour la vie du Germain. Il se rendra compte aussi que la faculté requise en l'espèce — et qui est d'ordre pour ainsi dire matériel, dans ce sens qu'elle appréhende la substance des faits concrets — se rattache par des liens multiples aux facultés supérieures et même aux dons les plus hauts de l'âme germanique. Il ne fallait rien de moins qu'une aptitude philosophique extraordinaire et en même temps une vie économique extrêmement intense pour rendre possible l'ingestion, la digestion et l'utilisation d'une si grande quantité de savoir. Ce n'est pas le savoir qui a engendré la force vitale, c'est la force vitale en perpétuel excès qui n'a cessé d'aspirer à un savoir toujours plus étendu, de même qu'à une possession toujours plus étendue dans tous les autres domaines. Tel est le véritable foyer intérieur de cette ardeur au savoir qui s'atteste victorieusement dès le XII^me^ siècle, pour ne plus s'éteindre jamais. Cela compris, l'histoire des découvertes cesse d'être une amusette propre uniquement à divertir les enfants; elle nous offre un spectacle intelligible, le plus instructif du monde.

La liaison intime des différents ressorts de l'individualité trouve sa confirmation immédiate dans ce phénomène si caractéristiquement individualiste de la découverte. Je viens d'indiquer que notre aspiration à la « possession » était la source d'où procédait notre trésor de connaissances : à ce mot « possession » je n'attachais certes pas un sens de blâme; qui dit possession dit pouvoir, qui dit pouvoir dit liberté. En outre, une aspiration pareille, dans n'importe quel domaine, n'implique pas seulement l'effort d'accroître notre pouvoir en y annexant ce qui est situé hors de nous, mais aussi le désir de nous extérioriser nous-mêmes. Ici, comme dans l'amour, les contrastes s'allient : on prend pour pren- Les fo motri

dre, mais on prend aussi pour pouvoir donner. Et de même que nous avons constaté chez le Germain l'affinité du constructeur d'Etat avec l'artiste [1]), de même il nous faut reconnaître maintenant qu'un certain noble rêve de posséder s'apparente étroitement à la faculté de créer du nouveau avec tout ce que l'on acquiert et d'en faire don au monde entier pour son enrichissement. Gardons-nous toutefois, en considérant l'histoire de nos découvertes, de nous induire en illusion sur un fait essentiel : je veux dire, le grand rôle qu'y a joué de façon directe, incontestable, et sans nul déguisement, la passion de l'or. Au point de départ de cette carrière triomphale, ce qui forme la base simple et large sur quoi va s'édifier toute l'œuvre de découverte, c'est l'étude du globe terrestre, c'est la « dé-couverte » de la planète qui sert de demeure à l'homme : par là seulement nous sont venus des renseignements certains sur la forme et la nature de notre astre, en même temps que des vues essentielles sur la position de l'homme dans le cosmos ; par là seulement nous avons pu nous instruire en détail des différentes races de l'humanité, des sortes diverses de minéraux, et du monde végétal, et du monde animal. Et au terme opposé de la même carrière, voici l'effort de scruter la complexion intime de la matière visible, voici ce que nous nommons aujourd'hui chimie et physique, une intrusion mystérieuse, et récemment encore suspecte de sorcellerie, dans les entrailles de la nature, en même temps qu'un nouveau point de départ pour notre savoir actuel et notre actuel pouvoir [2]). Eh bien, la force motrice qui nous ouvrit ces deux domaines de la connaissance, le stimulant des voya-

[1]) Voir au ch. VI la rubrique : « Liberté et fidélité ».

[2]) La haute signification de l'alchimie comme fondatrice de la chimie est aujourd'hui universellement reconnue. Je n'ai qu'à renvoyer le lecteur aux ouvrages de Berthelot (*Origines de l'alchimie*, 1885 ; *La Chimie au moyen âge*, 1893) et de Kopp (*Geschichte der Chimie*, 1843-47 ; *Beiträge zur Geschichte der Chemie*, 1869-75 ; *Die Alchimie in älterer und neuerer Zeit*, 1886).

ges de découverte et le stimulant de l'alchimie, ce fut proprement et directement, pendant de longs siècles, LA RECHERCHE DE L'OR. Sans doute, chez les grands initiateurs dont la pensée individuelle fraie les voies à leurs contemporains, on aperçoit toujours à côté de cela quelque chose d'autre et de plus haut, une force purement idéale; un Colomb est prêt à mourir à tout instant pour son rêve, et les grands problèmes du monde s'ébauchent dans l'esprit d'un Albertus Magnus; mais de tels hommes n'auraient pas trouvé l'assistance nécessaire, ils n'auraient pas groupé autour d'eux la troupe des satellites indispensables pour mener à chef l'œuvre laborieuse de découverte, si l'espoir d'un gain prochain ne leur eût suscité des collaborateurs et des partisans. Cet espoir, l'espoir de trouver de l'or, engagea ceux qu'il inspirait à observer avec plus de précision, doubla leur don d'invention, leur suggéra les hypothèses les plus hardies, les rendit capables d'une endurance infinie, les exalta jusqu'au mépris de la mort. Il n'en est pas, somme toute, très différemment aujourd'hui. Si les Etats ne se précipitent plus à la conquête du métal or avec la même exclusive passion que les Espagnols et les Portugais du XVI^me^ siècle, il n'en est pas moins vrai que l'ouverture graduelle et la soumission du monde à l'influence germanique s'effectue en raison directe du rendement pécuniaire. Un Livingstone même se trouve avoir été en dernier ressort (combien malgré lui !) le pionnier des capitalistes avides de toucher de gros intérêts, et ce sont eux qui accomplissent ce que n'eût pu exécuter l'idéaliste isolé. Et pareillement la chimie moderne ne pourrait se passer de laboratoires et d'instruments coûteux; or l'Etat, qui les entretient, n'accorde pas ses subventions par enthousiasme pour la science pure, mais parce que les inventions industrielles qui en procèdent enrichissent le pays [1]). Le pôle nord, qui défia les tentatives des

[1]) Sans parler de l'invention de nouvelles poudres à canon, d'explosifs pour torpilles, d'engins destructeurs, etc.

explorateurs du dix-neuvième siècle, eût probablement été découvert dans les six mois, et bientôt plus couru que le Klondike, si la nouvelle s'était répandue soudain que les flots s'y brisaient sur des rochers d'or.

Je suis bien éloigné, on le voit, de nous vouloir peindre meilleurs que nous ne sommes. C'est avec l'honnêteté qu'on va le plus loin, dit un proverbe; il s'applique au moins ici. Car, en constatant loyalement cette puissance de l'or, nous sommes amenés à constater aussi un autre fait, dont — une fois avertis — nous trouverons de tous côtés la confirmation : c'est que le Germain possède un don particulier grâce auquel ses défauts même tournent à bien. Les anciens en eussent pris texte pour l'appeler favori des dieux; je me contenterai d'y trouver la preuve de sa grande aptitude culturelle. Une compagnie commerciale qui n'a en vue que ses intérêts, et qui ne procède pas toujours avec une conscience scrupuleuse ou rudimentaire, se soumet l'Inde; or sa création est supportée et ennoblie par une brillante série d'héroïques hommes de guerre et de grands hommes d'Etat, exemplaires d'honneur sans tache, et ce sont ces fonctionnaires qui — incités à cette tâche par leur seul enthousiasme et devenus aptes à la remplir par une érudition acquise au prix de réels sacrifices — enrichissent notre culture en nous révélant la vieille langue aryenne. Nous frémissons d'horreur quand nous lisons l'histoire de l'anéantissement des Indiens dans l'Amérique du Nord : partout, du fait des Européens, injustice, perfidie, cruauté sauvage [1]); et pourtant, combien décisive n'a pas été cette œuvre destructrice pour le déve-

[1]) Voir, par exemple, dans Du Pratz (*History of Louisiana*) comment fut exterminée par les Français la tribu des Natchez du Mississipi, qui était entre toutes intelligente et marquait les dispositions les plus amicales; ou dans Trumbull *(History of the United States)* l'histoire des relations entre les Anglais et les Cherokees. C'est toujours le même procédé : une injustice révoltante de la part des Européens incite les Indiens à se venger, et pour cette vengeance ils sont « punis », en d'autres termes : massacrés.

loppement ultérieur d'une race noble et purement germanique sur ce sol ! un seul coup d'œil jeté sur les colonies métis de l'Amérique du Sud suffit pour nous en informer par comparaison [1]). — Mais sa passion sans mesure dans la quête de l'or nous donne lieu de noter encore un trait particulier du Germain, un trait d'une importance capitale pour l'histoire de nos découvertes. Il se peut, en effet, que des parties fort diverses de notre être se passionnent, cela dépend de l'individu; ce qui est caractéristique de la race, c'est, généralement parlant, LA FACULTÉ DE SE PASSIONNER, c'est l'audace, la fougue, la persévérance, l'empressement au sacrifice, la grande puissance d'imagination, c'est ce qui fait qu'un individu se donne tout entier à son idée. Loin que ce tempérament passionné ne s'atteste que dans le domaine des intérêts matériels, il confère à l'artiste la force de créer, encore que pauvre et méconnu; il produit des hommes d'Etat, des réformateurs et des martyrs; il nous a donné aussi nos « découvreurs ». Le mot de Rousseau : « il n'y a que de grandes passions qui fassent de grandes choses » n'est peut-être pas d'une vérité aussi générale qu'il le croyait; mais il s'applique sans restriction à nous, Germains. En ce qui concerne et les grands voyages de découvertes et les tentatives de transmuer des corps chimiques, j'ai dit que l'espoir du gain avait pu agir comme stimulant, mais je ne le dirais d'aucun autre domaine de la recherche scientifique, hormis tout au plus la médecine. L'instinct passionné, qui dominait, tendait bien aussi à la possession, mais à la possession du savoir, du savoir ambitionné comme tel et sans nulle considération de ses avantages matériels. Il s'avérait aussi comme une manifestation caractéristique, et particulièrement digne de respect, du pur instinct idéaliste, et sous cette forme il m'apparaît proche parent de l'instinct

[1]) Se reporter, ch. IV, aux considérations qui terminent l'étude de la 5e des « Lois fondamentales » énoncées sous la rubrique portant ce titre.

artistique et de l'instinct religieux; là réside l'explication de cette connexité intime entre la culture et le savoir, qui nous semblait énigmatique quand nous la constations par les exemples que j'en ai donnés plus haut dans le présent chapitre [1]). Croire que le savoir engendre la culture (ainsi qu'on l'enseigne trop souvent aujourd'hui) est absurde et contraire à l'expérience; mais un savoir vivace ne peut trouver accès qu'en des esprits prédisposés à une haute culture; ailleurs, le savoir demeure tout en surface; comme de l'engrais étendu sur un terrain pierreux, il empeste l'air et ne sert à rien. Un des plus grands « découvreurs » du dix-neuvième siècle, Justus Liebig, écrit ce qui suit sur cette ardeur passionnée de sorte géniale, qu'il tient pour une condition essentielle des victoires remportées dans notre triomphale carrière de découvertes : « La grande masse des hommes ne se fait aucune idée des difficultés inhérentes aux travaux qui élargissent positivement LE CHAMP DU SAVOIR : on peut même affirmer que l'instinct de vérité propre à l'homme ne suffirait pas pour surmonter les obstacles qui s'opposent à l'acquisition de chaque grand résultat, si cet instinct ne s'intensifiait en quelques individus jusqu'au degré d'une PASSION PUISSANTE qui tend leurs forces et les multiplie. Tous ces travaux sont entrepris sans perspective de gain et sans prétention à la gratitude; celui qui les accomplit n'a que rarement la chance d'assister à leur application pratique; il ne peut utiliser sur le marché de la vie ses enquêtes; il n'a pas de prix, il ne saurait recevoir de commandes ni s'offrir aux acheteurs » [2]).

Ce caractère de passion désintéressée nous apparaît, en fait, tout le long de l'histoire de nos découvertes [3]). Aux

[1]) Sous la rubrique : « Analyses comparatives ».

[2]) *Wissenschaft und Landwirtschaft* II, à la fin.

[3]) De ce caractère de « passion désintéressée » propre au pur Germain je sais peu d'exemples plus typiques que celui du paysan anglais Tyson, mort en 1898, qui émigra en Australie comme journalier et qui, devenu le plus grand propriétaire foncier du monde, laissa une fortune

lecteurs peu informés dans ce domaine je proposerai la considération de Gilbert, de l'homme qui, à la fin du XVI^me^ siècle (au même moment que Shakespeare écrivait ses drames), posa par ses tentatives infatigablement réitérées les bases de notre connaissance de l'électricité et du magnétisme; nul ne pouvait alors rêver une application pratique de ces connaissances, même dans le plus lointain avenir; il s'agissait en somme de choses si mystérieuses qu'on ne les avait pas du tout étudiées jusqu'à Gilbert, ou que les rares initiés n'y avaient vu qu'un texte à fantasmagories philosophiques. Or ce seul homme, qui pour point de départ ne trouvait rien d'autre que les observations immémoriales sur l'ambre frotté et sur l'aimant naturel, expérimenta si inlassablement, sut interroger la nature avec une si géniale absence de préjugés, qu'il fixa une fois pour toutes tous les faits capitaux relatifs au magnétisme et que, reconnaissant dans l'électricité (ce mot vient de lui) un phénomène distinct du magnétisme. il fraya la voie à notre conception de ce phénomène.

A cet exemple de Gilbert nous pouvons rattacher une distinction que j'ai déjà marquée brièvement en présentant mon tableau des éléments de l'activité humaine, que j'avais effleurée auparavant en mentionnant l'opposition qu'établit Goethe entre ce qui est en nous et ce qui est hors de nous, mais dont l'importance ressort plus clairement des leçons de la pratique que des considérations théoriques : c'est la

La na
comr
instil
tric

évaluée à 125 millions de francs. Cet homme resta jusqu'à sa mort si simple qu'il ne posséda jamais une chemise blanche ni une paire de gants. Il ne visita que rarement une ville, quand il ne pouvait s'en dispenser, et n'y séjourna jamais longtemps; il marquait une invincible répulsion pour toutes les Eglises. L'argent lui était en soi parfaitement indifférent; il n'y voyait qu'un instrument indispensable pour la grande tâche de sa vie : LA LUTTE CONTRE LE DÉSERT. A quelqu'un qui l'interrogeait il répondit : « Ce n'est pas de posséder, c'est de lutter et de vaincre qui fait ma joie. » Un vrai Germain, digne de son compatriote Shakespeare :

Things won are done, joy's soul lies in the doing.

distinction, si essentielle pour une intelligence rationnelle de l'histoire des découvertes germaniques, entre cela que nous appelons « découverte » et cela qui a nom « science ». Rien ici ne nous éclairera mieux qu'une comparaison des Germains avec les Grecs. L'aptitude des Grecs pour la science proprement dite était grande, plus grande que la nôtre à beaucoup d'égards (témoins un Démocrite, un Aristote, un Euclide, un Aristarque et tant d'autres); leur aptitude pour la découverte était en revanche étonnamment médiocre. Prenons l'exemple le plus simple, qui sera cette fois encore le plus instructif. Pythéas, l'explorateur grec, égal en audace, en intuition, en intelligence à n'importe quel voyageur postérieur [1]), est une exception isolée : ses contemporains l'accablèrent de leurs sarcasmes, tous nièrent ses découvertes, et pas un des philosophes qui avaient plein la bouche de belles choses sur Dieu, l'âme, les atomes, les sphères célestes, ne pressentit même vaguement l'importance que devait avoir pour l'homme la simple exploration de la surface terrestre. Voilà qui atteste un stupéfiant défaut de curiosité, une absence de toute véritable soif de savoir, un total aveuglement quant à la valeur des FAITS en tant que faits. Et gardons-nous de croire qu'en ce domaine il convienne d'attendre d'abord je ne sais quel « progrès des lumières ». Non ! La découverte peut commencer partout, n'importe quel jour; les outils nécessaires — tant mécaniques que spirituels — se créent tout naturellement au fur et à mesure de l'enquête qui en fait naître le besoin. Jusqu'à ce jour, les plus féconds observateurs ont été pour la plupart les hommes les moins savants, et souvent ils se montrent singulièrement inaptes à la synthèse théorique de leur savoir. Faraday, par exemple, qui fut peut-être le plus étonnant « découvreur » du dix-neuvième siècle, n'avait reçu qu'une instruction tout à fait sommaire; fils d'un simple forgeron, il se fit apprenti relieur pour avoir l'occasion de lire; il tira ses connaissances

[1]) Voir ch. I sous la rubrique : « Sciences naturelles ».

physiques des encyclopédies qu'on lui donnait à relier, ses connaissances chimiques d'un ouvrage de vulgarisation pour jeunes filles; c'est ainsi équipé qu'il entra dans la carrière de ces découvertes d'où allait procéder presque toute la technique électrique de nos jours [1]). Ni William Jones, ni Colebrooke, les deux « découvreurs » du sanscrit à la fin du XVIIIme siècle, n'étaient des philosophes de profession. L'homme qui s'avisa du moyen par lequel nous devons interroger les plantes sur les secrets de leur vie et fit ainsi ce qu'aucun savant n'avait pu faire, Stephen Hales, fondateur de la physiologie végétale, était un pasteur de campagne. Et nous n'avons qu'à considérer à l'œuvre ce Gilbert que je nommais tout à l'heure : toutes ses expériences sur l'électricité par frottement, un Grec adroit les eût pu faire deux mille ans plus tôt; les appareils qu'il employait, Gilbert les avait inventés lui-même; quant à la mathématique supérieure, sans laquelle une entière compréhension des phénomènes électriques est difficilement concevable, elle n'existait pas de son temps. Le Grec, en vérité, n'observait que très peu, et jamais sans opinion préconçue; il se jetait tout de suite dans la théorie et l'hypothèse, c'est-à-dire dans la science et la philosophie; la patience passionnée qu'exige l'œuvre de découverte ne lui était pas donnée. Par contre, nous possédons, nous Germains, une aptitude particulière à scruter la nature, et cette aptitude n'est pas une qualité superficielle, elle se lie intimement aux plus profondes racines de notre être. Comme THÉORICIENS nous ne paraissons pas extraordinairement éminents : les philologues avouent que l'Hindou Pânini surpasse les plus grands grammairiens de notre époque; les juristes estiment que les anciens Romains nous furent très supérieurs en jurisprudence; quand déjà nos navigateurs avaient fait tout le tour du

[1]) Voir Tyndall : *Faraday as a discoverer* (1870); W. Grosse : *Der Aether* (1898); et le chapitre IV de l'ouvrage d'Ostwald traduit en français sous ce titre : *Les grands hommes* (1912).

monde, on dut nous prouver par raisons démonstratives et corner pendant des siècles à nos oreilles que la terre était ronde pour que nous nous décidions à le croire, alors que les Grecs, qui ne connaissaient que le bassin méditerranéen, avaient dès longtemps acquis cette certitude par la voie de la science pure; et c'est toujours, malgré le prodigieux accroissement du savoir, avec les atomes helléniques, l'éther hindou et l'évolution babylonienne que nous nous tirons d'affaire. Comme DÉCOUVREURS, au contraire, nous n'avons pas de rivaux. Aussi cet historien futur de la civilisation et de la culture germanique, que j'invoque de mes vœux, devra-t-il tracer ici une ligne de démarcation bien nette, et s'arrêter ensuite longtemps à notre œuvre de découverte pour traiter ce sujet avec toute l'ampleur qu'il comporte.

La condition essentielle pour découvrir, c'est une ingénuité d'âme, une liberté d'esprit, que n'enchaîne aucun préjugé — de là ces yeux grands ouverts, ces yeux d'enfant, qui nous captivent dans le visage d'un Faraday. Tout le secret de la découverte consiste en ceci : laisser parler la nature; mais ceci précisément exige une grande maîtrise de soi, qualité qui manquait aux Grecs. La dominante de leur génie nous apparaît dans la force créatrice; celle du nôtre, dans la réceptivité. Car la nature n'obéit pas à une injonction autoritaire, elle ne parle pas au gré des hommes et ne dit pas ce qu'ils la somment de dire, mais il faut qu'au prix d'une infinie patience et d'une subordination absolue nous apprenions, par des milliers d'essais tâtonnants, COMMENT elle veut être interrogée et QUELLES questions sont celles qui ont chance de recevoir une réponse. Voilà pourquoi l'observation est une école où se forme le caractère; elle exerce à la persévérance, elle refrène la volonté propre, elle enseigne la sincérité sans réserve. Tel est bien le rôle qu'a joué dans l'histoire du germanisme l'observation de la nature; elle le jouerait demain dans notre pédagogie, si les ténèbres des superstitions médiévales se dissipaient enfin et si nous arrivions à concevoir qu'il faut donner pour base à l'éduca-

tion non pas les vaines redites d'une sagesse périmée, que l'on nous oblige de bégayer dans des langues mortes, souvent mal ou point du tout comprises, non pas la connaissance de prétendus « faits » et moins encore la science, mais la MÉTHODE applicable à toute espèce de savoir — l'observation : et cela, en tant que seule discipline propre à former à la fois l'esprit et le caractère, à conférer la liberté tout en préservant de la licence, à rendre accessible à chacun de nous la source de toute vérité et de toute originalité [1]). Nous apercevons ici, de nouveau, par où se touchent le savoir et la culture, nous discernons dans quelle mesure le « découvreur » et le poète appartiennent à la même famille : il n'y a en effet de réellement original — mais cela partout et toujours — que la nature. «La nature seule est infiniment riche, et seule elle forme le grand artiste » [2]). Les hommes que nous appe-

[1]) « Ce n'est que le jour où le public et les professeurs commenceront à soupçonner que pour toutes les branches de l'enseignement les lois d'acquisition sont les mêmes, que les méthodes actuelles de l'éducation latine pourront se transformer », note Gustave Le Bon dans sa *Psychologie de l'éducation*. Et au livre III du même ouvrage, esquissant dans les ch. I et II « les bases psychologiques de l'instruction et de l'éducation », il expose comment la méthode d'observation expérimentale, qu'il souhaiterait substituer aux procédés de mnémonique livresque, a cet effet d'APPRENDRE A VOIR et de développer, avec le jugement et le coup d'œil, l'esprit de décision, la volonté, la discipline, la persévérance, c'est-à-dire le caractère autant que l'intelligence. P. 276-277 il écrit encore : « L'élève oublierait sans doute, après la sortie du lycée, les formules et les théories, mais.... il posséderait l'art d'apprendre quand cela deviendrait nécessaire. Il n'oublierait jamais, parce que cela serait passé dans son inconscient, ce qu'il y a de plus fondamental à connaître dans les sciences, les méthodes.... Telle est la force d'une bonne méthode qu'elle donne même aux esprits médiocres l'aptitude au travail utile. »

[2]) Goethe : *Werther*, lettre du 26 mai de la première année. Cf. aussi ch. IV du présent ouvrage, la fin de la 1re section. Je reviendrai plus amplement (ch. IX, section « Art ») sur cette question des rapports de l'artiste avec la nature, que Rodin traite avec tant d'autorité et de force dans ses entretiens récemment réunis par Paul Gsell sous ce titre : *L'Art* (1911); voir notamment les ch. I (« Le réalisme dans l'Art ») et IV (« Le mouvement dans l'Art »).

lons des génies, un Léonard, un Shakespeare, un Bach, un Kant, un Goethe, sont des observateurs doués — pour cette fonction d'observer — d'une organisation exceptionnellement fine; non certes qu'ils se complaisent aux minuties et s'embarrassent d'oiseux détails, mais ils VOIENT et, ayant vu, ils élaborent leur vision, ils en dégagent et en fixent les traits essentiels. Or cette puissance visuelle — cette faculté impartie à l'individu de se poser en face de la nature pour en observer, dans les limites prescrites à son individualité, l'originalité éternellement créatrice, et pour devenir ainsi lui-même capable de création originale — elle se peut exercer et développer. Il va de soi qu'elle ne s'attestera proprement et librement créatrice que chez quelques rares hommes d'élite; mais des milliers d'autres lui devront du moins la possibilité d'une production originale [1]).

'am- ance ıraly- ante

Si l'instinct d'enquête et de découverte est vraiment inné au Germain de la façon que j'ai indiquée, pourquoi s'éveilla-t-il si tard ? Il ne s'éveilla pas si tard, mais il fut systématiquement réprimé par d'autres forces. Chaque fois que les migrations avec leurs guerres incessantes laissent au Germain un moment de repos, nous le voyons à l'œuvre, brûlant d'accroître son savoir et s'y appliquant de toute son énergie. Charlemagne et le roi Alfred sont des exemples universellement connus [2]); Pépin déjà, le père de Charles, s'était montré « plein d'intelligence notamment pour les sciences naturelles », dit Lamprecht [3]), à quoi il conviendrait d'ajouter : ET POUR LA MUSIQUE, ce qui n'intéresse guère moins le génie germanique. Et combien décisive, de la part

[1]) Rodin insiste avec beaucoup de force sur le fait qu'un artiste digne de ce nom ne nous offre rien qu'il n'ait VU : « Oh ! sans doute un homme médiocre en copiant ne fera jamais une œuvre d'art : c'est qu'en effet il regarde sans VOIR.... L'artiste au contraire VOIT : c'est-à-dire que son œil enté sur son cœur lit profondément dans le sein de la Nature » et il y découvre une vérité double, « celle du dedans traduite par celle du dehors » (*op. cit.* p. 35 et 36, p. 51, etc.).

[2]) Voir ch. IV sous la rubrique : « Les Germains ».

[3]) *Deutsche Geschichte* II, 13.

d'un Scot Erigène, est cette déclaration par laquelle il affirme (au IXme siècle) que la nature PEUT et DOIT être l'objet de nos investigations, qu'ainsi seulement elle atteindra son but divin ! [1]) Mais qu'advint-il de cet homme dont la piété était aussi ardente que la soif de savoir et qui (trait bien significatif) inclinait à l'exaltation mystique ? Dépouillé de sa charge de professeur à Paris sur l'ordre du pape Nicolas Ier et finalement (si nous en croyons la légende) assassiné, ses ouvrages — qui entre temps s'étaient répandus parmi les Germains vraiment religieux et antiromains des diverses nations — furent encore, quatre siècles plus tard, en butte aux persécutions d'Honorius III, qui les fit brûler par ses émissaires partout où ils purent les dénicher. Il en fut de même de chacune des manifestations qui procédèrent de la curiosité intellectuelle. Au XIIIme siècle, dans l'instant précisément qu'on mettait tant de zèle à livrer aux flammes les écrits de Scot Erigène, naquit un penseur dont l'esprit nous apparaît d'une grandeur inconcevable, ce Roger Bacon [2]) qui tenta d'inciter ses contemporains à la découverte de la terre en leur indiquant « de naviguer vers l'Ouest pour arriver à l'Est », qui construisit la loupe grossissante et qui établit la théorie du télescope, qui le premier démontra l'importance d'une étude des langues entreprise suivant une méthode scientifique, rigoureusement philosophique, qui avant tout, et une fois pour toutes, posa pour base de tout réel savoir le principe de l'OBSERVATION DE LA NATURE, et qui dépensa en expériences de physique sa fortune entière. Eh bien, quel encouragement trouva cet esprit doué comme nul autre ne l'avait été avant lui, ou ne le fut depuis, pour stimuler l'âme germanique à prendre un soudain et splendide essor dans tous les domaines de sa vie spirituelle ? On se contenta d'abord de lui faire défense de noter les résultats

[1]) *De divisione naturae* V, 33. Voir dans le présent ouvrage ch. VII, vers la fin de la section : « Rome ».

[2]) Goethe dit de Roger Bacon (*Gespräche* II, 246) que « toute la magie de la nature s'est, au plus beau sens du mot, dévoilée à lui. »

de ses expériences, donc de les communiquer au monde; puis la lecture de ses ouvrages déjà publiés fut interdite sous peine d'excommunication; ensuite ses papiers — le fruit de ses études — furent détruits; enfin on le frappa lui-même en le condamnant à la prison perpétuelle: il passa quelque vingt ans dans une dure captivité, et il ne recouvra la liberté qu'à la veille de sa mort. La lutte qu'il me suffit d'illustrer de ces deux exemples dura des siècles, coûta beaucoup de sang et de souffrances. C'est au fond exactement la même lutte que celle qui nous a occupés dans le chapitre précédent : Rome contre le germanisme. Quelque opinion que l'on professe touchant l'infaillibilité romaine, c'est toujours avec un infaillible instinct — on en doit convenir si l'on est impartial — que Rome a su réprimer ce qui favorisait l'essor du germanisme et favoriser ce qui lui était le plus profondément dommageable.

Mais si, écartant de la question tout ce qui serait de nature à blesser aujourd'hui encore quelque conscience, nous poussons jusqu'à son centre afin d'envisager cela seul qu'elle signifie de purement humain, que trouvons-nous ? Nous trouvons que le savoir positif et concret — donc la grande œuvre de découverte, fruit de laborieux efforts — a un ennemi mortel : l'omniscience. Nous avons constaté déjà ce phénomène chez les Juifs [1]); quand on possède un livre saint qui contient la sagesse intégrale, toute ultérieure enquête est par là même superflue — bien pis, sacrilège : l'Eglise chrétienne adopta la tradition juive et cette adoption, si funeste pour notre histoire, nous en pouvons suivre les effets pas à pas. Les anciens Pères de l'Église prêchent d'un accord unanime, en se référant expressément à la Thora, le mépris de l'art et de la science. Ambroise, par exemple, dit que Moïse, élevé dans la sagesse profane dont il n'ignore rien, a prouvé que « la science est une folie néfaste, à laquelle, pour pouvoir trouver Dieu, on doit commencer par tourner

[1]) Voir notamment ch. v, sous la rubrique : « *Homo arabicus* ».

le dos. » Et encore : « S'adonner à l'astronomie et à la géométrie, suivre le cours du soleil parmi les étoiles, exécuter des levés cartographiques de pays et de mers, c'est négliger pour des futilités le salut de son âme » [1]). Augustin consent que l'on observe la carrière de la lune, « sans quoi on ne pourrait pas fixer avec certitude la fête de Pâques »; au demeurant, on perd son temps à s'occuper d'astronomie, car on détourne ainsi son attention des choses utiles pour l'accorder à des choses oiseuses ! Et l'art pareillement, sous toutes ses formes, rentre « dans la catégorie des inventions humaines superflues » [2]). Mais cette attitude des anciens Pères, authentiquement juive encore, n'était que l'enfance de l'art. Elle suffisait, il est vrai, pour maintenir des barbares en état de stupidité aussi longtemps que possible; mais le Germain n'était barbare qu'à la surface; dès qu'il devenait conscient, ses aptitudes culturelles se développaient d'elles-mêmes, d'où la nécessité de forger d'autres armes. Le plus fameux forgeron fut un Germain passé à l'ennemi, un Germain d'origine allemande né dans l'extrême Sud, Thomas d'Aquin. Chargé par l'Eglise d'étancher l'ardente soif de savoir dont brûlaient ses frères de race, il s'y efforça en leur offrant la divine omniscience. Son contemporain Roger Bacon eut beau railler « le petit garçon qui donne des leçons de tout sans rien avoir appris » — car Bacon avait palpablement démontré que nous manquions des bases indispensables pour édifier même le plus rudimentaire savoir, et il avait indiqué d'autre part sur quelle voie nous trouverions ce qui nous faisait défaut —, les railleries n'eurent pas plus d'effet que les conseils : qu'avait à faire ici la raison ? que pouvait la sincérité ? Thomas, ayant affirmé que la sainte doctrine de l'Eglise romaine alliée à celle du Grec à peine moins saint, Aristote, suffisait pour résoudre souverainement toute question imagina-

[1]) *De officiis ministrorum* I, 26, 122-123.
[2]) *De doctrina christiana* I, 26, 2 et I, 30, 2.

ble [1]), en sorte qu'un plus ample examen était non seulement superflu, mais condamnable, Thomas fut canonisé; Bacon fut jeté au cachot, qui en appelait à l'observation et à l'expérience, lesquelles « ne reçoivent pas la vérité des mains d'une science supérieure ». Et, de fait, il advint à l'omniscience de Thomas d'interrompre complètement pendant trois longs siècles l'œuvre déjà commencée des enquêtes mathématiques, physiques, astronomiques et philologiques : elles furent arrêtées net par la puissance de son action inhibitrice [2]).

Nous concevons ainsi pourquoi l'œuvre de découverte fut si longtemps retardée et nous nous instruisons en même temps d'une loi générale intéressant toute espèce de savoir. Ce qui constitue une atmosphère mortelle pour l'assimilation de n'importe quel objet connaissable, ce n'est pas le défaut de science, c'est l'omniscience. Connaissance et ignorance sont deux termes désignant des concepts impossibles à définir, parce que purement relatifs; la différence absolue gît ailleurs : c'est la différence entre l'homme conscient des lacunes de son savoir et l'homme qui, ou bien s'induit en l'illusion qu'il détient le savoir intégral, ou bien se considère supérieur à toute espèce de savoir. Peut-être pourrait-on aller plus loin et soutenir que la science, quelle qu'elle soit, la science même la plus authentique, recèle un danger pour la découverte, en ce qu'elle enchaîne sous quelque rapport

---

[1]) Voir ch. VIII à la fin de la section intitulée : « La chimère de l'illimité ».

[2]) C'est là le philosophe qu'ont intronisé les jésuites de notre temps, que l'encyclique *Æterni Patris* a institué maître de la pensée moderne, et dont la doctrine doit servir désormais de base à la culture philosophique de tous les catholiques romains ! La liberté avec laquelle se mouvait l'esprit germanique avant que l'Eglise lui eût rivé ses fers nous apparaît éloquemment dans le fait qu'au XIII^me^ siècle on soutenait devant l'Université de Paris des thèses comme celle-ci : « Les dires des théologiens sont fondés sur des fables » — « On ne sait plus rien à cause du prétendu savoir des théologiens » — « La religion chrétienne empêche de rien apprendre en dehors d'elle » etc. (cf. Wernicke : *Die mathematisch-naturwiesenschaftliche Forschung*, etc., 1898, p. 5).

la liberté d'esprit de l'observateur, qui se devrait poser en face de la nature sans nulle opinion préconçue. Ici comme ailleurs [1]) le point décisif n'est pas tant la quantité ou la sorte particulière du savoir que la direction de la pensée [2]). Distinction essentielle. L'avoir aperçue fait tout le mérite de Socrate, qui fut persécuté par les autorités de son temps pour la même raison que les Scot Erigène et les Roger Bacon furent persécutés par les autorités du leur. Car je suis bien éloigné, en constatant l'attitude de l'Eglise romaine, de lui en faire un grief particulier, comme si elle en détenait l'exclusif monopole. Si elle attire toujours en première ligne l'attention, cela tient notamment à la souveraine puissance qu'elle posséda jusqu'à des siècles récents, cela tient aussi à la grandiose et inflexible persistance avec laquelle, jusqu'à ce jour, elle a maintenu le seul point de vue logique dont se puisse accommoder un système de croyances issu du judaïsme; mais nous rencontrons également hors du giron de l'Eglise le même esprit, conséquence inéluctable de toute religion historique et matérialiste. Martin Luther, par exemple, a proféré cette chose énorme : « La sagesse des Grecs, comparée à la sagesse des Juifs, est proprement bestiale; car en dehors de Dieu il ne peut y avoir de sagesse, non plus que d'intelligence et d'esprit d'aucune sorte. » Bestiales, les productions à jamais resplendissantes du génie hellénique, auprès de l'absolue ignorance et de la grossièreté culturelle d'un peuple qui n'a jamais produit quoi que ce soit dans aucune province de la création humaine ou du savoir humain ! Roger Bacon, tout au contraire, dans la première

[1]) Voir l'avant-dernier paragraphe du ch. VIII.

[2]) De là le mot si profond de Kant sur la signification de l'astronomie. « Voici sans doute, note-t-il, le plus important : l'astronomie nous a dévoilé l'abîme d'ignorance que jamais, sans ces connaissances, la raison humaine n'eût pu concevoir si grand, et qui suscite des réflexions propres à modifier considérablement la détermination du but ultime que comporte l'emploi de notre raison » (*Kritik der reinen Vernunft*, note se référant à la section intitulée : « De l'idéal transcendantal. »

partie de son *Opus majus*, indique pour cause principale de l'ignorance « l'orgueil d'un prétendu savoir » : ce qui est effectivement le point essentiel [1]). Le juriste et cardinal Nicolas de Cusa (qui s'illustra, je l'ai rappelé, en attaquant l'authenticité des fausses Décrétales dites d'Isidore, la donation de Constantin, etc.) soutint deux siècles plus tard la même thèse dans son ouvrage fameux *De docta ignorantia*, dont le livre premier institue pour base de toute connaissance ultérieure « la science du non-savoir ».

Dès l'instant que cette intuition eut tellement pénétré les esprits que des cardinaux même la pouvaient formuler sans tomber en disgrâce, la victoire du savoir était assurée. Néanmoins, pour comprendre l'histoire de nos découvertes et de nos sciences, gardons-nous de perdre jamais de vue le principe fondamental ainsi posé. Sans doute, les proportions relatives des forces en présence se sont modifiées, mais les points de vue sont demeurés les mêmes pour l'essentiel. Nous avons dû conquérir pas à pas notre savoir en luttant non seulement avec la nature, mais aussi contre les obstacles que soulevaient de toute part les puissances de l'omniscience totalement ignorante. Lorsqu'en 1874, dans un discours demeuré célèbre qu'il prononça devant la *British Association* à Belfast, Tyndall réclama la liberté absolue de l'enquête scientifique, l'Eglise anglicane tout entière fit éclater son indignation, et les Eglises des dissidents ne se montrèrent pas moins scandalisées. Cette harmonie sincère de la Science et de l'Eglise qui exista aux Indes paraît impossible chez nous, Germains. Entre un système de croyances emprunté au judaïsme, c'est-à-dire à base de chro-

[1]) L'ignorance, d'après lui, a quatre causes : la foi sans examen, la puissance de l'habitude, les illusions des sens, l'orgueilleuse démence d'une sagesse imaginaire. Il dit des thomistes et des franciscains, qui passaient pour les plus grands savants de son temps : « Jamais le monde n'a vu si grande apparence de savoir qu'aujourd'hui, tandis qu'en réalité jamais l'ignorance n'a été si grossière, l'erreur si profondément enracinée » (cité d'après Whewell : *History of the inductive sciences*, 3e éd., p. 378).

nique et à tendance absolutiste, et l'instinct d'examen et d'investigation qui est propre à la personnalité germanique, il n'est pas de parfait accord concevable. Que l'on nie cette incompatibilité pour des motifs intéressés, qu'on la dissimule par crainte qu'elle n'entraîne l'échec de projets à longue portée, ou que simplement on ne l'aperçoive pas, elle n'en est pas moins réelle et c'est là une des raisons profondes de la discordance par où se caractérise notre époque. De là vient aussi qu'il n'y a qu'une part ridiculement minime de notre grande œuvre de découverte qui ait pénétré dans le vif de la conscience populaire. Le peuple discerne bien quelques résultats de l'enquête scientifique — ceux qui sont susceptibles d'utilisation industrielle, les innovations pratiques. Mais que l'on s'éclaire à la bougie ou à l'électricité, c'est une chose en elle-même complètement indifférente; l'important n'est point PAR QUEL MOYEN l'on voit, mais QUI voit. Du jour seulement où nos méthodes pédagogiques se seront si radicalement modifiées que la formation de chaque individu ressemblera à une série de DÉCOUVERTES au lieu de s'opérer par l'infusion d'une sagesse toute faite, nous pourrons nous considérer comme effectivement affranchis du joug étranger dans ce domaine si capital du savoir, et nous pourrons espérer atteindre au plein développement de nos meilleures forces.

Si de ce bel avenir possible nous reportons nos yeux sur la pauvre réalité présente, l'impression du contraste prédispose à regarder plus en arrière encore avec une sympathie mieux avertie, elle nous rend capables d'estimer à leur juste mesure les difficultés sans nombre que sans cesse rencontra dans le passé l'œuvre entre toutes laborieuse de la découverte. Sans la passion de l'or et sans l'inimitable naïveté des Germains, jamais cette œuvre ne se fût accomplie. Mais les Germains tirèrent parti de tout, ils surent utiliser pour leurs fins jusqu'à la puérile cosmogonie de Moïse [1]). Ainsi, par

[1]) Ce qui s'est reproduit de nos jours avec le darwinisme.

exemple, les théologiens de l'Université de Salamanque s'arment de citations de la Bible et des Pères, dont ils ont réuni tout un arsenal, pour démontrer que l'idée d'une route occidentale sur l'Atlantique est insane et blasphématoire et pour obtenir que le gouvernement refuse à Colomb son appui [1]); mais Colomb ne s'en laisse pas conter; il est, lui-même, un homme très pieux et il a pris également pour base de ses calculs, plus encore que la carte de Toscanelli ou que les opinions de Sénèque, de Pline, etc., l'Ecriture sainte, savoir notamment un passage de l'Apocalypse d'Esdras où il est dit que l'eau couvre la septième partie de la terre [2]). Façon bien germanique, en vérité, de faire servir à quelque chose les apocalypses juives! Si les hommes s'étaient doutés alors que l'eau couvre les trois quarts de la surface du globe et non pas la septième partie, comme l'enseignait la source infaillible de tout savoir, jamais ils ne se seraient aventurés sur l'Océan. L'histoire ultérieure des découvertes géographiques nous présente bien d'autres exemples de confusions pieuses dont l'heureux à propos n'est pas moins remarquable. J'ai déjà mentionné [3]) cette donation de tous les pays de la terre situés à l'ouest des Açores, que fit aux Espagnols le pape comme souverain absolu du monde, et qui OBLIGEA positivement les Portugais à se chercher

[1]) Fiske : *Discovery of America*, ch. v.

[2]) C'est là naturellement une application de la division favorite en sept parties, sept étant un nombre sacré déduit des prétendues sept planètes. Cf. le deuxième livre d'*Esdras* dans les Apocryphes, VI. 42 et 52 (ou le quatrième livre de ce nom, si l'on considère comme premier et deuxième l'*Esdras* canonique et le livre de *Néhémie*, selon l'usage d'autrefois). C'est un fait bien digne de remarque que Colomb doit TOUS ses arguments en faveur d'une route occidentale des Indes, y compris sa connaissance de ce passage d'*Esdras*, au grand Roger Bacon! Nous avons ainsi la consolation de rendre à ce malheureux, traqué et persécuté par l'Eglise, une tardive justice, en reconnaissant qu'il exerça une influence décisive sur l'histoire des découvertes géographiques aussi bien qu'en mathématiques, en astronomie et en physique.

[3]) Ch. VIII, sous la rubrique : « La lutte par rapport à l'Etat ».

une voie orientale vers les Indes en contournant le cap de Bonne Espérance. Or il suivit de là que les Espagnols se trouvèrent le moins avantagés : car le pape avait donné aux Portugais tout le monde oriental, et les Portugais avaient rencontré sur leur route Madagascar, puis l'Inde, avec ses fabuleuses richesses en or, en pierres précieuses, en épices, etc., tandis que l'Amérique n'offrait pour l'instant que peu de chose; et alors les Espagnols ne connurent pas de repos jusqu'à ce que Magellan eût accompli son grand exploit et qu'il eût, lui aussi, gagné les Indes, mais par la voie de l'Ouest [1]).

L'unité de l'œuvre découverte

Je n'entrerai pas dans les détails. Il y aurait, certes! bien des points à développer, sur lesquels le lecteur chercherait en vain des lumières dans les livres d'histoire ou dans les encyclopédies; mais du moment que l'organisme vivant lui apparaît nettement en ses traits essentiels — l'aptitude particulière, les forces motrices, l'ambiance paralysante — c'en est assez pour mon but. Ce but n'est pas de raconter le passé, mais d'éclairer le présent. Pour y atteindre, il faut que j'appelle encore, avec une particulière insistance, l'attention du lecteur sur ce qui suit. Rien n'est plus défavorable à l'intelligence historique que l'habitude si générale d'étudier les découvertes géographiques séparément, comme une matière sans rapport avec le reste de l'œuvre de découverte; et l'on commet une erreur analogue touchant celles qui concernent l'espèce humaine — découvertes d'ethnographie, de linguistique, d'histoire des religions, etc. — quand on les range sous une rubrique spéciale ou qu'on les

[1]) On sait que Magellan lui-même ne dépassa pas l'archipel des Philippines, où il mourut; ce fut son lieutenant Sébastien del Cano qui ramena en Espagne les débris de l'expédition et qui acheva ce premier voyage de circumnavigation autour du globe, lequel avait duré trois ans et quatorze jours. Magellan aperçut la terre, il acquit la preuve palpable de la sphéricité du globe le 6 mars 1521, le même jour que Charles-Quint signait l'ordre de comparution citant Luther devant la diète de Worms.

incorpore à l'histoire et à la philologie. L'unité des sciences est de plus en plus reconnue; il convient de reconnaître aussi l'unité de l'œuvre de découverte, c'est-à-dire de cette sorte d'activité qui fournit les matériaux du savoir. Quelle que soit la nature de l'objet découvert et quel que soit l'auteur de la découverte, ce sont les mêmes facultés de notre être que nous apercevons à l'œuvre, la même ardeur à posséder, la même ténacité passionnée, le même abandon à la nature, le même art d'observation; c'est le même homme germanique dont Faust dit

> qu'à chaque pas il trouve et bonheur et tourment,
> lui! que ne satisfait jamais aucun moment.

Et chaque développement particulier, dans quelque domaine qu'il se marque, profite à tous les autres, si différente qu'en paraisse la nature. Ce fait s'atteste avec évidence quand on considère les progrès de la géographie. Par soif de possession, et en même temps par fanatisme religieux, les Etats de l'Europe s'étaient appliqués à l'œuvre de découverte géographique; mais le résultat principal pour l'esprit humain fut tout d'abord la démonstration de ce fait que la terre était ronde : découverte dont l'importance est simplement incommensurable. Sans doute, les Pythagoriciens avaient présumé la sphéricité de la terre, et des savants de tous les temps l'avaient maintes fois affirmée; mais le pas est énorme entre de telles suppositions théoriques et la preuve concrète, palpable, irréfutable. Par les bulles de donation de l'an 1493, dont je parlais tout à l'heure [1]), il est manifeste que l'Eglise ne croyait pas réellement à la forme sphéroïdale de la terre : car à l'ouest *(versus Occidentem)* de n'importe quel degré de longitude il y a la terre tout entière. J'ai déjà mentionné ailleurs que saint Augustin jugeait absurde et antiscrip-

[1]) Et dont j'ai parlé plus longuement ch. VIII, sous la rubrique : « La lutte par rapport à l'Etat ».

turaire d'admettre qu'il y eût des antipodes [1]). A la fin du XV^me^ siècle, la géographie qui faisait autorité pour les croyants était toujours encore celle du moine Cosmas Indicopleustes, lequel déclare blasphématoire la conception des savants grecs et se représente la terre comme « un carré long et plat », borné par quatre murailles qui se cintrent en voûte pour former le firmament; au faîte de cette voûte étoilée habitent Dieu et les anges [2]). Il ne nous coûte rien de sourire aujourd'hui de pareilles imaginations, mais elles étaient et elles sont une conséquence obligée de la doctrine de l'Eglise. Thomas d'Aquin, par exemple, nous met en garde expressément contre la tendance à concevoir l'enfer dans un sens uniquement spirituel; il nous avertit qu'au contraire les hommes y endurent des châtiments corporels *poenas corporeas*, et que les flammes de l'enfer sont *secundum litteram intelligenda*; à ces flammes qu'il nous faut « entendre littéralement », nous sommes obligés de supposer un lieu, lequel en effet existe « au-dessous de la terre » [3]). Une pla-

[1]) Voir dans l'Introduction particulière à la III^e^ section du présent ouvrage (« La lutte ») la rubrique « Anarchie », dernière note.

[2]) Cf. Fiske : *Discovery of America*, ch. III. La *Description de la terre*, de Cosmas, est perdue; mais sa *Topographie chrétienne de l'Univers* (qui date du VI^me^ siècle après J.-C.) a été publiée par le P. Monfaucon dans sa *Collection des Pères et écrivains grecs* (1706) et rééditée par Migne : *Patrologia graeca*, t. 88 (Paris, 1860).

[3]) *Compendium theologiae, cap.* CLXXIX. Encore que Thomas y paraisse moins insister, je ne doute pas qu'il ne crût également à une localisation déterminée du ciel. Konrad von Megenberg, qui mourut un siècle exactement après lui (1374), et qui, très pieux et très savant, fut chanoine titulaire à Ravensberg où il composa la toute première histoire naturelle publiée en langue allemande, dit en propres termes dans la partie astronomique de son ouvrage : « Le premier et le plus haut ciel (il y en a dix) est immobile et ne tourne pas. Il s'appelle en latin *Empyreum*, en allemand *Feuerhimmel* (« ciel de feu ») parce qu'il brille et flamboie d'un éclat surnaturellement vif. Dans ce ciel demeure Dieu avec ses élus » (*Das Buch der Natur* II,1). La nouvelle astronomie, s'appuyant sur la nouvelle géographie, anéantit donc carrément la « demeure de Dieu » dont l'existence avait été admise même par des

nète ronde, voguant dans l'espace, annihile la représentation sensible de l'enfer tout aussi radicalement et bien plus efficacement que la transcendantalité de l'espace selon la formule kantienne. Peut-être pas un des hardis navigateurs qui prirent part aux premiers voyages de découverte n'était-il fermement convaincu d'habiter une terre ronde; on sait que Magellan eut grand'peine à rassurer ses compagnons quand il traversa l'Océan Pacifique, car ils craignaient sans cesse d'arriver soudain au « bord » du monde et de tomber directement dans l'enfer sous-jacent. Puis, tout soudain, on tint la preuve concrète : les gens qui étaient partis vers l'Ouest revenaient de l'Est. Ainsi s'achevait — en attendant de nouveaux développements — l'œuvre commencée par Marco Polo (1254-1323) : car c'est lui qui, le premier, avait apporté la nouvelle certaine qu'à l'est de l'Asie s'étendait un Océan [1]).

---

savants et des penseurs, et du coup elle enleva aux imaginations physico-théologiques toute réalité de nature à agir sur les sens.

[1]) En consultant la carte ci-jointe, le lecteur se rendra compte aisément de l'œuvre de découverte géographique commencée au XIII^me^ siècle. On y a teinté de noir la partie du monde seule connue des Européens de la première moitié du XIII^me^ siècle, donc avant Marco Polo; tout ce que l'on y a laissé en blanc était, dans la pleine acception du terme, *terra incognita*. Le contraste ne laisse pas d'impressionner : il serait tout aussi frappant si l'on traçait un diagramme pour figurer aux yeux l'activité des Germains dans n'importe quel autre domaine de la découverte. — Dès l'instant, il est vrai, que l'on ferait entrer en ligne de compte des époques plus anciennes ou des peuples extraeuropéens, on serait obligé de modifier considérablement la partie teintée de noir : les Phéniciens, on le sait, avaient connu les îles du Cap Vert, mais elles étaient ensuite tombées dans l'oubli au point que tout le monde tenait pour des fables les anciens récits de voyages; les califes avaient entretenu des relations très actives avec Madagascar et connu même — du moins on le prétend — la voie maritime autour des Indes jusqu'en Chine; il y avait en Chine, au VII^me^ siècle, des évêques chrétiens (nestoriens) etc. On peut admettre qu'au XIII^me^ siècle quelques Européens isolés (à la cour pontificale ou dans certains comptoirs commerciaux) possédaient à ce sujet des renseignements plus ou moins confus; mais j'ai voulu montrer ce qui était alors connu positive-

Du coup l'astronomie rationnelle était devenue possible. La terre était ronde; donc elle planait dans l'espace. Mais si la terre vogue dans l'espace, pourquoi n'en serait-il pas de même du soleil, de la lune, des planètes ? Poser cette question, c'était remettre en honneur les géniales hypothèses des anciens Hellènes [1]). Avant Magellan les spéculations de ce genre (celles par exemple de Regiomontanus) n'avaient jamais pris fermement consistance; mais dès lors qu'aucun doute ne subsista plus touchant la forme de la terre, un Copernic surgit aussitôt, car la spéculation s'appuyait maintenant sur un terrain solide de faits certains. Et, de même, le souvenir aussitôt s'éveilla du télescope qu'avait conçu, sinon construit, Roger Bacon, et les découvertes sur notre planète se

ment et de source sûre, oculaire; en ce sens, j'ai inclus dans la partie noire plutôt trop de pays que trop peu. Les Européens de ce temps-là n'avaient par exemple aucune notion exacte sur les côtes de l'Inde; trois siècles plus tard (témoin la carte de Johann Ruysch) la représentation qu'ils s'en font est encore flottante et défectueuse; de l'intérieur de l'Asie ils ne connaissaient que les routes de caravanes jusqu'à Samarcande et jusqu'à l'Indus. Ce n'est que peu d'années avant Marco Polo que deux moines franciscains pénétrèrent dans l'empire mongol jusqu'à sa capitale, Karakorum, où ils séjournèrent à la cour du grand Khan et d'où ils rapportèrent les premières informations précises touchant la Chine (mais sans autre garantie que n'en comportent des ouï-dire). — Dans les *Jahresberichten der Geschichtswissenchaft* (XXII, 97), Helmolt remarque en manière de complément à cette note : « Dès 638 une loi impériale chinoise autorisa le travail missionnaire des nestoriens; une inscription de l'année 781 (décrite par Navarra : *China und die Chinesen*, 1901, p. 1089 et suiv.) mentionne le patriarche nestorien Chanan-Ischu et rapporte que depuis le commencement de la prédication chrétienne en Chine 70 missionnaires sont venus s'y établir; au sud du lac Balkach on a trouvé plus de 3000 pierres funéraires marquant des tombes de chrétiens nestoriens. » Voir aussi Baelz : *Die Ostasiaten*, 1901, p. 35 et suiv. Vers la fin du XIVe siècle, il y eut en Chine des Eglises chrétiennes par milliers.

[1]) Dès la dédicace (au pape Paul III) de son traité *De revolutionibus orbium coelestium libri* VI, Copernic cite ces opinions des anciens. Et quand plus tard l'immortel ouvrage fut mis à l'index, la doctrine de Copernic fut sommairement qualifiée *doctrina pythagorica* (Lange : *Geschichte des Materialismus*, 4e éd. I, 172).

continuèrent par des découvertes dans le ciel. A peine le mouvement de la terre eut-il été suggéré comme hypothèse vraisemblable, que l'on vit à l'œil nu graviter autour de Jupiter son cortège de lunes [1]). Et du fait que nos représentations cosmiques se transformèrent ainsi de fond en comble, la physique — l'histoire nous le montre — reçut une formidable impulsion. Il est vrai qu'elle se rattache à Archimède et que l'on doit reconnaître de ce chef un léger mérite à la Renaissance, mais Galilée observe en maint passage de ses écrits que l'oubli dédaigneux où étaient tombées la mathématique supérieure et la mécanique tenait au manque d'un OBJET VISIBLE requérant leur emploi, et l'essentiel est qu'une conception mécanique du monde ne se put proprement imposer aux hommes qu'après qu'ils eurent vu, de leurs yeux vu, la structure mécanique du cosmos. C'est dès lors seulement que l'on s'enquit avec soin des lois régissant la chute, ce qui conduisit à une nouvelle analyse de la notion de pesanteur ainsi qu'à une nouvelle et plus juste détermination des propriétés générales de la matière; et le moteur, si j'ose dire, de toutes ces études, la force inspiratrice qui les déclancha, ce fut l'imagination puissamment secouée par le spectacle des astres planant dans l'espace. J'ai déjà noté ailleurs la haute signification que prend pour l'imagination ainsi tenue en éveil (et du même coup pour l'art) une série continue de découvertes [2]) : nous voyons ici le principe à l'œuvre.

On voit comment chaque chose a procédé de l'autre, et que ce sont bien réellement les voyages de découverte qui ont donné à tant de découvertes scientifiques le premier branle. Mais les vibrations parties de ce centre d'ébranlement se sont transmises bien plus loin encore, elles ont atteint les plus profondes retraites de la pensée philosophi-

[1]) Le mouvement de ces satellites est si facile à observer que Galilée le remarque tout de suite; il en fait mention dans sa lettre du 30 janvier 1610.

[2]) Ch. IV, à la fin de la première rubrique (« Confusion scientifique »).

que et religieuse. Car des faits nombreux furent alors découverts, qui contredisaient directement et l'évidence apparente et les doctrines du sacro-saint Aristote. La nature produit toujours sur l'homme l'impression de l'inattendu; il ne possède pas d'organe qui lui permette de deviner ce qu'il n'a point encore observé, soit une forme, soit une loi : deviner lui est interdit. Toute découverte est une révélation. Eh bien, ces nouvelles révélations — ces réponses arrachées aux sphynx muets touchant des énigmes qu'enveloppait jusqu'alors un voile de ténèbres sacrées — suscitèrent en des têtes géniales un essor intellectuel aussi fécond que soudain : soit, avec le pressentiment des découvertes futures, la capacité de poser les bases d'une conception du monde entièrement nouvelle, c'est-à-dire ni grecque ni juive, mais germanique. Léonard de Vinci — ce précurseur de toute science véritable — déclare : *la terra è una stella;* ailleurs il ajoute : *la terra non è nel mezzo del mondo.* Et avec une puissance d'intuition vraiment confondante, il prononce cette parole à jamais mémorable : « Toute vie est mouvement » [1]). Cent ans plus tard, Giordano Bruno voyait déjà, visionnaire enthousiaste, notre système solaire tout entier graviter dans l'espace infini, et la terre, avec sa charge d'hommes et son poids de destinées humaines, telle seulement qu'un atome

[1]) Du moins est-ce sous cette forme qu'on la cite le plus souvent. La seule expression que je connaisse de la même pensée d'après les textes originaux diffère légèrement : *Il moto è causa d'ogni vita,* « le mouvement est cause de toute vie », lit-on dans le manuscrit de la famille Trivulzio (*Il codice di L. d. V. nella Biblioteca del principe Trivulzio in Milano*), fol. 36 *verso.* Marie Herzfeld, dans son ouvrage : *Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet* (Diederichs 1904), y ajoute cet autre propos emprunté au *Codex atlanticus* de la Bibliothèque ambrosienne (fol. 83 *verso*) : *actio et passio fundatur in motu.* Les deux citations qui précèdent celle-ci dans mon texte figurent dans le ms. F de la collection que possède la bibliothèque de l'Institut de France et qu'a publiée en six volumes Charles Ravaisson (Paris 1881-1891); voir fol. 56 *recto* et fol. 41 *verso.* Les trois citations se trouvent aussi dans J. P. Richter : *Scritti letterari di Lionardo da Vinci* (Londres 1883) sous les numéros 865, 858 et 1139.

parmi d'innombrables atomes. Pour le coup, on était bien loin de la cosmogonie mosaïque et du dieu qui avait élu le petit peuple des Juifs afin d'en être honoré; bien loin aussi, presque aussi loin, d'Aristote et de sa téléologie tout ensemble pédante et puérile. Le devoir s'imposait de travailler à construire une conception du monde entièrement nouvelle, s'ajustant à l'horizon élargi de la mentalité germanique, s'accordant aux besoins et aux tendances du génie germanique. C'est Descartes — né avant que ne mourût Bruno — qui remplit sous ce rapport le rôle décisif dans l'histoire universelle des idées. Car, ainsi exactement que l'avaient fait les hardis navigateurs, ses devanciers, il préconisa le doute méthodique à l'égard de toute affirmation non contrôlée et il proclama la nécessité de scruter sans crainte l'inconnu. J'y reviendrai dans quelques pages.

Voilà autant de résultats des découvertes géographiques; je ne prétends pas, naturellement, qu'il y ait ici un rapport direct de cause à effet; je veux dire que ces « résultats » n'ont été possibles qu'en vertu de certaines conjonctures déterminées. Si nous avions possédé la liberté, notre œuvre de découverte aurait suivi sans doute une autre voie de développement historique, ainsi qu'il appert assez clairement de l'exemple de Roger Bacon. Mais *natura sese adjuvat* : tous les chemins nous étaient fermés hormis celui des découvertes géographiques; celui-ci restait ouvert parce que toutes les Églises trouvent plaisir à l'odeur de l'or et parce qu'un Colomb même rêvait d'équiper, avec les trésors espérés, une armée pour combattre les Turcs; ce sont donc ces découvertes-là qui devinrent le point de départ de toutes les autres, et, en même temps, le fondement d'une émancipation intellectuelle progressive, qui est bien loin encore — il s'en faut ! — d'atteindre son terme.

On marquerait aisément l'influence de la découverte du monde sur toutes les sortes d'activité : sur l'industrie et le commerce, mais par là aussi sur la configuration économique de l'Europe; sur l'agriculture par l'introduction de plantes

comestibles nouvelles (par exemple la pomme de terre), sur la médecine (que l'on pense à la quinine !), sur la politique, etc. J'abandonne ce sujet aux réflexions du lecteur, et j'appelle seulement son attention sur le fait que, dans tous ces domaines, l'influence en question va croissant à mesure que nous nous rapprochons du dix-neuvième siècle; chaque jour qui passe, notre vie devient plus caractéristiquement « planétaire » en opposition à l'ancienne vie « européenne ».

L'idéalisme

Mais il est une vaste province de l'esprit dans laquelle s'exerce d'une façon plus profonde, quoique moins généralement aperçue, l'influence des découvertes, celle précisément où leurs conséquences inévitables ont mis le plus de temps à se faire sentir, où elles n'ont commencé à se définir nettement qu'au dix-neuvième siècle — je veux dire : la RELIGION. Par la découverte, d'abord, de la forme sphéroïdale de la terre, puis de sa position dans le cosmos, et aussi des lois du mouvement, de la structure chimique des corps, etc., etc., une interprétation toute mécanique de la nature s'est imposée à l'esprit comme inéluctable et comme seule vraie. Quand je dis « seule vraie », j'entends qu'elle est telle pour nous, Germains; des hommes d'autre sorte peuvent penser d'autre façon — ils l'ont fait dans le passé, ils le feront dans l'avenir. Même parmi nous, une réaction se marque de temps en temps contre la prédominance trop exclusive d'une interprétation purement mécanique de la nature; mais il ne faudrait pas que ces courants de réaction passagère nous fissent illusion; nous reviendrons toujours de toute nécessité au mécanisme et, tant que dominera le Germain, il imposera cette conception qui lui est propre aux Non-Germains. Je ne parle pas de théories, sujet qui doit nous occuper ailleurs; mais de quelque théorie qu'il s'agisse, cette théorie sera désormais forcément « mécanique » parce qu'ainsi l'exige impérieusement la pensée germanique, parce que c'est pour elle le seul moyen d'entretenir un échange fécond entre le monde extérieur et le monde intérieur. Voilà qui est certain, d'une certitude si absolue que je ne puis me

résoudre à considérer l'interprétation par le mécanisme comme une théorie et à l'inclure sous la rubrique « Science » où nous traiterons des théories, mais qu'au contraire je crois devoir l'envisager comme une « découverte », comme un fait acquis. Il appartient au philosophe d'examiner si ce point de vue se justifie; pour l'homme ordinaire, la triomphale carrière de nos découvertes les plus palpables fournit un argument suffisant : car la conception mécanique rigoureusement maintenue a été, du premier jour jusqu'au jour où j'écris, le fil d'Ariane qui nous a guidés dans le labyrinthe des erreurs et qui nous a préservés de nous égarer dans les chemins de traverse. « Nous appartenons à la race qui des ténèbres s'efforce vers la lumière », ai-je écrit en épigraphe de ce livre : ce qui, dans le monde de l'expérience empirique, nous a conduits et nous conduit encore « des ténèbres vers la lumière », c'a été et c'est toujours cette inspiration de nous attacher inflexiblement au mécanisme. Par là — et par là uniquement — nous avons acquis une quantité de connaissances et une souveraineté sur la nature, dont aucune autre race d'hommes ne disposa jamais [1]). Or cette victoire du mécanisme implique nécessairement la ruine complète de toute religion MATÉRIALISTE. Résultat inattendu, mais indiscutable. La chronique juive du monde pouvait avoir un sens pour Cosmas Indicopleustes, elle n'en a pas pour nous : par rapport à l'univers tel que nous le connaissons aujourd'hui, elle est simplement absurde. Et par rapport au mécanisme, toute cette magie est pareille-

[1]) Comme il faut toujours, et en toutes matières, redouter les malentendus à une époque philosophiquement aussi grossière que la nôtre, j'ajoute, en me servant des termes de Kant, que si, d'une part, « on ne peut constituer proprement aucune connaissance de la nature sans faire du mécanisme la base de l'enquête », cela ne s'applique pourtant qu'à l'empirisme et cela n'empêche nullement que, d'autre part, « on ne soit en quête et en méditation d'un principe qui diffère totalement de l'explication de la nature par le mécanisme » (*Kritik der Urteilskraft*, § 70).

ment insoutenable, qui, empruntée à l'Orient, constitue sous une forme à peine voilée une partie intégrante si essentielle du soi-disant credo chrétien [1]). Le mécanisme dans la conception du monde et le matérialisme dans la religion sont à jamais inconciliables. Celui qui interprète mécaniquement la nature empirique perçue par les sens, celui-là a une religion idéaliste ou il n'en a pas du tout; mais s'il en a une autre, quelle qu'elle soit, il se ment à lui-même consciemment ou inconsciemment. Le Juif ne concevait aucune espèce de mécanisme : depuis la création *ex nihilo* jusqu'à l'avenir messianique rêvé, il n'apercevait que l'arbitraire vaquant librement à l'exercice d'une toute-puissance absolue [2]). Aussi n'a-t-il jamais découvert quoi que ce soit; une seule chose lui est nécessaire : le Créateur; il ne lui faut pas davantage pour tout expliquer. Les notions mystico-magiques, sur lesquelles se fondent en dernière analyse tous nos sacrements ecclésiastiques, marquent un degré encore inférieur de matérialisme : car elles se ramènent en somme à l'idée d'une transmutation de substance et n'impliquent ni plus ni moins qu'une ALCHIMIE PSYCHIQUE. Au contraire, le mécanisme conséquent, tel que nous, Germains, l'avons créé, tel que nous n'y saurions plus jamais échapper, comporte uniquement une religion purement idéale, c'est-à-dire transcendante, comme l'avait enseignée Jésus-Christ : « le royaume de Dieu est au dedans de vous » [3]). Ce n'est pas une chronique, c'est une expérience — expérience interne et immédiate — qui peut avoir pour nous qualité de religion.

Sur ce point aussi je reviendrai plus loin. J'ajouterai seulement, par anticipation, qu'à mon sens la signification universelle d'IMMANUEL KANT réside dans sa géniale intuition de ce rapport entre le mécanisme, qu'il pousse à ses

[1]) Se reporter à la dernière partie de la rubrique : « Rome », ch. VII.

[2]) Voir ch. III, sous la rubrique : « La volonté chez les Sémites ».

[3]) Voir, par exemple, ch. III sous la rubrique : « Le Christ », ch. VII à la fin de la section intitulée : « La lutte par rapport à la mythologie », etc.

dernières conséquences comme explication du monde, et le pur idéalisme, qu'il propose comme législateur unique pour l'homme intérieur [1]).

Combien de siècles affecterons-nous encore mensongèrement de croire à des absurdités comme à autant de vérités révélées ? Je ne sais. Mais j'espère que cela ne durera

[1]) A l'intention des lecteurs qui ont une culture philosophique, j'indiquerai qu'il ne m'a pas échappé que Kant distingue (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* II) une philosophie dynamique de la nature par opposition à une philosophie MÉCANIQUE de la nature, mais il s'agit, dans cette distinction, de nuances impossibles à marquer dans un ouvrage comme celui-ci ; Kant ne désigne au reste, par le mot « dynamique », qu'une modalité particulière de l'interprétation rigoureusement « mécanique » — au sens usuel — de la nature. — Je veux par la même occasion prévenir un malentendu de la part du lecteur qui me supposerait inféodé de toutes façons au système de Kant. Pour suivre tous les détours scolastiques de ce système je ne possède même pas la compétence requise, et je ne saurais sans présomption prétendre que j'appartiens à telle ou telle école. Par contre, je crois apercevoir clairement l'immortelle personnalité, démêler le puissant instinct qui s'exprime en elle et discerner sa tendance. Avoir « raison », ou avoir « tort », ce n'est pas l'essentiel, sauf aux yeux des pourfendeurs de moulins à vent, que je laisse juges des petits côtés de la question. L'essentiel, pour moi, c'est d'abord la portée en quelque sorte « dynamique » de l'esprit, ensuite son individualité propre : et de ce point de vue Kant m'apparaît si puissant que je ne lui vois que peu de pairs dans l'histoire universelle, et si spécifiquement germanique (même au sens restreint du mot) qu'il en acquiert une signification typique. La technique philosophique est ici l'élément accessoire, conditionné, fortuit, éphémère ; ce qui, en revanche, est décisif, non conditionné, impérissable, c'est la force sous jacente et inspiratrice, « non la chose dite, mais le diseur de la chose dite » ainsi que s'expriment les Oupanichads. — Sur Kant comme « DÉCOUVREUR » je renvoie le lecteur à l'*Histoire du matérialisme* de Lange (p. 383 de l'éd. allemande de 1881), où l'auteur établit avec une admirable sagacité qu'il ne s'agissait ni ne pouvait s'agir pour Kant de PROUVER ses thèses fondamentales, mais de les DÉCOUVRIR. Kant est un observateur comparable à un Galilée ou à un Harvey ; il part toujours de faits et « sa méthode n'est en réalité pas autre chose que la méthode d'induction. » C'est pour ne s'en être pas rendu compte que l'on a débité tant de sottises à son sujet. Le lecteur voit, du moins, que j'ai des justifications même de pure forme pour terminer sur le nom de Kant notre étude sommaire de la « découverte ».

plus bien longtemps. Car le besoin religieux qui gonfle notre poitrine est trop impérieux pour ne pas rompre quelque jour ses digues et jeter bas le sombre édifice vermoulu : alors nous pénétrerons dans l'édifice nouveau, clair, resplendissant, qui dès longtemps nous attendait, tout prêt à nous recevoir. Et ce sera le couronnement de l'œuvre germanique de découverte !

2. Science.

(De Roger Bacon à Lavoisier).

Nos méthodes scientifiques

J'ai souligné la différence entre la science et cette matière brute du savoir que livre la découverte [1]); j'ai distingué aussi entre science et philosophie. De ce que l'on ne peut jamais tracer les frontières sans quelque arbitraire il ne suit pas que le principe de la démarcation ne soit juste : et ce sont précisément nos sciences germaniques — les nouvelles méthodes scientifiques propres à notre race — qui nous ont confirmé sa justesse. Leibniz s'est plu à reprendre la loi de continuité, qu'il a poussée aux dernières conséquences; on peut en vérité, dans la pratique, se passer de le preuve métaphysique, car l'expérience aussi nous montre de toutes parts la transition graduelle [2]). Mais pour construire la science nous sommes FORCÉS de dissocier, et la bonne dissociation

[1]) Voir les considérations qui suivent le tableau des « éléments de la vie sociale » au début de la 2e partie (« coup d'œil historique ») du présent chapitre.

[2]) Je fais abstraction, dans l'instant, de ce qui est mathématique pure : car, en ce domaine, ce fut un véritable exploit intellectuel, et des plus féconds, que celui qui consista à transformer le concept du continu et à « le dissocier de la grandeur géométrique pour en faire une quantité calculable » (Gerhardt : *Geschichte der Mathematik in Deutschland*, 1877, p. 144). Même ici, d'ailleurs, on peut soutenir que, si « la notion du continu mathématique a été créée de toutes pièces par l'esprit », néanmoins c'est « l'expérience qui lui en a fourni l'occasion » (Poincaré *La Science et l'Hypothèse*, 1909, p. 35 et suiv.).

est celle qui s'atteste PRATIQUE. Sans nul doute, la nature ne connaît pas ces départements que nous établissons, mais qu'importe ? la nature ne connaît pas non plus la science. Disjoindre les matériaux fournis par la nature, puis les joindre à nouveau selon tel ou tel mode de groupement humainement intelligible, voilà en somme de quoi est faite la science :

> Pour te débrouiller dans l'infini,
> sépare d'abord, puis réunis.

J'invoquais au début de cette section l'exemple de Bichat. Si sa division des tissus avait été, comme DIVISION, donnée par la nature, on l'aurait constatée longtemps avant lui; or elle l'était si peu qu'on l'a grandement modifiée depuis. Entre les diverses sortes de tissus qu'il distinguait sont apparues partout, dans la réalité, des transitions, les unes sautant aux yeux, les autres révélées par une observation plus exacte; et la réflexion a collaboré avec l'observation pour déterminer, par une série de tâtonnements, le point précis où s'accorderaient en un harmonieux équilibre les besoins de l'esprit humain et le respect dû aux faits de la nature. Ce point se laisse déterminer — non du premier coup, mais par la pratique; car la science est guidée dans le choix de ses méthodes par une double considération : il lui faut emmagasiner les connaissances acquises, il lui faut encore gérer ce capital de façon qu'il produise intérêts sous la forme d'un savoir nouveau. C'est à cette aune qu'il convient de mesurer l'œuvre d'un Bichat : car, ici comme ailleurs, le génie n'invente rien, il ne crée pas *ex nihilo*, mais il donne une forme à ce qui est. De même qu'Homère configura les poèmes populaires, de même Bichat configura l'anatomie; et ce qui n'a pas encore été configuré attend de l'être, témoin l'histoire [1]).

[1]) Voir au ch. I la section intitulée : « Le génie configurateur ». Le rôle de ce génie-là en science est nettement indiqué par la nature même du mot allemand *Wissenschaft*, lequel se compose de *Wissen* = « savoir » et du suffixe *schaft* signifiant « ordonner, configurer » (tel l'anglais

Encore que purement méthodologiques et visant seulement à justifier ma propre façon de procéder, ces remarques nous font pénétrer, on le voit, au cœur de notre objet; je crois même que nous avons déjà, sans nous en apercevoir, touché le point essentiel et central de la question.

Les Grecs, ai-je dit, nous sont peut-être supérieurs comme théoriciens, mais comme observateurs notre supériorité sur eux est certaine. Eh bien, bâtir des théories, édifier des systèmes, c'est en cela que consiste l'œuvre de configuration scientifique. Ne pas configurer — parce qu'inaptes à ces constructions théoriques et systématiques — nous expose à ne retenir qu'un minimum de connaissances : le savoir s'écoule à travers notre cerveau comme à travers un crible; mais configurer ne va pas non plus sans inconvénient, ainsi qu'il appert de l'exemple de Bichat : car la configuration est une entreprise essentiellement humaine, c'est-à-dire, par rapport à la nature dont elle exprime des aspects, unilatérale et insuffisamment objective. Ce sont précisément les sciences naturelles [1]) qui nous démontrent l'inanité du plat anthropomorphisme où se complaisent tous les Hegel de ce monde. Il n'est pas vrai que l'esprit humain soit adéquat aux phénomènes : les sciences prouvent le contraire; et chacun le sait, qui a formé son esprit à l'école de l'observation. L'intuition même, bien plus profonde, d'un Paracelse — quand il nomme la nature qui nous entoure « l'homme extérieur » — apparaît scientifiquement, malgré sa séduction philosophique, de nulle ou de faible conséquence : car s'agissant de faits empiriques mon cœur le plus « intérieur » est un muscle et ma pensée est la fonction d'une masse grise et blanche enfermée dans une boîte crânienne — toutes choses aussi « extérieures » par

shape); *Wissenschaft* a donc littéralement ce sens : « configuration du savoir ».

[1]) Et TOUTE vraie science est science naturelle, je l'ai marqué dès mes premiers commentaires sur le tableau des « éléments de la vie sociale », que nous étudions maintenant de plus près.

rapport à la vie de ma personnalité intérieure que n'importe lequel de ces astres dont la lumière met deux millions d'années, suivant les calculs de Herschel, pour parvenir à mon œil. Si donc la nature est peut-être réellement dans un certain sens (le sens de Paracelse et aussi de Goethe) un « homme extérieur », cela ne contribue en rien, sous le rapport scientifique, à l'approcher de moi et de mon intelligence spécifiquement, limitativement humaine, car l'homme aussi est un objet « extérieur » :

> Rien n'est en dedans, rien n'est en dehors,
> car ce qui est dedans est dehors.

Une théorie ou un système scientifique n'est donc jamais qu'un ajustement, qu'une adaptation; c'est une traduction aussi fidèle qu'on l'a pu faire, mais où subsiste toujours quelque inexactitude ; c'est une transposition dans le mode humain, qui revêt de ses nuances la réalité interprétée. Le Grec ne s'en doutait nullement. Configurateur hors de pair, il exigeait dans la science aussi une perfection de forme sans lacune, l'harmonie architecturale de tous les éléments; et à prétendre accorder la nature avec l'homme, il se ferma la porte par où l'homme accède à la connaissance de la nature. Il n'y a pas de vraie observation possible, du moment que l'homme pose des conditions — des conditions humaines et rien qu'humaines : puisse l'exemple du grand Aristote nous mettre en garde contre une telle erreur ! Mais je ne sais rien de plus convaincant à cet égard que la considération des mathématiques et j'y invite le lecteur, assuré qu'il apercevra aussitôt ce qui a gêné l'Hellène et ce qui a favorisé le Germain. Le mérite des Grecs en géométrie est connu de chacun : comment se fait-il qu'une carrière mathématique qui débuta si triomphalement ait été ensuite arrêtée net par un obstacle insurmontable ? Hoefer nous rend attentifs à la nature de cet obstacle en marquant que le géomètre grec n'a jamais toléré d'à peu près : il visait dans ses démonstrations à une « rigueur extrême » et répugnait absolument à faire

usage d'approximations; tout son être se fût révolté contre l'idée que l'on pût tenir pour égales entre elles deux quantités différant « infiniment » peu l'une de l'autre [1]). Sans doute Archimède, quand il s'enquiert des propriétés du cercle, se heurte nécessairement à des résultats non susceptibles d'expression exacte, mais il dit alors simplement : plus grand que ceci, plus petit que cela; et il ne dit rien du tout des racines irrationnelles qu'il a dû extraire pour arriver à sa solution. Au contraire, toute notre mathématique moderne, en ses vertigineuses conquêtes, se fonde sur des calculs dans lesquels on opère avec des quantités « infiniment approchées », avec des A PEU PRÈS. Par le « calcul infinitésimal » elle a, oserais-je dire, abattu cette vaste et impénétrable forêt des nombres irrationnels qui s'opposaient à chacun de nos pas [2]) ; car c'est à ces nombres qu'appartiennent la grande majorité des racines et aussi des « fonctions » qui se présentent

---

[1]) *Histoire des mathématiques*, 4e éd., p. 206. On trouve au même endroit un exemple topique de la préférence qu'accordaient les Grecs à la démonstration par voie de « réduction à l'absurde » (qui n'est qu'indirectement convaincante parce que purement logique) sur la démonstration évidente et strictement mathématique qui statue l'égalité de deux quantités « infiniment » approchées (tels deux polygones ne différant l'un de l'autre que d'une quantité moindre que toute quantité donnée).

[2]) On appelle nombres irrationnels des nombres que l'on ne saurait calculer avec une entière exactitude : ainsi, arithmétiquement parlant, ceux qui « peuvent être conçus comme des nombres décimaux admettant une infinité de chiffres décimaux » (Tannery). Ils interviennent sans cesse dans les opérations les plus courantes : telles sont la plupart des racines carrées, tels le rapport de la diagonale du carré à son côté, le rapport du diamètre du cercle à sa circonférence, etc. De ce dernier — le π des mathématiciens — on a déjà poussé le calcul jusqu'à la 200e décimale; on le continuerait jusqu'à la 2 000 000e que l'on n'aurait encore qu'une approximation, et ainsi à jamais. Ce simple exemple, connu de tous, nous atteste d'une manière presque palpable l'organique insuffisance de l'esprit humain, son incapacité à fournir l'expression de rapports même très simples. (Touchant la contribution des Indo-Aryens à l'étude des nombres irrationnels, voir p. 554).

dans les mesures des angles et des courbes. Sans l'introduction des valeurs approximatives, notre astronomie, notre géodésie, notre physique, notre mécanique seraient entièrement impossibles, de même qu'une part considérable de notre industrie. Et comment a-t-on accompli cette révolution ? En tranchant hardiment un nœud qui n'existe que dans le cerveau humain. Le dénouer était hors de question. Ici précisément, dans ce domaine de la mathématique où tout semblait si transparent, si exempt de contradictions, l'homme était très vite parvenu à la limite que lui assignait sa norme mentale; il constatait que la nature n'a point égard à ce qui est ou n'est pas humainement pensable, et que l'appareil intellectuel de cet orgueilleux *homo sapiens* ne réussit point à concevoir ou à exprimer les choses même les plus simples — le rapport des grandeurs entre elles. Mais qu'importait cela ? La passion du Germain, nous l'avons vu, tendait bien davantage à la possession qu'à la configuration purement formelle; son observation sagace de la nature, sa faculté de réceptivité extrêmement développée le convainquirent bientôt que l'absence de toute lacune formelle dans l'image que se construisait notre esprit n'était aucunement la condition *sine qua non* de la possession, savoir, en ce cas, de la compréhension la plus grande possible. Chez l'Hellène, c'est le respect de l'homme pour lui-même, pour sa nature humaine, qui était déterminant et normatif; nourrir des pensées dont la matière ne fût pas pensable en toutes ses parties lui paraissait un crime de lèse-humanité; le Germain, lui, éprouvait avec une intensité incomparablement plus vive le respect de la nature (par opposition à l'homme) et en outre il ne craignit jamais de conclure, comme Faust, des pactes avec le diable. En l'espèce il se tira d'affaire par l'invention des GRANDEURS IMAGINAIRES, c'est-à-dire des nombres absolument impensables, dont le type est $x = \sqrt{-1}$. On les définit volontiers, dans les manuels, « des grandeurs qui n'existent que dans l'imagination »; il serait peut-être plus juste de dire qu'elles existent partout ailleurs

que dans l'imagination, car l'homme est incapable de se représenter à leur propos quoi que ce soit. Grâce à cette géniale invention des Goths et des Lombards de l'Italie la plus septentrionale [1]), le calcul acquit une élasticité dont on ne l'avait pas cru capable : et ce qui était absolument impensable servit désormais à déterminer les rapports de faits concrets avec une rigueur que l'on n'aurait jamais obtenue sans cela. Puis un nouveau progrès compléta bientôt les précédents : étant donné le cas d'une grandeur qui s'approche « infiniment » d'une autre sans toutefois l'atteindre, le mathématicien y pourvut en jetant de sa propre autorité un pont entre les deux, et sur ce pont il passa de l'empire de l'impossible dans l'empire du possible. Ainsi, par exemple, les problèmes insolubles du cercle furent résolus du moment qu'on s'avisa de le considérer comme un polygone d'un nombre « infini » de côtés, ceux-ci par suite « infiniment » petits. Pascal avait déjà parlé de quantités qui sont « plus petites qu'aucune quantité donnée » et il les avait désignées par le terme de « quantités négligeables » [2]) ; mais Newton et Leibniz allèrent beaucoup plus loin en développant systématiquement le calcul qui opère avec ces séries infinies, le calcul dit infinitésimal. Ce que l'on y gagna est proprement incommensurable : du coup la mathématique pétrifiée s'éveillait à la vie — en état désormais de sou-

[1]) Niccolo, surnommé Tartaglia (le Bègue), de Brescia, et Cardan, de Milan, tous deux dans la première moitié du XVI^me^ siècle. Mais pas plus dans ce cas que dans celui du calcul infinitésimal, de la méthode des fluxions, etc., on ne peut indiquer avec précision des inventeurs, car la nécessité de résoudre les problèmes astronomiques et physiques posés par les découvertes géographiques induisit à des pensées semblables les hommes les plus divers.

[2]) Pour caractériser ce génie audacieux, Sainte-Beuve, recourant au vocabulaire d'Augustin Thierry, compare la famille Pascal à « une seconde invasion franke. » En Pascal, l'esprit purement germanique se dresse une fois encore contre le chaos ethnique dont les flots submergent la France et contre le principal organe de ce chaos : l'Ordre des Jésuites.

mettre à son exacte analyse non seulement la forme au repos, mais encore le mouvement; de plus, les nombres irrationnels étaient pour ainsi dire éliminés du monde, puisqu'on pouvait, cas échéant, tourner cet impénétrable. Mais surtout, voilà que s'incorporait à la mathématique, tel un élixir tonifiant qui allait la rendre capable d'exploits sans précédent, un concept ressortissant jusqu'alors à la seule philosophie : LE CONCEPT DE L'INFINI. De même qu'il peut advenir que deux grandeurs s'approchent l'une de l'autre « infiniment », il peut advenir aussi que l'une croisse ou diminue « infiniment », tandis que l'autre demeure invariable : l'infiniment grand [1]) et l'infiniment petit — deux choses qu'il est absolument impossible de se représenter — sont donc devenus à leur tour des éléments constitutifs, et souples, et maniables, de nos calculs : nous ne saurions les penser, mais nous savons les employer, et de cet emploi que nous en faisons procèdent des résultats concrets, éminemment pratiques. Notre connaissance de la nature, notre façon non pas même de résoudre mais simplement d'aborder les problèmes qu'elle suscite, repose en grande partie sur cet acte audacieux de souveraineté intellectuelle. « Il n'est, dit Carnot, aucune découverte qui ait produit dans les sciences mathématiques une révolution aussi heureuse et aussi prompte que celle de l'analyse infinitésimale; aucune n'a fourni des moyens plus simples ni plus efficaces pour pénétrer dans la connaissance des lois de la nature » [2]). Les anciens

[1]) En mathématique l'infiniment grand est présenté comme l'unité divisée par un nombre « infiniment petit ». Sur cette conception Berkeley remarque : *It is shoking to good sense*; mais si elle offense le bon sens, elle n'en rend pas moins de précieux services, et c'est tout ce que l'on attend d'elle.

[2]) *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, 4e éd. 1860. Cette brochure du célèbre mathématicien est d'une si cristalline limpidité qu'on trouverait difficilement rien qui la vaille pour s'initier à un objet qui ne laisse pas d'être compliqué en vertu de sa nature contradictoire. Comme le dit Carnot, parlant de l'infini tel que l'entend l'analyse infinitésimale, « plusieurs géomètres en ont fait le plus heu-

tenaient — *non entis nulla sunt praedicata* — qu'il n'y a rien à dire des choses qui n'existent pas : mais rien n'empêche de supposer que ce qui n'existe pas dans notre tête existe EN DEHORS d'elle; ou bien, à l'inverse, il se peut fort bien que des choses qui n'ont indubitablement d'existence que dans la seule cervelle humaine, et dont nous reconnaissons nous-mêmes l'« impossibilité » flagrante, nous rendent néanmoins d'excellents services comme OUTILS, pour nous frayer une voie détournée vers une connaissance non directement accessible à l'homme.

Le caractère du présent ouvrage ne s'accommoderait pas d'une digression plus prolongée sur les mathématiques, mais je me réjouis que l'occasion m'ait été offerte de mentionner dès le début, dans la section concernant la science, cet organe capital de tout savoir systématique. Nous avons vu que Léonard, déjà, proclamait le mouvement cause de toute vie; bientôt vint Descartes, qui conçut la matière même comme mouvement — autant de progrès de cette interprétation mécanique des faits empiriques, que j'ai soulignée en considérant l'œuvre germanique de découverte. Mais la mécanique est un océan qui requiert pour navigateurs des mathématiciens. Une science ne nous paraît exacte que dans la mesure où elle se peut ramener à des principes mathématiques, parce que c'est dans cette mesure seulement qu'elle s'atteste rigoureusement mécanique et, dès lors, « naviga-

---

reux usage, qui n'en avaient peut-être point approfondi la notion. » Du moment que l'analyse fournit des éléments « qui échappent aux sens et à l'imagination », des êtres singuliers « qui semblent par leurs propriétés équivoques tenir le milieu entre l'existence et le néant », comment leur conception même ne demeurerait-elle pas imparfaite ? « Heureusement cette difficulté n'a pas nui au progrès de la découverte; il est certaines idées primitives qui laissent toujours quelque nuage dans l'esprit, mais dont les premières conséquences une fois tirées ouvrent un champ vaste et facile à parcourir. » En recommandant au lecteur l'opuscule de Carnot, on ne saurait trop exprimer le regret qu'il n'ait pas été réédité depuis un demi-siècle, ce qui rend assez malaisé de se le procurer.

ble ». *Nissuna humana investigatione si po dimandare vera scientia s'essa non passa per le mattematiche dimostrationi*, « aucune recherche ne mérite le nom de science, si elle ne passe par la démonstration mathématique », déclare Léonard [1]); et de cette parole du génial voyant italien, qui retentit au seuil du seizième siècle, voici, au seuil du dix-neuvième, l'écho dans la pensée du génial sage allemand : « J'affirme qu'en chaque doctrine particulière de la nature on ne trouvera de science PROPREMENT DITE qu'autant que l'on y trouvera de mathématiques » [2]).

Mais je poursuivais par ces déductions un but plus général; il s'agissait, je l'ai dit, d'indiquer l'originalité propre non seulement à notre mathématique, mais à notre méthode scientifique en son essence et sous toutes ses applications. Si je me suis fait entendre du lecteur, il tirera sans effort la morale de ce qui précède, assisté d'une citation que j'emprunte à Leibniz et d'où elle ressort avec une particulière clarté. Leibniz écrit à Bayle touchant la conception des grandeurs infinitésimales, qu'il avait transportée du calcul différentiel dans la mécanique : « Le repos peut être considéré comme une vitesse infiniment petite ou comme une *tardité* infinie, tellement que la règle du repos doit être regardée comme un cas particulier de la règle du mouvement.... de même l'égalité peut être considérée comme une inégalité infiniment petite, et on peut faire approcher l'inégalité de

---

[1]) *Libro di pittura* I, 6 d'après la version française de Péladan, qui traduit sur le Codex vaticanus (I, 1 dans l'édition de Heinrich Ludwig). Parmi d'autres déclarations d'un sens analogue je signale celle-ci (ms. G. fol. 96 *verso* des manuscrits de Léonard conservés à la Bibliothèque de l'Institut de France et publiés par Ravaisson) : *Nessuna certezza delle scientie è, dove non si puo applicare una delle scientie matematiche e che non sono unite con esse matematiche.* Cf. n° 1158 de l'éd. anglaise de Richter (II, 289) et p. 3 (n° VI) de l'ouvrage allemand de Marie Herzfeld.

[2]) Kant : *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, discours préliminaire.

l'égalité autant que l'on veut » [1]). Dans ces mots se trouve énoncé le principe fondamental de la science germanique. Le repos, certes, n'est pas le mouvement, puisqu'il lui est contradictoire, tout de même qu'à l'inégalité l'égalité. Plutôt que d'admettre le recours à de pareils postulats, le Grec se fût brisé la tête contre un mur ! Mais le Germain a montré ici (en toute inconscience) une intuition plus profonde de ce qui constitue essentiellement le rapport entre l'homme et la nature. Il voulait connaître, et connaître non point avant tout ce qui est purement et exclusivement humain (comme s'y efforcent un Homère, un Euclide), mais en première ligne, au contraire, la nature extrahumaine [2]); et dans cette entreprise il a été servi par la sorte spéciale de sa passion pour le savoir, par cette prédominance du désir d'ap-

[1]) Bayle : *Nouvelles de la République des lettres*, Amsterdam, juillet 1687, d'après Hoefer : *op. cit.*, p. 482. Peu nous importe ici ce que Bayle répondit sur ce point particulier. Dans son *Dictionnaire historique et critique* on trouve à l'article « Zénon » une attaque véhémente contre les mathématiques en général, dont l'objet même présente aux yeux de Bayle « un défaut irréparable et très énorme » qui est d'être une chimère : « Les points mathématiques, et par conséquent les lignes et les surfaces des géomètres, leurs globes, leurs axes, sont des fictions qui ne peuvent jamais avoir aucune existence; elles sont donc inférieures à celles des poètes; car celles-ci, pour l'ordinaire, n'enferment rien d'impossible; elles ont pour le moins la vraisemblance et la possibilité » (nouv. éd. Paris 1820, t. XV, p. 63). Cette diatribe n'a pas grande portée, mais elle attire l'attention sur un fait notable : ce n'est pas qu'à dater de Cardan ou de Leibniz, c'est de tout temps que la mathématique a puisé sa force dans l'admission de grandeurs « imaginaires » qu'il serait plus juste d'appeler totalement inimaginables. A y bien regarder, le point, tel que le définit Euclide, n'est pas moins impossible à se représenter que $\sqrt{-1}$, d'où il suit que nous ferions bien de ne pas trop présumer de notre savoir « exact » ! La critique la plus pénétrante qui ait été dirigée contre notre mathématique supérieure est sans doute celle de Berkeley (*The Analyst* et *A Defence of free-thinking in Mathematics*).

[2]) Ce fut tellement son effort que, dès que son étude porta sur l'homme même (témoin Locke), il fit son possible pour s'« objectiver », c'est-à-dire pour sortir de sa peau et s'envisager comme un fragment de la « nature ».

prendre sur le besoin de configurer; elle lui a fait trouver des voies qui l'ont conduit bien plus loin que n'avait atteint aucun de ses devanciers. Et ces voies, ainsi que je l'indiquais dès le début, sont celles d'une sagace adaptation. L'expérience — donc une observation exacte, minutieuse, inlassable — fournit le large fondement, et solide comme un roc, de la science germanique, soit qu'elle s'enquière de philologie, de chimie ou de tout autre objet; l'aptitude à observer qui s'y manifeste, ainsi que l'ardeur passionnée, le désintéressement poussé jusqu'au sacrifice, et la probité, sont des caractères essentiels de notre race. L'observation est la conscience de la science germanique. Ce n'est pas seulement le naturaliste de profession, pas seulement le linguiste ou le juriste érudits, qui peinent sur la voie de l'investigation laborieusement attentive : le franciscain Roger Bacon consacre à ses observations sa fortune entière, Léonard de Vinci préconise l'étude de la nature, l'observation, l'expérimentation, et s'ingénie pendant des années à noter et figurer exactement l'invisible anatomie interne du corps humain (celle spécialement du système vasculaire), Voltaire est astronome, Rousseau est botaniste, Hume donne à son ouvrage principal ce sous-titre : « essai d'introduire dans la philosophie la méthode expérimentale »; le don d'observation d'un Goethe est trop connu, il a produit des résultats trop illustres pour que j'y insiste, Schiller débute dans sa carrière par des considérations sur « la sensibilité des nerfs et l'irritabilité des muscles », et il nous exhorte à scruter plus assidûment le « MÉCANISME du corps » si nous voulons mieux comprendre l'« âme » ! Mais le savoir recueilli ne peut être configuré en « science » d'une manière conforme à la vérité, si c'est l'homme qui dicte la loi au lieu de la recevoir. Les plus audacieuses facultés de son esprit, l'élasticité de sa pensée, l'essor de son imagination sans peur, tout cela doit passer au service de la chose observée pour que celle-ci puisse s'incorporer à sa juste place dans la série des connaissances dont se compose le savoir humainement articulé.

D'un côté, l'obéissance : cela par rapport à la nature étudiée ; de l'autre, la souveraineté : cela par rapport à l'esprit humain — tels sont les signes distinctifs de la science germanique.

'Hellène et le ermain

Sur cette base voici donc s'ériger notre théorie, notre systématique, édifice hardi qui emprunte son caractère dominant au fait que nous sommes plus ingénieurs qu'architectes. Certes nous configurons aussi, mais notre but n'est pas la beauté de la chose configurée ni la perfection achevée d'une configuration définitive qui satisfasse à jamais le regard de l'homme ; nous ne visons qu'à fonder l'abri provisoire où se puissent accumuler de nouveaux matériaux d'observation qui nous permettront d'atteindre à une connaissance plus développée. L'œuvre d'un Aristote a exercé sur la science une action paralysante. Pourquoi ? Parce que ce maître esprit, en cela typiquement grec, voulait partout conclure, et le plus vite possible ; parce qu'il ne goûtait pas de repos avant d'avoir vu se dresser, achevé, clos, symétrique, un édifice doctrinal tout entier rationnel et humainement plausible. En logique, rien n'empêchait de parvenir sur cette voie à des résultats définitifs, puisqu'il s'agissait là d'une science exclusivement humaine et exclusivement formelle, valable en sa généralité dans quelque lieu du monde où des hommes pensent ; mais la politique et l'esthétique trouvaient beaucoup moins leur compte à un procédé qui présupposait implicitement — et contrairement à l'expérience — la loi de l'esprit hellénique comme loi de l'esprit humain ; enfin, dans la science naturelle, malgré une abondance souvent étonnante de faits, régnait souverainement ce principe : tirer du plus petit nombre possible d'observations le plus grand nombre possible de conclusions apodictiques. Il n'y faut voir ni paresse ni légèreté, ni surtout dilettantisme. Non ; mais on partait de ce double postulat : d'abord, que l'organisation de l'homme est entièrement adéquate à l'organisation de la nature, en sorte qu'un signe nous suffit pour interpréter correctement et recenser tout

un complex de phénomènes; et puis, que l'esprit humain n'est pas seulement adéquat au principe ou à la loi (peu importe le nom) qui se manifeste dans l'ensemble de la nature, mais qu'il lui est équivalent (c'est-à-dire égal en valeur autant qu'en étendue). On situait donc sans plus ample examen l'esprit humain au centre des choses, et, de ce centre, on se flattait d'embrasser le spectacle total de la nature, on suivait en se jouant l'évolution de ses formes depuis le berceau jusqu'à la tombe, depuis leur cause première jusqu'à leur prétendue finalité. Or une telle hypothèse est aussi fausse que naïve, et l'expérience en a fait justice.

Dès le début, notre science germanique suit d'autres voies. Roger Bacon, au XIII^me^ siècle, si haut qu'il estime Aristote, nous met en garde contre la méthode hellénique personnifiée en lui, avec la même insistance que, trois siècles plus tard, François Bacon [1]); la Renaissance ne fut heureusement dans ce domaine qu'une maladie passagère, et ce n'est qu'à l'ombre de l'Eglise, et là seulement où cette ombre est le plus épaisse, que la théologie du Stagirite a conservé quelque vaine apparence d'existence. On pourrait dire, en empruntant aux mathématiques une comparaison propre à illustrer cet objet : la science de l'Hellène était telle qu'un cercle dont il formait le centre; par contre, la science du Germain ressemble à une ellipse; dans un des deux foyers de l'ellipse il y a l'esprit humain; dans l'autre, un x à lui totalement inconnu. S'il advient, dans certains cas, à l'esprit humain de rapprocher son propre foyer du foyer extrahumain, alors sa science tend, elle aussi, à la ressemblance du cercle [2]); mais généralement l'ellipse est fort allongée et, loin que l'intelligence pénètre très profondé-

[1]) Le mot décisif de François Bacon se trouve à la fin de la Préface à l'*Instauratio magna*, sous cette forme : « *Denique Scientias non per arroganliam in humani Ingenii cellulis, sed submisse in mundo majore quaerat.* »

[2]) Une ellipse dont les deux foyers coïncident n'est autre chose qu'un cercle parfait.

ment dans la somme des connaissances acquises, elle demeure presque à la périphérie. Très souvent l'homme est là, tout seul, avec son foyer (son modeste flambeau !); il a beau multiplier ses tâtonnements, il ne réussit pas à découvrir l'autre foyer et à le rejoindre; de là naît une simple parabole dont les arcs paraissent, il est vrai, se rapprocher dans le lointain, mais sans se rencontrer jamais, de sorte que notre systématique ne donne pas une courbe fermée, mais seulement l'indication d'une courbe possible, encore que provisoirement inexécutable.

On le voit, notre procédé scientifique est la négation de l'absolu. Selon l'heureuse et hardie expression de Goethe : « S'attaquer à la nature, c'est chercher la quadrature du cercle. »

L'essence de notre systématique

Il va de soi qu'un procédé mathématique ne saurait se transférer directement à d'autres objets, par exemple aux objets des sciences d'observation, et je crois inutile de me défendre, moi ni personne, contre un malentendu de ce genre. Mais du moment que l'on sait comment nous avons opéré en mathématique, on sait aussi ce que l'on doit attendre de nous ailleurs : car le même esprit recourra à des procédés sinon identiques — puisque l'objet en exclut la possibilité — du moins analogues. Respect absolu devant la nature (c'est-à-dire devant l'observation) ; liberté audacieuse, exempte de tout préjugé, dans l'emploi des moyens que suggère l'esprit humain pour l'interprétation et l'élaboration — tels sont les principes que nous trouvons et retrouvons partout appliqués. Soit, je suppose, un cours de classification botanique : le néophyte s'étonnera d'y entendre parler de fleurs qui n'existent pas et de voir le professeur dessiner sur le tableau noir leurs « diagrammes » : ce sont là des types, comme on dit, de pures grandeurs « imaginaires » que l'on postule à cette fin d'éclaircir la structure de fleurs réellement existantes, et aussi pour marquer la connexité ou le contraste du plan structural auquel se rattache le cas donné (plan conçu mécaniquement par nous, hommes) avec

d'autres plans qui s'y apparentent ou qui en divergent. Ce qui constitue l'apport purement humain dans un tel procédé, on l'aperçoit d'emblée, sans qu'il soit besoin pour cela de la moindre initiation scientifique. Mais il faut se garder de croire que le botaniste ait mis en œuvre un système arbitraire et de tous points artificiel. Bien au contraire. Ce n'est pas ici qu'il a procédé artificiellement, ce n'est pas ici qu'il s'est coupé tout moyen de recueillir de nouvelles connaissances, c'est quand, avec Aristote, il triait les plantes d'après le principe insubstantiel et abstrait d'une prétendue « perfection » relative, ou encore c'est quand il les classait uniquement d'après les distinctions établies par la pratique humaine en arbres, en arbustes, en herbes et ainsi de suite. Nos diagrammes actuels, nos fleurs imaginaires, tous nos principes de classification systématique des plantes servent à rendre clairs et assimilables à l'entendement humain des rapports véritables de la nature, attestés peu à peu par des milliers et des milliers d'observations patientes. L'artificiel, chez nous, est de l'artificiel conscient; il s'agit, comme dans la mathématique, de « grandeurs imaginaires » à l'aide desquelles nous nous rapprochons toujours davantage de la vérité naturelle et nous coordonnons dans notre esprit d'innombrables faits réels — or voilà proprement l'office de la science. Chez les Grecs, par contre, la base même est artificielle et anthropomorphique du tout au tout, et c'est cette base précisément qu'ils tiennent, avec une naïveté inconsciente, pour la « nature ». Au demeurant, comme la genèse de notre classification botanique moderne offre un exemple excellent et facilement intelligible de la mentalité germanique et de ses méthodes de travail scientifique, je vais lui emprunter quelques indications encore, qui fourniront un thème aux réflexions du lecteur.

Julius Sachs, le célèbre botaniste allemand, résume les débuts de notre botanique — dans l'intervalle du XIV^me^ au XVII^me^ siècle — en disant qu'elle ne put faire un pas tant que domina l'influence d'Aristote; c'est uniquement aux

herboristes dénués d'érudition que nous devons l'éveil de la vraie science. Quiconque était assez savant pour comprendre Aristote « exerçait une action simplement néfaste dans l'histoire naturelle des plantes ». Par contre, les premiers auteurs d'*herbaria* n'avaient pas d'autre préoccupation que d'accumuler par centaines et par milliers des descriptions aussi exactes que possible des diverses plantes, considérées chacune en son particulier : et c'est sur cette voie que se forma en peu de siècles une science nouvelle, tandis que la botanique philosophique d'Aristote et de Théophraste n'a conduit à aucun résultat digne de mention [1]). Le premier classificateur savant parmi nous, Gaspard Bauhin (né à Bâle d'un père français, seconde moitié du XVI^me^ siècle), s'il montre maintes fois un vif sentiment de la parenté naturelle, c'est-à-dire structurelle, remet tout sens dessus dessous parce qu'influencé par Aristote il croit devoir s'élever « du plus imparfait au toujours plus parfait » (comme si l'homme possédait un organe pour mesurer la perfection relative !) : et inutile de dire qu'à l'exemple d'Aristote il tient les grands arbres pour « le plus parfait », les petites herbes pour « le plus imparfait » et professe beaucoup d'opinions non moins raisonnables ! [2]) Pourtant on persistait dans l'effort d'assembler consciencieusement des observations positives et de combiner ces matériaux sans cesse accrus de façon que le système (étymologiquement : le « composé ») répondît aux besoins de l'esprit humain et s'ajustât en même temps le plus exactement possible aux faits de la nature. Car il n'est pas d'autre point d'attaque, et c'est ainsi que se forme l'ellipse à nous particulière. Le système logique vient en dernier, non en premier lieu, et nous sommes toujours prêts à jeter par dessus bord notre systématique, comme jadis nos dieux, car au fond elle n'a jamais pour nous qu'une valeur d'expédient provisoire. Ces herboristes sans érudi-

[1]) *Geschichte der Botanik*, 1875, p. 18.
[2]) Sachs : *op. cit.* p. 38.

tion, simples collectionneurs et descripteurs, avaient, par l'exercice de l'œil, découvert les parentés naturelles des plantes longtemps avant que les savants ne s'ingéniassent à édifier des systèmes : et cela pour la raison que ce qui est chez nous fondamental ne réside pas dans l'élément logique (toujours limitativement humain), mais dans l'élément intuitif (c'est-à-dire de vision, et aussi de conjecture partout où l'homme peut tirer des présomptions de son affinité avec la nature); de là vient que nos systèmes scientifiques subséquemment élaborés contiennent une si grande part de vérité naturelle. L'Hellène n'a pensé qu'aux besoins de l'esprit humain; mais nous, c'est la nature qui nous préoccupait, et nous pressentions bien que nous ne pourrions jamais pénétrer son secret ni exposer son propre « système ». Nous avons néanmoins résolu de nous approcher d'elle autant que possible et par une voie qui nous permettrait, ultérieurement encore, une approximation toujours plus grande. Aussi avons-nous rejeté tout système purement artificiel comme celui de Linné : il renferme quantité de choses justes, mais il ne conduit pas plus loin. Entre temps avaient vécu des hommes comme Tournefort, John Ray, Bernard de Jussieu, Antoine-Laurent de Jussieu [1]), d'autres encore qu'il n'y a pas lieu de nommer ici, et leurs travaux avaient mis en lumière ce fait : que la classification des plantes, telle que la nature l'indique aux yeux attentifs, ne se peut absolument pas construire sur UN caractère anatomique, comme nous y incitaient la manie logique et le parti pris de simplification humaine, et comme Linné en donna dans son système l'exemple le plus fameux et le plus réussi. La nécessité s'imposait, au contraire, de choisir des signes divers pour les sous-ordres de degrés divers et des

[1]) Ce dernier fait connaître son système par les mémoires qu'il présente à l'Académie dès 1773 et 1774. L'ouvrage qui en contient l'exposé complet, avec diagnoses de tous les genres, paraît sous ce titre : *Genera plantarum secundum ordines naturales disposita* en 1789, donc à la veille du dix-neuvième siècle.

signes particuliers pour les groupes de plantes particuliers. On découvrait en outre cet autre fait remarquable, et d'une portée extraordinaire pour le développement ultérieur de la science : qu'en vue de ramener à un principe quelconque, simple, logique, systématique, la parenté naturelle des plantes déjà reconnue grâce à une acuité d'observation intensifiée, l'habitus extérieur général — indice si sûr pour le connaisseur — ne peut rendre aucun service; et que les seuls critères utilisables sont fournis par la structure interne la plus cachée, qu'ils demeurent même pour la plus grande part invisibles à l'œil nu. Dans les plantes donnant des fleurs, on prend en considération principalement les circonstances de l'embryon, puis celles des organes de reproduction, les rapports des parties de la fleur, etc. Chez les autres, on fait entrer en ligne de compte les choses les plus imperceptibles et en apparence les plus indifférentes : pour les fougères, l'annulus des sporanges; pour les mousses, les dents du péristome de la capsule à spores, etc. La nature nous avait ainsi mis dans la main un fil d'Ariane qui devait nous permettre de pénétrer profondément dans le labyrinthe de ses mystères.

De ce qui s'est produit ici on déduirait maint enseignement quant au processus historique de toutes nos sciences; dussé-je me répéter, je retiendrai donc encore, et avec plus d'insistance, l'attention du lecteur sur cette genèse de la classification botanique. A scruter patiemment les matériaux recueillis en si grand nombre, l'observateur, ai-je dit, avait accru son acuité visuelle et il était arrivé à pressentir certaines connexions de phénomènes, à les discerner en quelque sorte avec ses yeux, sans pouvoir toutefois s'en rendre un compte exact et surtout sans avoir trouvé une caractéristique simple, pour ainsi dire « mécanique », visible, et démontrable, comme résultat définitivement convaincant et prouvé de ses observations. Ainsi, par exemple, tout enfant, une fois qu'on l'y a rendu attentif, peut distinguer les monocotylédones des dicotylédones : mais il ne peut pas

donner la raison de sa distinction, indiquer le signe déterminé et certain qui la légitime. C'est donc au fond, ici comme partout, une affaire d'intuition. John Ray, le véritable initiateur de la classification botanique moderne, s'absorbait sans cesse — au rapport de son contemporain Antoine de Jussieu — dans la contemplation de l'habitus extérieur, *plantae facies exterior* [1]); or ce fut le même John Ray qui découvrit la signification des cotylédons pour une classification naturelle des plantes à fleurs et, du même coup, le simple et infaillible critère anatomique pour distinguer les monocotylédones des dicotylédones. Il établissait par là l'autorité d'un signe caché, la plupart du temps microscopiquement menu, et qui s'attestait seul capable d'accorder les besoins de l'esprit humain avec les faits de la nature. Par là encore on fut conduit à des études touchant la présence ou l'absence d'albumine dans la semence, touchant la position du germe dans l'albumine, etc. — autant de caractères systématiques d'une portée capitale. Ainsi, de l'observation accouplée à l'intuition était résulté un pressentiment du vrai, mais l'homme avait dû tâtonner longtemps avant de pouvoir construire son « ellipse », car l'autre foyer, l'*x*, lui faisait défaut antérieurement. Ce foyer fut enfin découvert (approximativement découvert), mais non pas là où l'eût cherché la raison humaine, et pas davantage en un lieu qu'eût jamais atteint la seule intuition. Ce n'est qu'après de patientes enquêtes et d'infatigables efforts de comparaison que l'homme avisa la série de caractères anatomiques utilisables pour une systématisation conforme à la nature. Et alors — que le lecteur y prenne garde ! — alors seulement l'événement de la découverte nous révèle son sens décisif par ses effets, auxquels nous pouvons mesurer la valeur sans pareille de notre méthode scientifique.

[1]) D'après une citation figurant dans l'appendice de Hooker à l'édition anglaise de Le Maout et Decaisne : *System of Botany*, 1873, p. 987.

Maintenant que l'homme suivait, pour ainsi dire, la nature à la piste, maintenant qu'avec son aide il avait construit une ellipse approximativement juste, voici qu'il découvrit des centaines et des milliers de faits nouveaux, de faits que toute l'intuition du monde, jointe à l'observation la plus exempte de « scientisme », n'eût jamais trahis à son regard. De fausses analogies furent reconnues fausses; des connexions imprévues entre des êtres qui semblaient étrangers les uns aux autres furent démontrées irréfutablement. C'est que l'homme avait réellement fait de l'ordre; sans doute cet ordre aussi était artificiel, ou renfermait du moins un élément artificiel, car l'homme et la nature ne sont pas synonymes; si nous avions devant les yeux l'ordre purement « naturel », il ne nous mènerait à rien, et d'ailleurs ces mots même : « CLASSIFICATION NATURELLE » sont, comme dit Goethe, « une contradiction dans les termes », par où Goethe résume la substance de toutes les objections qui se présentent ici à la pensée. Mais cet ordre humainement artificiel se caractérise dans son opposition avec l'ordre d'un Aristote par ceci que l'homme s'y faisait le plus petit possible et, modestement tapi dans un coin, sollicitait de la nature toutes les confidences dont l'entendement humain est capable de pénétrer le sens. Or ce principe est une garantie de progrès; l'appliquer, c'est s'entraîner à percevoir toujours mieux le langage de la nature. Toute théorie logiquement systématique ou, aussi, philosophiquement dogmatique, dresse devant la science un obstacle insurmontable, tandis que toute théorie qui ne vise qu'à traduire fidèlement les propos de la grande Voix et qui, d'autre part, ne se donne que pour une traduction provisoire, profite au savoir et à la science.

Cet exemple emprunté à la classification botanique peut tenir lieu de beaucoup d'autres, car la classification s'étend, on le sait, à tous les domaines, comme organe nécessaire de configuration du savoir, et les religions même sont maintenant groupées systématiquement en ordres, familles, gen-

res, espèces. L'axe suivant lequel se poursuit notre développement historique sur le terrain scientifique, entre les années 1200 et 1800, nous est indiqué par la pénétration de cette méthode que nous avons considérée dans le cas particulier de la botanique. En physique, en chimie et en physiologie, de même qu'en toutes les branches parentes, les mêmes principes dirigent l'effort de configurer. Il faut qu'en définitive tout savoir soit classé pour devenir science : et par conséquent nous rencontrons partout et toujours la systématique à l'œuvre. La division des tissus enseignée par Bichat — résultat de découvertes anatomiques, qui devient la source de découvertes nouvelles — est un exemple tout à fait analogue à celui que nous offrent la division des plantes en un système dit « naturel » par John Ray et l'histoire ultérieure de la discipline instituée par cette classification. Ici, et là, et partout ailleurs, le processus est pareil : observation patiente et rigoureusement exacte, suivie d'une systématisation audacieuse, créatrice mais non pas dogmatique.

Idée
Théo

Avant de passer à d'autres considérations, il nous faut faire un pas encore dans la même voie pour acquérir une notion que je crois propre entre toutes à nous faciliter l'intelligence de notre histoire scientifique, l'intelligence aussi de la science au dix-neuvième siècle. Cet objet exige que nous envisagions de plus près l'essence même et la valeur de la création théorique en science, et le meilleur moyen pour cela sera d'examiner cette arme incomparable de la science germanique : L'EXPÉRIMENTATION. Elle ne nous fournira toutefois qu'un exemple, car l'expérimentation n'appartient qu'à quelques disciplines, et nous aurons à chercher plus profondément pour évoquer certains principes directeurs communs à toutes les sciences modernes.

L'expérimentation est d'abord simplement une façon « méthodique » d'observer. Mais elle est en même temps un mode « théorique » d'observation [1]). Aussi son emploi

[1]) Kant dit de l'expérimentation : « La raison comprend seule-

exige-t-il une capacité de réflexion philosophique, sans quoi c'est moins la nature que l'expérimentateur qui s'exprime par elle. « Une expérimentation que ne précède pas une théorie, c'est-à-dire une idée, a autant de rapport avec l'étude de la nature que la crécelle d'un hochet d'enfant avec la musique », déclare Liebig; et il compare fort ingénieusement la tentative expérimentale au calcul : dans les deux cas, même condition préalable — des pensées. Et pourtant quelle prudence ne s'impose pas ici ! Aristote avait expérimenté sur la chute des corps; il ne manquait vraiment pas de perspicacité; néanmoins la théorie « préalable » — disons : préconçue — fit qu'il observa mal et vit faux, absolument faux ! Et si nous feuilletons les *Discorsi* de Galilée, nous nous convaincrons — par le dialogue imaginaire entre Simplicio, Sagredo et Salviati — qu'il faut imputer la découverte de la vraie loi de la chute presque exclusivement à l'observation consciencieuse, le plus possible exempte de préjugés, et que les théories proprement dites, loin d'avoir précédé et guidé, sont venues après coup. Se pourrait-il que Liebig eût commis ici une confusion ? Je le crois, mais quand un esprit aussi éminent (éminent non seulement comme découvreur et comme savant, mais comme historien de la science) se trompe, il est à présumer qu'une analyse des plus subtiles réussira seule à démêler la vérité; or l'intelligence de cette vérité est d'autant plus indispensable que nous ne saurions sans elle apprécier à sa juste valeur le rôle de la GÉNIALITÉ dans la science et l'histoire de la science. Je vais essayer d'y pourvoir.

Liebig écrit : « Une théorie, c'est-à-dire une idée »; il pose ainsi, comme on voit, cette équation : théorie = idée, ce qui est une première source d'erreur. Le mot grec « idée »

---

ment ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres maquettes, il faut qu'avec les principes de ses jugements sujets à des lois déterminées elle prenne les devants et oblige la nature de répondre à ses questions » (Préface à la 2e édition de la *Critique de la raison pure*).

— qu'on n'a jamais pu transplanter dans une langue moderne en lui conservant sa vie propre — signifie exclusivement une chose vue avec les yeux, un phénomène, une forme; Platon aussi entend par idée la quintessence du visible, à telles enseignes que l'individu particulier lui paraît trop pâle pour être plus que l'ombre d'une idée et qu'il le définit effectivement de cette manière [1]). Par théorie, au contraire, on entendit dès le début non pas la vision, mais le regard — différence considérable qui alla plus tard s'accentuant jusqu'à ce que le mot « théorie » prît le sens d'une conception arbitraire et subjective, d'un arrangement artificiel. Théorie et idée ne sont donc pas synonymes. Quand John Ray eut acquis, à force d'observer, une image si claire de l'ensemble des plantes à fleurs qu'il perçut nettement qu'elles formaient deux grands groupes, il eut là une IDÉE; mais quand il composa son *Methodus plantarum* (publié en 1703), il développa une THÉORIE, et une théorie qui demeurait bien en arrière de son idée : car s'il avait découvert la signification des cotylédons comme indices pour la classification, bien d'autres choses en revanche lui avaient échappé (par exemple la signification des parties de la fleur), et c'est ainsi que l'homme qui avait déjà discerné avec une parfaite justesse la configuration du règne végétal en ses grandes lignes, ébaucha néanmoins un système insoutenable : nos connaissances, en effet, n'étaient pas alors assez avancées pour que l'« idée » de Ray trouvât son expression adéquate dans une « théorie ». Par l'« idée », comme on voit, l'homme n'est lui-même encore qu'un fragment de la nature; en elle parle, oserais-je dire, cette « voix du sang » qui est le thème principal des contes de Cervantès; l'homme aperçoit des rapports dont il ne peut se rendre un compte satisfaisant, il pressent des choses qu'il ne serait pas en état de

[1]) On a trop souvent interprété comme des abstractions les « Idées » de Platon; bien au contraire, elles seules représentent pour lui le concret, d'où sont abstraits les phénomènes du monde empirique. Paradoxe d'un esprit qui aspire ardemment à la vision la plus intensive.

prouver [1]). Ce n'est pas là proprement un savoir; c'est le reflet d'une connexion transcendante, et c'est dès lors aussi une expérience immédiate, non pas dialectique. L'interprétation de pareils pressentiments sera toujours très incertaine; ni les pressentiments ni leurs interprétations ne sauraient invoquer de titres objectifs, leur valeur reste limitée à l'individu et dépend absolument de ce qu'il vaut lui-même : or c'est ici précisément qu'intervient la génialité dans son rôle créateur. Si notre science germanique tout entière est une science où règne l'observation patiente, minutieusement exacte, positive jusqu'au terre à terre, elle n'est pas moins une science où règne la génialité. Partout les idées vont devant, elles « précèdent et guident », Liebig a sur ce point parfaitement raison : témoin un Galilée autant qu'un Ray [2]), un Bichat comme un Winckelmann, un Colebrooke comme un Kant, etc.; seulement il faut se garder de confondre idée et théorie, car ces idées géniales ne sont en aucune manière des théories. La théorie est l'essai d'organiser une certaine quantité d'expérience — assemblée le plus souvent à l'aide d'une idée — de façon que cet organisme artificiel réponde aux besoins spécifiques de l'esprit humain sans contredire ni violenter les faits. On comprend dès lors immédiatement que la valeur relative d'une théorie sera toujours en raison directe du nombre des faits connus; or il n'en est point ainsi de l'idée, bien au contraire : son prix dépend uniquement, je le répète, de ce que vaut la personnalité dont elle émane. Léonard de Vinci, par exemple,

[1]) Kant a trouvé pour cela une bien belle expression — bien belle, tant que l'on ne s'aventure pas à la traduire; je la note textuellement à l'intention des lecteurs qui entendent l'allemand. Il nomme l'idée — dans le sens où je prends ici ce mot — « *eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft* » (*Kritik der Urteilskraft* § 57, note 1).

[2]) Qu'il y eut chez Ray prédominance d'authentique génialité, j'en citerai pour preuve le fait que cet initiateur de la classification botanique rationnelle rendit exactement le même service dans un domaine fort distant et jusqu'à lui tout à fait délaissé, l'ichtyologie. C'est la force d'intuition qui est ici le don divin.

en s'appuyant sur très peu de faits, conçut les principes fondamentaux de la géologie avec tant de précision et d'exactitude que c'est seulement au dix-neuvième siècle qu'on eut acquis l'expérience nécessaire pour établir scientifiquement (donc théoriquement) la justesse de son intuition; et touchant la circulation du sang, s'il ne démontra pas le phénomène, ni ne se le représenta dans le détail, ni ne le saisit mécaniquement, il le devina, ce qui revient à dire qu'il eut l'idée de la circulation, mais qu'il en ignora la théorie.

Sur l'importance naturellement incomparable du génie pour notre culture je reviendrai ailleurs; il n'y a là proprement rien à expliquer; il suffit dans l'instant de mentionner le fait [1]). Mais, pour l'intelligence de notre science, il est une question capitale que nous ne saurions laisser ici sans réponse : comment se forment les théories ? Et j'espère que, cette fois encore, l'examen critique de certain propos de Liebig (qui ne fait que reproduire une opinion très répandue) nous mettra sur la voie de la bonne solution : il en ressortira, si ma démonstration est convaincante, que nos grandes théories scientifiques ne sont pas concevables sans le génie, et que, d'autre part, elles ne doivent pas au génie seul leur configuration.

Liebig écrit : « Les idées artistiques ont leurs racines dans l'imagination, les idées scientifiques dans l'intellect » [2]).

[1]) Je note seulement, pour le lecteur peu versé dans les choses philosophiques, qu'au terme de l'époque qui nous occupe dans ce chapitre cette signification du génie a été reconnue, et qu'un grand génie l'a analysée avec une merveilleuse pénétration : Kant désigne, comme caractère spécifiquement distinctif du génie, la prédominance relative de la « nature » (donc, en quelque sorte, de l'élément extrahumain et superhumain) par opposition à la « réflexion » (donc de l'élément humain confiné dans les bornes étroites de sa logique). Kant, naturellement, ne veut pas dire que l'individu génial soit doué de moins de « réflexion », mais il entend qu'à un maximum de puissance intellectuelle logique s'ajoute chez lui quelque chose d'autre; et cette autre chose est précisément le levain qui fait lever la pâte du savoir.

[2]) Comme la citation précédente, celle-ci est empruntée à un discours sur François Bacon, prononcé en 1863. Pour que le lecteur n'en tire pas

Cette courte phrase de l'illustre chimiste foisonne, si je ne m'abuse, en inexactitudes psychologiques, mais je n'y veux considérer que ce qui a pour nous un intérêt particulier. Liebig prétend que l'imagination n'est utile qu'à l'art seul, et qu'ainsi la science se tirerait d'affaire sans elle, d'où cette nouvelle affirmation : « L'art invente des faits, la science explique des faits. » Affirmation véritablement monstrueuse ! Jamais, au grand jamais, la science n'EXPLIQUE quoi que ce soit. Le mot « expliquer » n'a pas de sens pour elle, à moins que l'on n'entende par « expliquer » simplement ceci : « rendre plus clairement visible. » Si mon porte-plume s'échappe de mes doigts, il tombe à terre : la loi de la gravitation est une théorie qui schématise on ne peut mieux tous les rapports ici en cause; mais qu'explique-t-elle ? Si je fais de la force d'attraction une hypostase, je suis tout juste aussi avancé que l'auteur du premier verset de la *Genèse*, c'est-à-dire que je propose pour explication une entité absolument inexplicable et impensable. L'oxygène et l'hydrogène se combinent en eau; bon : quel est ici le fait expliqué et quel est le fait expliquant ? l'hydrogène et l'oxygène expliquent-ils l'eau, ou bien est-ce l'eau qui les explique ? On le voit : c'est précisément dans la science que ce mot n'a pas l'ombre d'une signification. On s'en rendrait moins immédiatement compte s'il s'agissait de phénomènes plus complexes, mais plus l'analyse se fait pénétrante, plus aussi s'évanouit l'illusion qu'en « expliquant » on accroisse réellement le savoir ou même l'intelligence des connaissances acquises. Voici, par exemple, le jardinier qui me dit : « cette plante cherche le soleil »; au premier moment je crois, comme le jardinier, tenir une « explication » valable. Mais quand le physiolo-

de conclusions injustes, je le prie de se reporter à la proposition de Liebig sur laquelle je m'appuie plus haut (en commentant le tableau des éléments de notre vie sociale), et dont le sens est tout différent. Si j'insiste ici sur le *lapsus calami* du grand naturaliste, ce n'est pas dans le dessein de le rectifier, c'est parce que cette polémique m'aide à formuler clairement ma propre thèse.

giste m'informe qu'une vive lumière entrave la croissance, que dès lors la plante croît plus vite du côté de l'ombre, et qu'elle se tourne en conséquence vers le soleil; quand il me fait observer ce qui contribue à ce résultat : la capacité d'extension des parties de la plante concernées dans l'affaire, la manière diverse dont les rayons sont brisés, etc.; bref, quand il me révèle le mécanisme du processus et combine tous les faits connus en une théorie de l'« héliotropisme », je me rends compte que je viens d'apprendre énormément de choses, mais que, du même coup, l'illusion de tenir une « explication » a considérablement pâli. Plus clair le comment, plus confus le pourquoi. Que la plante « cherche le soleil », cela éveillait en moi des impressions qui me portaient à trouver dans ce fait une explication valable, attendu que moi-même, moi homme, je cherche le soleil; mais que l'action d'une vive lumière entrave la division cellulaire et, par là, l'allongement de la tige, déterminant ainsi sa flexion, c'est un fait nouveau qui, à son tour, incite à lui chercher des causes plus lointaines et qui intimide si profondément mon naïf anthropomorphisme du début que je commence à me demander par quel enchaînement mécanique il m'est advenu de goûter moi-même tant de plaisir en me chauffant au soleil. Ici encore, Goethe a raison : « Chaque solution d'un problème est un nouveau problème » [1]). Et quand nous serons assez avancés pour que le physico-chimiste prenne en mains le problème de l'héliotropisme, et qu'il ne calcule toutes les données et qu'il les résume en une formule algébrique, alors cette question aura atteint le stade où nous voyons aujourd'hui celle de la gravitation, et chacun reconnaîtra que dans l'un comme dans l'autre cas la science n'explique pas les faits, mais qu'elle aide à les découvrir, et que — d'une manière autant que possible conforme à la nature, autant que possible satisfaisante pour l'esprit humain — elle les schématise. Or cette schématisation, qui est l'œuvre propre de

[1]) *Gespräch mit Kanzler von Müller*, 8 juin 1821.

la science, la science la pourrait-elle réellement accomplir (comme le veut Liebig) sans le concours de l'imagination ? Est-ce que l'activité créatrice, est-ce que le génie — pour l'appeler par son nom — n'a point un rôle nécessaire dans la construction de notre science ? Pas n'est besoin d'ouvrir ici un débat théorique, car l'histoire a prononcé. Plus une science est exacte, plus elle requiert le concours de l'imagination, et aucune ne réussit à s'en passer complètement. Où l'imagination érigea-t-elle rien de plus audacieux que ces atomes et ces molécules sans lesquels il n'y aurait ni physique ni chimie ? que cet éther, vraie « racine de moins un » — « chimère factotum de nos sciences physiques », dit Lichtenberg — cet éther que nous réputons matière (sans quoi il serait inutile pour nos hypothèses) mais auquel nous dénions (sans quoi il nous gênerait) les propriétés les plus essentielles de la matière, telles l'impénétrabilité et l'étendue ? De quel art pourrait-on dire avec autant de raison qu'il a « ses racines dans l'imagination » ? Liebig prétend que l'art « invente des faits ». C'est là justement ce que l'art ne fait jamais : outre qu'il n'en a nul besoin, on ne le comprendrait même pas s'il s'y aventurait. Sans doute il statue des oppositions ou des enchaînements fictifs, soude entre eux des éléments qui nous étaient apparus séparés, élimine ce qui dans la réalité gêne son essor; par là il configure l'informe et l'ajuste à sa vision, il répartit la lumière et l'ombre selon son bon plaisir, mais il ne franchit jamais la limite de ce qui est accessible à notre faculté de représentation et de ce que nous concevons possible; car l'art — en opposition directe avec la science — est une activité de l'esprit qui se borne au domaine purement humain; issu de l'homme, il s'adresse à l'homme, et cela seul qui est humain constitue son champ d'opération[1]). Il en est tout autrement,

[1]) « Un paysage est un état d'âme », observe, je crois, Amiel; et cette observation s'appliquerait de même à l'art des peintres animaliers, quand il est digne du nom d'art. La plus audacieuse fantaisie d'un Turner, voire le plus extravagant schématisme d'un « cubiste » contem-

nous l'avons vu, de la science : celle-ci vise à scruter la nature, et la nature n'est pas humaine. Les Grecs l'avaient postulée telle, mais l'expérience a infligé à cette opinion préconçue un irréfutable démenti. Dans la science, l'homme s'attaque à quelque chose qui — sans être inhumain, puisque lui-même y appartient — est en grande partie extrahumain et superhumain. Dès lors donc qu'il veut étudier sérieusement la nature, dès lors qu'il ne se contente pas de dogmatiser *ad usum Delphini*, c'est précisément dans la science, et avant tout dans la science « naturelle », que l'homme est obligé de tendre au suprême degré les ressorts de son imagination, laquelle ne saurait ici se faire trop inventive, trop souple, trop élastique. Je sais que cette thèse contredit l'opinion générale : mais c'est, à mon sens, un fait certain et démontrable que la philosophie et la science exigent de l'imagination bien plus de services que la poésie. L'élément proprement créateur est plus grand chez un Démocrite ou un Kant que chez un Homère ou un Shakespeare : et voilà pourquoi leur œuvre n'est accessible qu'à très peu de gens. Il va de soi que cette imagination scientifique a ses racines dans les faits — mais de quelle sorte d'imagination n'en dirait-on pas autant ? [1]) Et justement l'imagination scientifique est d'une richesse toute particulière, parce qu'elle dispose d'un nombre énorme de faits et que son répertoire s'accroît sans cesse par de nouvelles découvertes. J'ai déjà sommairement indiqué cette importance des nouvelles découvertes comme aliment et stimulant de l'imagination [2]); elle s'atteste jusque dans les plus hautes régions de la cul-

---

morain, n'est encore et ne peut être qu'une affirmation de l'autonomie humaine. « Quand les artistes parlent de la nature, ils sous-entendent toujours l'idée, sans en avoir clairement conscience », note Goethe.

[1]) Voir ch. III au sous-titre : « La religion de l'expérience »; ch. V, dans la « Considération sur la religion chez les Sémites »; et, dans le présent chapitre, section « Découverte », sous la rubrique : « La nature comme institutrice ».

[2]) Voir un peu plus haut : « L'unité de l'œuvre de découverte ».

ture, mais tout d'abord et au premier chef dans la science. Le merveilleux épanouissement de la science au XVI^me^ siècle [1]) n'a pas du tout pour cause, ainsi qu'on nous le donne à croire, la restitution d'une dogmatique grecque erronée — celle-ci n'a fait au contraire que nous égarer en toutes choses, comme dans la classification botanique dont je citais plus haut l'exemple. Non ! cette floraison soudaine procède directement des découvertes que j'ai rappelées : découvertes sur la terre, découvertes dans le ciel. Qu'on lise les lettres dans lesquelles Galilée, tremblant d'émotion, rapporte sa découverte des lunes de Jupiter et de l'anneau de Saturne, et remercie Dieu de lui avoir révélé « tant de merveilles jamais pressenties » : on se fera ainsi une idée de l'action puissante qu'exerça sur l'imagination cet « impressenti », ce « nouveau », et l'on comprendra en même temps combien elle fut incitée à chercher davantage et à revêtir de formes intelligibles l'objet de ses recherches. Nous avons constaté, en traitant des mathématiques, les magnifiques audaces où se laissa entraîner l'esprit humain dans cette atmosphère enivrante d'une Nature superhumaine qu'il venait de découvrir. Sans ces inspirations absolument GÉNIALES, issues de l'imagination — et non pas, en vérité, de l'observation, non pas, comme le veut Liebig, des faits — la mathématique supérieure aurait été impossible (et avec elle la physique du ciel, de la lumière, de l'électricité, etc.). Or il en a été de même partout, et pour la simple raison, déjà indiquée, que l'homme n'eût pu atteindre à cet extrahumain par d'autres moyens. L'histoire de nos sciences entre 1200 et 1800 est une série ininterrompue de pareils expédients, lesquels sont autant de grandioses inspirations de l'imagination. Qu'est-ce à dire, sinon qu'ici règne la génialité créatrice ?

[1]) Goethe tient que le monde reverra difficilement pareil phénomène (*Geschichte der Farbenlehre*, § 3), et Liebig ratifie son opinion en écrivant : « Après ce XVI^me^ siècle, il n'y en a pas un seul qui s'attest plus riche en hommes doués d'un génie aussi créateur » (*Augsburge Allg. Zeitung*, 1863, dans les *Reden und Abhandlungen*, p. 272).

Un exemple.

La chimie scientifique (nous nous en rendons compte aujourd'hui rétrospectivement) était impossible aussi longtemps que l'OXYGÈNE, comme élément, n'avait pas été découvert; car il est le corps le plus important de notre planète, celui dont les phénomènes de la nature tellurienne — les organiques comme les inorganiques — reçoivent leur couleur particulière. Dans l'eau, l'air et les rochers, dans toute combustion (depuis la simple et lente oxydation jusqu'au feu qui jette des flammes), dans la respiration de tout être vivant.... bref, partout cet élément est à l'œuvre. C'est pour cela précisément qu'il échappait à l'observation directe; car la propriété saillante de l'oxygène est l'énergie avec laquelle il s'unit à d'autres éléments et, par suite, se dérobe à l'observation en tant que corps autonome; alors même qu'il ne figure pas dans une combinaison chimique avec d'autres substances, alors même qu'il se présente libre, comme dans l'air où il ne forme qu'un mélange mécanique avec l'azote, rien ne dénonce son existence à l'ignorant : car non seulement cet élément est un gaz (dans nos conditions de température et de pression), mais ce gaz est incolore, inodore et sans saveur. L'oxygène n'était donc pas trouvable au moyen des sens seuls. Or, dans la deuxième moitié du XVII^me^ siècle, vivait en Angleterre un de ces « découvreurs » pur-sang dont nous avons déjà reconnu le type chez Gilbert [1]), Robert Boyle, qui par son écrit intitulé *Chemista scepticus* donna le coup de grâce à la ratiocination aristotélicienne en matière de chimie, de même qu'à la fantasmagorie alchimique. On doit à Boyle un double et précieux exemple : celui de l'observation rigoureuse et celui du classement des matériaux déjà considérables fournis par l'observation, qu'il ordonna grâce à l'introduction d'une IDÉE créatrice. La chimie véritable n'exista proprement que du jour où Boyle l'eut dotée de sa notion nouvelle des éléments,

[1]) Voir plus haut à la fin de la rubrique : « Les forces motrices ».

notion bien autrement hardie que l'ancienne doctrine d'Empédocle, et qui procédait plutôt de l'esprit du grand Démocrite. Elle ne s'appuyait alors sur aucune observation, elle était issue de l'imagination, mais elle devint la source d'innombrables découvertes, lesquelles sont loin encore de toucher à leur terme. On voit par quels chemins chemine toujours notre science [1]). Mais venons maintenant à l'exemple que j'ai dessein de soumettre au lecteur. L'idée de Boyle avait suscité un rapide accroissement du savoir, les découvertes avaient succédé aux découvertes; seulement, plus s'accumulaient les faits, plus le résultat total apparaissait confus. Si l'on veut apprendre combien impossible est une science sans théorie, il n'y a qu'à considérer l'état de la chimie au début du XVIII^me^ siècle : un vrai chaos ! Or, si la science pouvait par elle-même « expliquer » les faits, comme l'assure Liebig, si l'« entendement » dénué d'imagination était égal à cette tâche, on se demande pourquoi ce ne fut pas alors le cas. Boyle lui-même, et Hooke, et Becher, et les nombreux autres collectionneurs de faits de ce temps-là, manquaient-ils par hasard d'intelligence ? Assurément non; mais l'intelligence et l'observation ne suffisent pas en l'espèce, et vouloir « expliquer » est une chimère; ce que nous appelons comprendre suppose toujours de la part de l'homme une contribution créatrice. Ce qui importait maintenant, c'était de tirer de l'idée géniale de Boyle ses conséquences théoriques, et ainsi fut fait par un médecin franconien, un homme « de mentalité transcendantalement spéculative » [2])

[1]) Fait digne de remarque : l'aptitude extraordinaire de Boyle aux inventions fantastiques a trouvé une expression dans des écrits théologiques de sa plume; au témoignage de ses contemporains, elle s'attestait aussi d'une manière frappante dans la vie de tous les jours.

[2]) J'emprunte ces mots à Hirschel : *Geschichte der Medizin*, 2^e^ éd., p. 260. Quant aux ouvrages de chimie en ma possession, pas un ne renseigne sur les aptitudes intellectuelles de Stahl; leurs auteurs sont des gens de métier, beaucoup trop terre à terre pour s'embarrasser de pareilles préoccupations.

et dont la mémoire mérite de survivre à jamais, Georg Ernst Stahl. Il n'était pas chimiste de profession, mais il vit ce qui manquait : un élément ! L'existence de cet élément pouvait-elle être prouvée ? Non, pas alors, mais jamais semblable considération ne fit reculer un audacieux esprit germanique ! Stahl inventa donc — par un acte de sa toute-puissance — un élément imaginaire, et il le baptisa *Phlogiston*. Du coup, la lumière pénétra dans le chaos ; le Germain venait d'anéantir la superstition magique dans une de ses dernières forteresses, c'en était fait pour toujours des salamandres ! Par l'intervention d'une pensée purement mécanique les hommes étaient désormais capables de se représenter avec justesse le processus de la combustion, c'est-à-dire le second x, le second foyer, ou du moins de s'en rapprocher, de façon qu'ils pouvaient commencer à construire l'ellipse humainement intelligible. « La théorie du phlogistique a donné une puissante impulsion au développement de la chimie scientifique, car jamais auparavant un si grand nombre de faits chimiques n'avaient pu être groupés selon l'analogie de leur processus et rattachés les uns aux autres d'une manière si claire et si simple » [1]). Si ce n'est pas là l'œuvre de l'imagination, les mots n'ont plus de sens. Mais ne laissons pas de remarquer qu'en ce dernier cas nous avons affaire à l'intelligence et à la théorie plus qu'à la vision et à l'intuition. Tandis que Boyle était un observateur d'une fabuleuse subtilité, Stahl, si éminemment doué du don d'invention, était mauvais observateur. La différence de ces aptitudes se marque ici avec une particulière netteté : car l'invention du phlogistique — qui domina tout le XVIII^me^ siècle chimique, qui valut à son auteur le titre de fondateur de la chimie scientifique, et grâce à laquelle furent posés effectivement tous les fondements de notre théorie ultérieure, plus conforme à la nature — cette invention avait pour base

[1]) Roscoe et Schorlemmer : *Ausführliches Lehrbuch der Chemie* (1877) I, 10.

(outre la mise en œuvre théorique de l'idée de Boyle) des observations d'une fausseté flagrante ! Stahl tenait la combustion pour un processus de dissociation, alors qu'elle est un processus de combinaison. On savait déjà de son temps, à la suite de diverses expériences, que la combustion s'accompagne d'une augmentation de poids; Stahl néanmoins (mauvais observateur comme j'ai dit qu'il l'était, et, de plus, obstiné dans ses théories comme le sont volontiers les purs intellectuels) prétendit que la combustion consistait dans l'élimination du phlogistique, etc. Lorsque enfin Priestley et Scheele eurent dégagé l'oxygène de certaines combinaisons, ils crurent fermement tenir ce fameux phlogistique que l'on poursuivait depuis Stahl. Mais bientôt Lavoisier démontra que l'élément découvert, bien loin de posséder les propriétés de son hypothétique prête-nom, en présentait d'exactement opposées ! Et, de fait, cet oxygène enfin isolé, enfin accessible à l'observation, était quelque chose d'entièrement différent de ce que s'était représenté l'imagination humaine dans la nécessité de le concevoir. Sans l'imagination, l'homme ne peut établir de liaison entre les phénomènes, de théorie, de science; mais chaque fois l'imagination humaine trahit par rapport à la nature son insuffisance et sa non-conformité, elle s'atteste sujette aux corrections qu'y doit toujours apporter l'observation empirique. Voilà pourquoi aussi toute théorie n'est jamais que provisoire et pourquoi la science s'éclipse dès l'instant que la dogmatique entre en scène.

Cette histoire est celle de toutes nos sciences, car chacune a son phlogistique. La philologie a ses « Aryens », sans lesquels ses grandioses conquêtes du dix-neuvième siècle ne seraient pas concevables [1]). Par les doctrines de la métamorphose dans le règne végétal et des homologies entre les vertèbres et le crâne, Goethe a exercé une influence infiniment précieuse sur l'accroissement et l'ordonnance du savoir;

[1]) Voir au ch IV, la fin de la 1re rubrique.

cependant Schiller avait parfaitement raison de dire, en secouant la tête : « Ce n'est pas une expérience (il aurait pu ajouter : ni une théorie), c'est une idée ! » [1]) Et il avait raison encore quand il ajoutait : « Votre esprit procède, à un degré extraordinaire, par intuition, et toutes les forces de votre pensée semblent avoir convergé dans l'IMAGINATION, qui est comme leur commune représentante » [2]). Carnot, justifiant l'emploi des quantités infiniment petites dans le calcul différentiel par l'usage des facteurs imaginaires ou irrationnels dans la résolution des équations indéterminées, écrit : « Les mathématiques ne sont-elles pas remplies de pareilles ÉNIGMES ? et ces énigmes ne sont-elles pas ce qui fournit à l'analyse ses ressources précieuses ? » [3]) Un maître de notre physique, Tyndall, déclare que « le plus puissant de ses instruments est l'imagination » [4]). Dans les sciences de la vie, partout où nous nous efforçons d'ouvrir de nouveaux domaines à l'entendement et de coordonner en forme de savoir des faits épars, ce sont des hommes doués d'imagination, des créateurs, qui nous fraient la voie : les plastides de Haeckel, les plasomes de Wiesner, les biophores de Weismann, etc. dérivent du même besoin que la magistrale invention de Stahl. Sans doute, l'imagination de ces hommes est alimentée et stimulée par l'abondance des observations exactes : ce qui n'est qu'imagination pure —

[1]) Goethe : *Glückliches Ereignis* (ou *Annalen*, 1794). D'ailleurs Goethe lui-même a reconnu plus tard la justesse de cette observation et n'a point ignoré ce qui, dans son « idée », constituait « le côté de l'ombre ». Dans la partie supplémentaire des *Nachträge der Farbenlehre*, sous la rubrique *Probleme*, il note : « L'idée de la métamorphose est un don d'en haut, extrêmement honorable, mais extrêmement dangereux. Elle conduit à l'informe, détruit, dissout le savoir. »

[2]) *Letire à Goethe*, 31 août 1794. Schiller ajoute : « Au fond, c'est là le plus haut où l'homme puisse atteindre dès l'instant qu'il réussit à généraliser son intuition et à ériger en norme sa sensibilité. »

[3]) *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, 4e éd. 1860, p. 38.

[4]) *On the scientific use of the imagination*, 1870.

telle la théorie des « signatures » — a en science la même portée que peut avoir en art le tableau d'un individu qui ignore la technique de la peinture; mais leurs propositions hypothétiques ne sont pas des observations, donc pas des faits, ce sont des tentatives en vue d'ordonner les faits et de provoquer de nouvelles observations. Le plus éclatant phlogistique du dix-neuvième siècle est assurément la théorie darwinienne de la sélection naturelle.

Peut-être le lecteur consentira-t-il que je me cite moi-même au terme de cet exposé, afin de le résumer par un exemple qui m'est familier. J'eus une fois l'occasion d'étudier de près un objet déterminé de l'ordre des sciences naturelles, savoir la sève ascendante des plantes. J'en profitai pour me renseigner sur le développement historique de nos connaissances à cet égard et je constatai que trois hommes seulement — Hales (1727), Dutrochet (1826), Hofmeister (1857) — les avaient fait réellement progresser, et chacun d'un pas, encore que de nombreux travailleurs se fussent appliqués à élucider la question. Or chez ces trois hommes exceptionnels, qui diffèrent absolument l'un de l'autre quant au reste, on remarque l'accord des caractéristiques suivantes : tous trois sont d'excellents observateurs, tous trois sont des esprits de vaste envergure, doués d'une imagination vive et hardie, tous trois s'avèrent comme théoriciens passablement exclusifs et quelque peu superficiels. Imaginatifs au degré où ils l'étaient, ils inclinaient, comme Goethe, à exagérer la portée de leurs idées créatrices : Hales, celle de la capillarité, Dutrochet, celle de l'osmose, Hofmeister, celle de la tension des tissus; la même force d'imagination qui les rendit capables de nous enrichir, les gêna d'autre part en un certain sens, de sorte que leurs conclusions durent être rectifiées par des esprits qui leur étaient de tous points inférieurs. « Il n'en est pas moins vrai, écrivais-je, que c'est à de tels hommes que nous devons tous les progrès réels de la science, car, quelle que soit la valeur de leurs arguments théoriques, ils ont non seulement enrichi

nos connaissances de nombreux faits, mais aussi notre imagination de nouvelles idées; les théories passent, les idées sont impérissables. » Mais cette constatation me valut un second enseignement, bien plus important encore du point de vue des principes : et c'est que notre imagination est très bornée. A considérer les sciences jusqu'à leur point de départ dans l'antiquité, on s'étonne de voir combien peu de représentations nouvelles se sont ajoutées aux anciennes, pas très nombreuses déjà, durant le cours des siècles; et l'on apprend ainsi que c'est uniquement et exclusivement l'observation de la nature qui enrichit notre imagination, tandis que toute la pensée du monde n'accroît pas d'un fétu son trésor [1]).

Un dernier mot.

Le l
de n
scie

Les mathématiciens se plaisent à dire (ce sont, nous l'avons vu, gens que rien n'embarrasse) : le cercle est une ellipse dans laquelle les deux foyers coïncident. Cette coïncidence des foyers se produira-t-elle jamais dans nos sciences ? Faut-il admettre que l'intuition humaine et la nature s'ajusteront jamais si exactement que notre façon de connaître les choses sera la connaissance absolue ? Le lecteur qui m'a suivi sait à quel point une pareille conjecture est chimérique, et j'ose affirmer qu'aucun naturaliste sérieux de notre temps ne s'aventure à la former, du moins aucun Germain [2]). Ceux même chez lesquels (ainsi qu'il arrive si fréquemment aujourd'hui) la culture philosophique de l'es-

[1]) Houston Stewart Chamberlain : *Recherches sur la sève ascendante*, 1897, p. 11. Locke déjà souligne que l'indigence d'« idées »(ainsi qu'il s'exprime, lui aussi) est une cause principale du peu d'étendue de notre savoir (*Human Understanding* liv. IV, ch. 3, § 23).

[2]) Peut-être en est-il autrement parmi nos nombreux et excellents savants juifs; car quand un peuple, pendant des milliers d'années, a tout su sans jamais rien apprendre, il y a pour lui quelque amertume à s'avouer, maintenant qu'il s'est mis à l'étude consciencieusement et brillamment, qu'en fin de compte notre savoir n'en est pas moins borné éternellement par la nature humaine. Soyons donc prudents ici dans nos affirmations.

prit n'est point en rapport avec sa culture scientifique, confirment l'opinion que j'exprime ici, et peut-être acquiert-elle du poids par la naïveté même de son expression. Voici, par exemple, l'aveu mémorable d'un des plus éminents naturalistes du dix-neuvième siècle, lord Kelvin, fêtant en 1896 le cinquantenaire de son professorat : « Le résultat de tout ce que j'ai fait pendant cinquante-cinq ans au service de la science se laisse résumer dans un seul mot — insuccès ! Ce qu'est la force électrique ou magnétique, comment il faut concevoir l'éther, l'électricité et la matière pondérable dans leurs rapports réciproques, quelle représentation nous devons nous faire de l'affinité chimique, je ne le sais pas mieux aujourd'hui — pas d'un iota — qu'au jour où je faisais mon premier cours. » C'est là la parole d'un homme probe, d'un savant épris de vérité, d'un authentique Germain — de celui qui paraissait avoir si étonnamment approché de nous les hypothétiques et impensables atomes, alors qu'il lui prit fantaisie de les mesurer exactement en long et en large ! S'il avait été, avec cela, un brin philosophe, il n'aurait point eu besoin de parler d'insuccès sur un mode si mélancolique; car il n'aurait pas assigné à la science un but totalement inaccessible — cette connaissance absolue qui nous doit demeurer à jamais fermée, qui peut certes germer au plus intime du cœur, mais qui ne saurait en aucun cas revêtir la forme palpable d'un « savoir » concret et empirique; et ainsi lord Kelvin eût pu jouir sans réserve de cette brillante et libre force de configuration qui commença de se manifester à l'instant que le Germain s'insurgea contre l'oppression sidérante du chaos ethnique, qui produisit dès lors de si riches bienfaits pour la civilisation, et qui est destinée à des fins bien plus hautes encore [1]).

[1]) En connexion avec ces remarques, je voudrais appeler particulièrement l'attention du lecteur sur le revirement de nos conceptions touchant l'essence de la vie. Au début du dix-neuvième siècle, on croyait avoir, sinon comblé, du moins presque franchi l'abîme entre l'organique et l'inorganique (voir ch. I, à la fin de la rubrique : « Le génie configu-

J'espère que les considérations soumises au lecteur dans les pages qui précèdent l'aideront à comprendre l'histoire de nos sciences germaniques et à en interpréter les manifestations au dix-neuvième siècle. Nous avons vu que la science — selon la conception entièrement nouvelle et individuelle que s'en fait notre race — est la configuration humaine d'un objet extrahumain; nous avons marqué en quelques

---

rateur »); au début du vingtième siècle, l'abîme est apparu plus béant que jamais. Bien loin que nous soyons en état de produire par voie chimique dans nos laboratoires des *homunculi*, nous avons appris d'abord (par les travaux de Pasteur, de Tyndall, etc.), qu'il n'y a nulle part de génération spontanée, et que seule la vie engendre la vie; puis l'anatomie, en s'affinant, nous a enseigné (Virchow) que chaque cellule d'un corps peut uniquement procéder d'une cellule préexistante; enfin nous savons maintenant (Wiesner) que même les éléments organiques les plus simples de la cellule ne se forment pas par l'activité chimique du contenu cellulaire, mais qu'ils sont issus d'éléments organiques semblables, et par exemple qu'un corps chlorophyllien ne saurait naître que d'un corps chlorophyllien déjà donné. C'est la FORME, non la substance, qui est le principe fondamental de toute vie. Aussi Herbert Spencer, qui s'était montré d'abord si hardi, dut-il plus tard avouer avec la bonne foi d'un honnête investigateur : « La théorie d'une force vitale particulière est inadmissible, mais la théorie physico-chimique s'est attestée également intenable, d'où suit avec nécessité cette conclusion que l'essence de la vie est proprement inscrutable » (Lettre du 12 oct. 1898 dans la revue *Nature*, Vol. 58, p. 593). Ici encore un rien de pensée métaphysique eût épargné au savant le chagrin de battre en retraite. Dans le sens où l'entend Spencer, c'est le monde empirique tout entier qui est proprement inscrutable. Le mystère n'apparaît sous une forme si particulièrement frappante à propos de la vie que parce que la VIE est précisément la seule chose que nous sachions nous-mêmes par expérience directe. C'est par la vertu de la vie que nous nous attaquons au problème de la vie, et force nous est de reconnaître que le chat peut bien se mordre le bout de la queue (à supposer celle-ci assez longue), mais qu'il ne peut faire davantage; il ne saurait se dévorer ni se digérer lui-même. Quel fier essor prendra notre science, le jour où elle aura éliminé le dernier reste de cette chimère sémitique du « connaître » absolu, et où elle consistera dans la pure vision intensive, alliée à la configuration libre et consciemment humaine ! Alors seulement il sera vrai de dire que « l'homme parvient grâce à l'homme au plein jour de la vie. » (Cf. mon *Immanuel Kant*, 5e leçon, « Platon

traits généraux, et au moyen d'exemples précis, comment s'est effectuée jusqu'ici cette configuration. Un pont de fortune ne comporte pas d'abondants matériaux; si celui-ci est solide, on ne saurait en exiger davantage.

---

3. Industrie.

(De l'introduction du papier jusqu'à la machine à vapeur de Watt).

ture
émère
toute
ivi-
tion

Nous abordons maintenant le domaine de la civilisation, où de longs développements seraient hors de propos : le rapport du présent au passé s'y dénote en effet tout différent de ce qu'il nous apparaît dans le domaine de la culture et dans celui du savoir. S'agissant de ce dernier, j'avais à préparer le terrain pour fournir à notre intelligence du dix-neuvième siècle ses points d'appui nécessaires, car le savoir actuel se lie si étroitement au travail des six siècles antérieurs, et ce labeur dont il dérive le conditionne si rigoureusement, qu'on ne saurait juger d'un tel présent qu'en fonction d'un tel passé; là d'ailleurs règne, on peut dire, un génie d'éternité : jamais la substance du savoir ne se laissera « dépasser », jamais découvertes ne se feront en rétrogradant, un Colomb est plus proche de la conscience de notre siècle que de celle du sien, et la science de même renferme, nous l'avons vu, des éléments qui rivalisent pour l'immortalité avec les plus parfaites constructions de l'art; c'est donc là que le passé se survit réellement dans le présent. Il n'en est point ainsi de la civilisation. Non qu'il n'y ait, ici également, un enchaînement d'hier à aujourd'hui, une correspondance membre à membre; mais les temps anciens ne forment que le support mécanique des temps nouveaux : tels, chez les polypiers coralliens, ces gisements calcaires des générations mortes qui servent de substructure aux générations vivantes. Sans doute encore, le rapport du présent au passé offre ici le plus vif intérêt pour l'étude académique, et cette

étude comporte plus d'un enseignement; mais, dans la pratique, la vie publique demeure toujours et exclusivement un phénomène « présent » : les leçons du passé sont obscures, contradictoires, inapplicables, et l'on ne songe guère à l'avenir. Une machine se substitue à d'autres machines, qu'elle supprime; une loi à d'autres lois, qu'elle abroge : c'est le moment qui gouverne ici, avec ses exigences pressantes, c'est la précipitation du vouloir épars en des individus particuliers qui savent qu'ils n'ont qu'une heure à vivre. Soit, par exemple, la politique. En considérant « la lutte dans l'Etat », nous avons découvert certains sous-courants qui sont à l'œuvre aujourd'hui comme il y a mille ans : ils traduisent des circonstances générales de race, des faits physiques fondamentaux qui, selon les fluctuations du conflit vital, réfractent diversement la lumière et dès lors se nuancent de couleurs variées chaque fois qu'ils transparaissent dans l'ordre des phénomènes, mais dont l'unité persistante et organique n'en est pas moins reconnaissable pour l'observateur attentif. Si pourtant nous envisageons la POLITIQUE proprement dite, nous apercevons un chaos d'événements qui se croisent et se traversent en tous sens, dans lesquels le hasard, l'imprévu, l'incalculé, l'illogique jouent un rôle déterminant, dans lesquels le contre-coup d'une découverte géographique, l'invention d'un métier à tisser, la mise au jour d'une couche de houille, le fait d'armes d'un soldat génial, l'intervention d'un puissant homme d'Etat, la naissance d'un monarque faible ou vigoureux suffisent pour détruire toutes les acquisitions des siècles, ou au contraire pour reconquérir en un seul jour tout ce qui semblait perdu à jamais. Parce que les Byzantins se défendent mal contre les Turcs, c'en est fait de la puissante république commerciale de Venise; parce que le pape exclut des mers occidentales les Portugais, ceux-ci découvrent la route de l'Est, et voici Lisbonne florissante; l'Autriche est perdue pour la communauté allemande et la Bohême destituée à jamais de toute signification nationale, parce qu'une nullité

intellectuelle et morale, Ferdinand II, reçoit dès l'enfance ses directions de quelques Jésuites étrangers; Charles XII passe à travers l'histoire comme une comète, il meurt à trente-cinq ans, mais la carte de l'Europe, mais l'histoire du protestantisme attestent éloquemment les effets inespérés de son passage; ce qu'avait rêvé ce fléau de Dieu qui a nom Napoléon Bonaparte — transformer la figure du monde, — le simple et honnête James Watt l'accomplit bien plus radicalement, qui prend une patente pour sa machine à vapeur la même année (1769) que le condottiere vit le jour.... Et tout du long la politique proprement dite consiste en accommodements, elle est une éternelle adaptation, elle s'ingénie à inventer des compromis entre le nécessaire et l'accidentel, entre ce qui était hier et ce qui doit être demain. « Toute l'histoire est humiliante pour la politique, car ce sont les circonstances qui y ont la plus grande part », constate le vénérable historien Jean de Müller [1]). La politique combat l'innovation aussi longtemps qu'elle peut, puis elle la préconise dès que le courant contraire a brisé sa résistance; elle marchande au voisin des avantages, le dépouille quand il faiblit, rampe devant lui quand il prend des forces. C'est sur ses conseils que le prince puissant concède des fiefs aux grands, afin qu'ils le choisissent pour roi ou pour empereur, et qu'ensuite il favorise les bourgeois, pour que ceux-ci le soutiennent contre la noblesse qui l'a porté au trône; les bourgeois sont loyalistes, parce qu'ils attendent du roi qu'il les affranchisse de la tyrannie d'une noblesse qui ne pense qu'à les piller; mais le monarque devient un tyran, lui aussi, dès qu'il n'y a plus de familles assez puissantes pour le tenir en bride, et le peuple se voit moins libre que jamais; sur quoi il se révolte, décapite le roi, bannit ses parents; seulement du même coup l'ambition de régner se multiplie à l'infini, et avec une intolérance plus que jamais opprimante la stupide « majorité » érige en loi sa volonté. Partout la

[1]) *Vierundzwanzig Bücher allgemeiner Geschichte*, liv. XIV, ch. 21.

souveraineté du moment, c'est-à-dire du besoin momentané, de l'intérêt momentané, de la possibilité momentanée, et, en conséquence, une perpétuelle succession d'états tout à fait divers entre lesquels existe bien un lien génétique, dans ce sens que l'historien peut en dérouler la série devant nos yeux, mais à condition de nous faire voir que chacun de ces présents abolit l'autre comme la chenille abolit l'œuf, la chrysalide la chenille, et le papillon la chrysalide; puis le papillon meurt à son tour, en pondant des œufs, de façon que l'histoire poursuit son cours....

Ces indications sur la politique s'appliquent de même à toute la vie industrielle et économique. Un des auteurs modernes qui ont le plus patiemment exploré ce vaste domaine, Cunningham, marque à plusieurs reprises combien il nous est difficile — « presque désespérément difficile », assure-t-il quelque part [1]) — de comprendre réellement les circonstances économiques des siècles révolus et surtout les notions qui déterminaient à cet égard l'idéal de nos aïeux, leurs règles de conduite et de législation. Simple vêtement de l'homme, la civilisation est, en effet, chose si périssable qu'une fois usée elle disparaît sans laisser de traces; on peut bien recueillir dans nos musées ustensiles et bijoux, conserver dans la poussière de nos archives contrats, diplômes, lettres de change : ce qui s'y attachait de vie n'est plus et ne reviendra point. Le lecteur qui n'a jamais tourné de ce côté son attention se ferait malaisément une idée de la rapidité avec laquelle un stade remplace l'autre. Nous entendons parler d'un « Moyen Age » et concevons volontiers sous ce vocable une grande époque uniforme de mille ans, sans doute maintenue en état de fermentation par d'incessantes guerres, mais somme toute assez stable dans ses idées et ses conditions d'existence sociale — après quoi serait venue la « Renaissance », point de départ d'une évolution graduelle

[1]) *The growth of English industry and commerce during the early and middle Ages*, 3e éd., p. 97.

dont nous serions l'aboutissement. Or, au contraire, depuis l'instant que le Germain parut sur la scène du monde, depuis l'instant notamment qu'il devint en Europe le facteur dominant, on ne constate pas un moment de repos dans le domaine économique; chaque siècle nous montre un visage à nul autre pareil, et il arrive même qu'un seul siècle soit témoin — par exemple entre le XIIIme et le XIVme — de transformations encore plus bouleversantes que celles qui ont creusé un abîme entre la fin du XVIIIme et la fin du XIXme. J'ai eu l'occasion d'étudier d'un peu plus près la vie au XIVme siècle — non du point de vue de l'historien pragmatique, mais à seule fin d'obtenir une image intense de l'époque énergique où la bourgeoisie prend magnifiquement son essor et où s'épanouissent ses libertés; un fait m'apparut significatif entre tous, c'est que les grands hommes — un Artevelde, un Rienzi, un Wyclif, un Etienne Marcel — de ce siècle qui s'élance impétueusement en avant, de ce siècle « audacieux en son progrès jusqu'à la témérité »[1]), ne furent pas compris par leurs contemporains nourris des idées du XIIIme siècle, et qu'ils succombèrent pour cette raison : ils avaient trop vite revêtu d'une forme nouvelle leurs propres pensées. Je crois presque que la précipitation qui nous semble si caractéristique de notre époque, nous caractérisa toujours; nous n'avons jamais pris le temps de vivre à fond : la répartition de la fortune, la relation des classes entre elles, ainsi qu'en général tout ce qui constitue la vie publique de la société, ne cessent chez nous d'osciller. Comparée à l'économie sociale, la politique s'atteste encore la plus durable : car les grands intérêts dynastiques et, ultérieurement, les intérêts des peuples forment une manière de lest dont le poids ne laisse pas d'être appréciable, tandis que le commerce, la vie urbaine, la valeur relative des terres et des produits agricoles, l'apparition et la disparition du

[1]) Lamprecht : *Deutsches Städteleben am Schluss des Mittelalters*, 884, p. 36.

prolétariat, la concentration et la distribution des capitaux disponibles etc., sont choses soumises presque uniquement à l'action des forces « anonymes » dont j'ai parlé dans mon Introduction générale. De toutes ces considérations il appert qu'à aucun égard, ou presque, la civilisation passée ne saurait être tenue pour une « base » encore vivante du présent [1]).

Auto-
nomi
de not
nouvel
industr

En ce qui concerne spécialement l'industrie, il est clair que non seulement ses conditions d'existence sont affectées par les caprices de l'économie sociale protéiforme et de la flottante politique, mais que sa possibilité même et son mode particulier dépendent au premier chef de l'état de notre savoir. L'équation renferme donc ici — pour parler avec les mathématiciens — deux facteurs variables dont l'un (l'économie sociale) oscille en divers sens et dont l'autre (le savoir), encore que la direction en soit déterminée, croît néanmoins avec une vitesse inégale. Il s'agit, on le voit, dans l'industrie, d'un objet éminemment mobile; la vitalité qui lui est propre — souvent dévorante comme elle l'est à cette heure — demeure incertaine toujours et toujours sujette aux écarts. Il peut certes advenir que l'industrie influe avec force sur la vie et sur la politique — témoin la vapeur et l'électricité ! — elle ne constitue pourtant qu'un phénomène dérivé, procédant, d'une part, des besoins de la société et, de l'autre, des ressources de la science. Aussi ses différentes étapes sont-elles à peine, ou ne sont-elles pas du tout, liées entre elles organiquement : il est rare qu'une industrie nouvelle naisse d'une autre, ce sont de nouveaux besoins et de nouvelles découvertes qui la suscitent. Le dix-neuvième siècle peut revendiquer pour son compte une de ces industries inédites qui, en tant que « force nouvelle » [2]), marqua sa civilisation d'une empreinte particulière, lui conféra un

[1]) On rappelle au lecteur que l'ouvrage traduit ici sous ce titre : *La genèse du dix-neuvième siècle*, s'intitule en allemand : *Die Grundlagen* — littéralement « les bases » — *des XIX. Jahrhunderts.*

[2]) Voir l'Introduction générale, au sous-titre : « La suite ».

type individuel, et qui — plus qu'aucune industrie antérieure peut-être — transforma radicalement de vastes domaines de la vie. Conçue dans le dernier quart du XVIIIme siècle, elle n'entra en activité qu'au XIXme; du coup, ce qui existait auparavant s'évanouit comme au contact d'une baguette magique et dès lors n'a plus pour nous qu'un intérêt académique. Tout homme informé sait bien que l'idée de la machine à vapeur date de temps beaucoup plus anciens; je ne lui rappellerai pas seulement, ainsi qu'il est d'usage, Papin, qui vécut cent ans avant Watt, ou Héron d'Alexandrie, deux mille ans juste avant Papin, mais encore cet inconcevable, ce miraculeux Léonard de Vinci, lequel, ici comme ailleurs, avait devancé à pas de géant son temps immobilisé dans les conciles d'Eglise et les tribunaux d'Inquisition. Léonard nous a laissé le dessin exact et précis d'un puissant canon qu'actionne la vapeur, et il s'est en outre demandé comment on pourrait employer le même agent à faire marcher des navires et jouer des pompes — savoir précisément les deux objets touchant lesquels on trouva trois siècles plus tard la solution du problème et à quoi l'on appliqua pour la première fois la force expansive de la vapeur. Ni les besoins et les circonstances politiques de son époque, ni la science d'alors et les moyens dont elle disposait, ne permettaient de traduire dans la pratique ces géniales intuitions de Léonard. Quand vint le moment favorable, ses pensées et ses expériences étaient depuis longtemps tombées dans l'oubli : elles n'en ont été tirées qu'il y a peu d'années. L'emploi que nous faisons aujourd'hui de la vapeur est une chose entièrement nouvelle, et dont l'examen appartient normalement à l'étude du dix-neuvième siècle. Dans le présent ouvrage, où nous évitons toute division de temps artificielle pour préserver la lucidité de notre jugement, je n'insisterai pas davantage; mais ce que l'on peut dire de la vapeur dans son action transformatrice — et, a fortiori, de l'électricité, pour l'utilisation industrielle de laquelle on n'avait pas même de données

cent ans auparavant — n'est pas moins vrai de ce groupe d'industries qui pourvoient à l'habillement de l'homme; dans leur domaine, elles ont innové aussi décisivement que la culture du blé dans celui de l'alimentation. Les méthodes de filage, de tissage, de couture ont subi une modification complète dont les premiers symptômes certains datent également de la fin du XVIII^me^ siècle. Hargreaves fait breveter sa machine à filer en 1770 et Arkwright, la sienne, presque au même moment; le grand idéaliste Samuel Crompton dote le monde de sa *mule*, qui est le modèle le plus complet du genre, quelque dix ans plus tard; le métier à tisser de Jacquard ne fut établi qu'en 1801, et la première machine à coudre pratiquement utilisable (celle de Thimonnier) se fit encore attendre une trentaine d'années, bien que les expériences eussent commencé dès la fin du siècle précédent [1]). Sans doute, il ne manquait pas antérieurement de travaux d'approche, et parmi les auteurs de ces suggestions, de ces tentatives, il nous faut de nouveau nommer en première ligne Léonard : il inventa une machine à filer « qui peut parfaitement soutenir la comparaison avec nos constructions modernes » et il s'occupa en outre de la fabrication de métiers à tisser, de machines à tondre le drap, etc. [2]). Mais rien de tout cela n'ayant influé sur notre temps, nous n'en avons que faire ici. Ne laissons pas, d'autre part, d'observer qu'aujourd'hui encore, dans la majeure partie du monde, on file et on tisse comme on filait et tissait depuis

[1]) Je ne connais en aucune langue d'histoire vraiment complète et pratique de l'industrie; il faut extraire laborieusement de cinquante monographies les données dont on a besoin, heureux encore si on les trouve, car les industriels vivent entièrement dans le présent et se soucient de l'histoire comme d'une guigne. Touchant l'objet spécial mentionné ci-dessus, cf. Hermann Grothe : *Bilder und Studien zur Geschichte von Spinnen, Weben, Nähen* (1875).

[2]) Grothe : *op. cit.*, p. 21. Voir aussi, du même auteur : *Leonardo da Vinci als Ingenieur*, 1874, p. 80 et suiv., où l'on trouvera plus de détails et où l'on apprendra combien Léonard était inépuisable en ses inventions de mécanismes.

des siècles : c'est précisément en de pareilles choses que l'homme se montre obstinément conservateur [1] ; mais quand il adopte une innovation, il le fait, si je puis dire, d'un bond, ainsi d'ailleurs qu'il invente.

papier Il nous reste donc peu de chose à dire de l'industrie dans le cadre de ce premier livre. Mais ce peu de chose n'est pas de peu de conséquence. De même que notre science porte une empreinte particulière du fait qu'elle est « mathématique », de même notre civilisation possède une physionomie distinctive; c'est une industrie qui, dès le tournant décisif du XII^me^ au XIII^me^ siècle, lui a conféré ce caractère, lequel n'a fait ensuite que s'accuser davantage : notre civilisation — qu'on me passe le mot — est « papirine ».

Présenter l'invention de l'imprimerie comme le commencement d'une ère nouvelle, ainsi qu'on a coutume, c'est fausser les faits et, avec eux, notre jugement historique. La source vive d'une ère nouvelle ne réside pas dans telle ou telle découverte, elle jaillit au cœur de certains hommes; dès que le Germain se mit à fonder des Etats et à secouer le joug de l'imperium théocratique, l'ère nouvelle commença — j'y ai assez insisté pour me dispenser d'y revenir. Quand Janssen nous informe que c'est l'imprimerie qui « donna des ailes à l'esprit », nous voudrions qu'il nous expliquât pourquoi on n'a pas vu pousser d'ailes aux Chinois. Et quand le même Janssen soutient que cette invention et, avec elle, tout « l'essor de la vie spirituelle » depuis le XIV^me^ siècle, doit être attribué uniquement à la doctrine catholique romaine du mérite des bonnes œuvres, nous aimerions savoir pourquoi l'Hellène, qui ne connut ni imprimerie ni salut par les œuvres, réussit néanmoins à s'élever si haut sur les ailes du chant et de son rêve configurateur du monde, et pourquoi nous n'atteignîmes une altitude comparable qu'au prix de longs efforts et qu'après avoir rejeté le joug romain [2].

---

[1] Grothe : *Bilder und Studien.....*, p. 27.

[2] Cf. Janssen : *Geschichte des deutschen Volkes*, 16^e^ éd., I, 3 et 8.

Laissons donc ces sottes phrases. D'ailleurs, à mettre exclusivement l'accent sur l'invention de l'imprimerie, on travestit, je le répète, des faits concrets et authentiques, et par là on nous empêche de discerner le cours historique réel de notre civilisation. L'idée d'imprimer est immémorialement vieille; il n'est pas de cachet, pas de monnaie, pas d'estampille qui n'en procède; le plus ancien exemplaire de la traduction gothique de la Bible, le *codex argenteus*, fut « imprimé » au moyen de caractères de métal appliqués brûlants sur du parchemin pourpre. Décisive — parce que distinctive — est seulement la manière dont les Germains furent amenés à se servir de lettres fondues et mobiles et à découvrir ainsi la typographie pratique : or cet usage tient à celui qu'ils surent faire du papier. Car l'imprimerie naît comme application du papier. A peine ont-ils le papier — donc une substance utilisable qui se multiplie à peu de frais — que ces hommes laborieux et inventifs s'évertuent de toute part (Pays-Bas, Allemagne, Italie, France) à résoudre l'antique problème de l'impression mécanique des livres. Il vaut la peine de les regarder faire, d'autant qu'encyclopédies et lexiques sont encore fort mal informés de cet objet. Il n'a été complètement élucidé que par les travaux de Josef Karabacek et de Julius Wiesner, desquels il appert que nous touchons ici à un des chapitres de l'histoire les plus instructifs pour la connaissance de l'originalité germanique [1]).

Cette compilation patiente et conséquemment utile est estimée outre mesure; elle ne constitue au fond qu'un pamphlet tendancieux en six volumes, qui ne mérite son succès ni par l'exactitude ni par la profondeur. Le catholique allemand n'a pas à redouter la vérité plus que tout autre Allemand; mais la méthode de Janssen, on l'a déjà dit, est le travestissement systématique de la vérité.

[1]) Cf. Karabacek : *Das Arabische Papier, eine historisch-antiquarische Untersuchung*, Vienne 1887, et Wiesner : *Die mikroskopische Untersuchung des Papiers mit besonderer Berücksichtigung der ältesten orientalischen und europäischen Papiere*, Vienne 1887. Les deux savants ont mené leur enquête ensemble, chacun dans sa spécialité, de façon

Il semble bien que ce soient les Chinois, ces diligents utilitaires, qui aient conçu l'idée de donner pour support à l'écriture une matière à bon marché aisément maniable, et plus généralement accessible que le coûteux parchemin, que la soie encore plus coûteuse, que le papyrus relativement rare, que la brique assyrienne, etc. Il n'est pourtant vrai qu'en partie de dire qu'ils inventèrent le papier. Du papyrus qu'ils employaient, et qui était tout pareil au nôtre [1]), ils connaissaient les inconvénients, et ils s'avisèrent de confectionner artificiellement, par le feutrage de fibres végétales appropriées, une substance analogue à notre papier : telle est exactement leur contribution à cette invention. Or des prisonniers de guerre chinois importèrent (dès le septième siècle ?) leur industrie à Samarcande, ville soumise au khalifat arabe, gouvernée la plupart du temps par des princes turcs presque indépendants, mais dont la population se composait en grande majorité d'Iraniens persans. Les Iraniens — nos cousins indo-européens — tirèrent un parti plus intelligent des tentatives chinoises rudimentaires et, grâce à l'incomparable supériorité de leur imagination, les transformèrent complètement en se mettant « presque aussitôt » à fabriquer le papier avec des chiffons, progrès si décisif (notamment quand on songe qu'aujourd'hui encore les Chi-

---

que leurs travaux, parus séparément, se complètent néanmoins et forment un tout. Ils établissent notamment un point d'importance décisive, c'est que le papier de coton n'apparaît nulle part, les plus anciens produits de manufacture arabe étant faits avec des chiffons (de lin ou de chanvre), en sorte que le Germain n'a pas même le modeste mérite (qu'on se plaisait à lui reconnaître) d'avoir substitué le lin au coton. J'emprunte aux auteurs que je viens de nommer la plupart des détails donnés dans l'exposé qui va suivre.

[1]) Le papyrus des Chinois est le tissu médullaire finement taillé d'une *Auralia*, comme le papyrus des anciens est le tissu médullaire finement taillé du *Cyperus papyrus*. Les Chinois s'en servent encore aujourd'hui pour leur peinture à l'aquarelle, etc. Voir les détails dans Wiesner : *Die Rohstoffe des Pflanzenreiches*, 1873, p. 458 et suiv. (nouvelle édition augmentée, 1902, II, 429-463).

nois n'ont pas été plus loin) que le professeur Karabacek s'écrie à bon droit : « Une victoire du génie étranger sur le don d'invention des Chinois ! » Voilà donc la première étape : un peuple indo-européen, stimulé par l'adresse pratique mais bornée des Chinois, invente « presque aussitôt » le papier, et Samarcande devient pour longtemps le centre de sa fabrication. Et voici la seconde étape, non moins riche en enseignements : L'an 795, Haroun-al-Raschid (le contemporain de Charlemagne) fait venir de Samarcande des ouvriers pour établir à Bagdad une fabrique de papier. Le mode de préparation fut caché comme un secret d'Etat, mais partout où se répandirent les Arabes le papier les accompagna, et il pénétra ainsi jusque dans l'Espagne mauresque, ce pays où les Juifs jouaient un si grand rôle et où — le fait est prouvé — on fit usage du papier depuis le début du X^me^ siècle. Par contre, le papier ne s'introduisit presque pas dans l'Europe germanique, ou seulement à titre exceptionnel et comme une substance mystérieuse d'origine inconnue. Il en fut ainsi jusqu'au XIII^me^ siècle. Les Sémites et les demi-Sémites conservèrent donc le monopole du papier pendant cinq cents ans — temps bien suffisant pour que cette merveilleuse arme de l'esprit devînt entre leurs mains une puissance, s'ils avaient possédé la moindre force d'invention, brûlé du moindre désir d'activité intellectuelle. Or qu'en firent-ils, durant une série d'années plus nombreuses que celles qui nous séparent de Gutenberg ? Rien, absolument rien. Ils employèrent le papier pour des reconnaissances de dettes, à quoi s'ajoutent quelques centaines de livres ennuyeux et vides, où l'esprit meurt faute d'aliment : l'invention de l'Iranien servant à étouffer la pensée de l'Hellène sous le poids d'une érudition fictive ! — Puis vint la troisième étape. Avec les croisades, le secret si jalousement gardé au profit de la seule impotence intellectuelle, s'ébruita ; ce que le pauvre Iranien, enserré entre des Sémites, des Tartares et des Chinois, avait inventé, le libre Germain s'en empara. Dans les dernières années du XII^me^ siècle, la recette exacte de la préparation

du papier arriva en Europe, et la nouvelle industrie se propagea de pays en pays avec la rapidité de la foudre. Bientôt le simple outillage de l'Orient ne suffit plus, on améliora, on perfectionna sans trêve. En 1290 déjà existait à Ravensbourg la première papeterie régulière, et il ne fallut qu'un siècle pour que l'impression xylographique (même de livres entiers) s'instaurât, à laquelle se substituait, en moins de cinquante ans, l'impression en caractères mobiles. Croira-t-on réellement que ce fut elle qui dota d'ailes — puisque ailes il y a — notre esprit ? Quel travestissement ridicule des faits de l'histoire ! Quelle méconnaissance de la haute valeur qui s'attache à l'originalité germanique ! Comment ne pas voir que, bien au contraire, c'est l'esprit « ailé » qui a nécessité, qui a imposé l'invention de l'imprimerie ? Tandis que les Chinois en restaient au procédé d'impression par des tablettes de bois gravées en relief — procédé incommode et lent qui leur avait coûté peut-être mille années de tâtonnements — tandis que les peuples sémitiques laissaient le papier sans emploi digne de mention, dans l'Europe germanique tout entière et notamment dans sa partie centrale, l'Allemagne, « la confection en masse de manuscrits sur papier à bon marché » était devenue d'emblée une industrie [1]). Janssen lui-même rapporte qu'en Allemagne, longtemps avant qu'eût commencé l'impression au moyen de caractères en métal fondu, on offrait à bas prix les productions les plus éminentes de la poésie (celle du moyen haut-allemand, qui est la langue des *Nibelungen* et des poèmes chevaleresques) et bien d'autres écrits à l'usage du peuple : recueils de légendes, traités de médecine vulgarisée, etc. [2]). Ce que Janssen omet de dire, c'est que, dès le XIII^me^ siècle, le papier avait contribué à la diffusion de la Bible et notamment du Nouveau Testament, traduit en diverses

[1]) Vogt et Koch : *Geschichte der deutschen Litteratur*, 1897, p. 218. On trouve les détails dans tout ouvrage d'histoire considérable.

[2]) *Op. cit.* I, 17.

langues européennes, si bien que les émissaires de l'Inquisition, qui n'avaient eux-mêmes qu'une connaissance extrêmement fragmentaire des Saintes Ecritures, s'étonnaient de rencontrer des paysans sachant par cœur les quatre Evangiles [1]). Et le papier servit encore, nous l'avons vu [2]), à répandre parmi des milliers d'hommes cultivés — assez cultivés du moins pour lire le latin — des pensées libératrices comme celles de Scot Erigène. Ainsi se produisit grâce au papier, dans tous les pays d'Europe, une insurrection plus ou moins prononcée contre Rome, à quoi répondit aussitôt la défense de lire la Bible et l'institution de l'Inquisition [3]). Mais l'ardent désir d'émancipation intellectuelle, l'instinct d'une race née pour la souveraineté, la puissante effervescence de ce génie qui s'est révélé depuis par ses actes, ne se laissèrent pas maîtriser et endiguer. Le ferme propos de lire, d'apprendre, de savoir, s'affirmait chaque jour davantage. Il n'y avait pas encore de livres (au sens actuel de ce mot) qu'il y avait déjà des libraires — marchands ambulants qui colportaient de foire en foire leur stock de manuscrits peu coûteux, proprement établis sur papier, et toujours assurés d'un immense débit. L'invention de l'imprimerie fut donc littéralement IMPOSÉE. De là aussi la destinée exceptionnelle de cette invention. D'ordinaire les idées nouvelles ont fort à lutter avant de s'accréditer dans l'opinion : témoin la machine à vapeur, la machine à coudre, etc. L'imprimerie, au contraire, était attendue de tous côtés avec une telle impatience qu'il nous est presque impossible aujourd'hui de reconstituer les péripéties de sa propagation. Dans le même instant que Gutenberg essaye à Mayence la fonte des lettres, d'autres s'y appliquent à Bamberg, à Harlem, à Avignon, à Venise. Et lorsque le grand Allemand tient enfin

[1]) Voir au ch. VII la dernière note de la rubrique : « Rome ».

[2]) Dans le présent chapitre, section : « Découverte », au sous-titre : « L'ambiance paralysante ».

[3]) Ch. VII, fin de la rubrique : « Rome ».

la clef de l'énigme, c'est à qui tirera de son invention le parti le plus intelligent, à qui l'imitera, la perfectionnera, la développera : elle est partout appréciée comme elle le mérite, tant elle répond à un besoin général. Les presses de Gutenberg commencèrent de fonctionner régulièrement dès son association avec Fust, en 1450, et vingt-cinq ans plus tard l'*ars scribendi artificialiter* était déjà florissant dans toutes les villes importantes du continent, dont quelques-unes même — Augsbourg, Nuremberg, Mayence — possédaient jusqu'à vingt imprimeries et davantage [1]). A cet appétit dévorant

[1]) C'est à Avignon qu'on a relevé récemment les plus anciennes traces certaines de cet « *ars scribendi artificialiter* » alors mentionné pour la première fois : Procope Waldfoghel, de Prague, l'y pratiqua dès 1444 à l'aide de « deux A B C en acier, deux formes en fer, une vis en acier, quarant-huit formes en étain » et avec l'assistance d'un serrurier (L'abbé Requin : *Origines de l'imprimerie en France*, 1891) ; mais nous ne possédons aucun produit des presses de Waldfoghel, et l'on s'accorde généralement à penser qu'il était au courant des essais antérieurs de Gutenberg (commencés en 1436) ; quant à la légende d'après laquelle celui-ci aurait dû à Laurent Coster de Harlem le plus clair de son invention, elle n'a plus de partisans sérieux. Il semble que le premier livre complet imprimé en caractères mobiles ait été la Bible « Mazarine » achevée à Mayence le 15 août 1456. En France, où l'on ne compte pas moins de 41 villes et bourgades dotées d'imprimeries avant 1500 (cf. Thierry-Poux : *Premiers mouvements de l'imprimerie en France*, 1890), les premiers imprimeurs sont tous allemands : Ulrich Gering y publie son premier livre en 1470, après avoir établi ses presses dans l'enceinte de la Sorbonne, de même qu'en 1476, l'Anglais Caxton établira les siennes dans l'enceinte de Westminster. Sur l'imprimerie en Angleterre, où le mouvement est plus lent, mais à certains égards plus national, cf. Jusserand : *Histoire littéraire du peuple anglais*, t. II, ch. I, § II. Voici d'après cet auteur la jolie explication du nouvel art donnée aux lecteurs de la version anglaise du *Recueil des histoires de Troie*, laquelle avait paru à Bruges en 1474 : « Les plumes et l'encre n'ont pas servi à former cette écriture, comme cela se pratique pour les autres livres ; on a voulu que tout le monde à la fois pût avoir celui-ci. C'est ainsi que toutes les parties du Recueil, imprimé comme vous voyez, ont été commencées un jour et finies le même jour. » — La même année que Gering de Constance fonde à Paris l'industrie typographique dans laquelle s'immortalisera bientôt le nom des Estienne, Jean de Spire obtient du Sénat de Venise un privilège pour l'exercer en cette ville, où elle ne tar-

du Germain pour tout aliment de libre humanisme, ne mesure-t-on pas ce que lui pesait le joug de Rome ? On dirait en vérité la frénésie d'un désespéré ! Les ouvrages qui furent livrés à l'impression entre 1470 et 1500 atteignent un total d'environ dix mille ; tous les auteurs latins alors connus sont édités avant la fin du siècle et, durant les vingt années qui suivent, tous les penseurs et poètes grecs dont il existe des manuscrits accessibles viennent s'y ajouter [1]). Mais on ne s'intéresse pas seulement au passé. Le Germain entreprend immédiatement de scruter la nature et il l'attaque du bon côté, par la mathématique : Johannes Müller, de Kœnigsberg en Franconie, plus connu sous le nom de Regiomontanus, fonda entre 1470 et 1475 une imprimerie à Nuremberg, destinée spécialement à la publication d'ouvrages mathématiques [2]) ; de nombreux mathématiciens allemands, français et italiens furent incités par là à travailler la mécanique et l'astronomie ; en 1525 le grand Nurembergeois Albert Dürer donna la première géométrie descriptive qui ait paru en langue allemande, et c'est à Nuremberg également que fut édité en 1543 le *De revolutionibus* de Copernic. Dans les autres domaines de la découverte on n'avait pas chômé non plus, et le premier journal, qui date de 1505, « apporte déjà à ses lecteurs des nouvelles du Brésil » [3]).

Si j'ai insisté sur l'histoire du papier, c'est que rien ne me paraît plus propre à nous révéler la haute signification que peut acquérir une industrie pour tous les modes de la vie ; elle

---

dera pas à prendre avec les Manuce un splendide développement. Etc., etc.

[1]) Green : *History of the English people* III, 195. Trait significatif, c'est EN ANGLAIS que Caxton édite les ouvrages de l'antiquité qu'il juge dignes de ses presses de Westminster, cependant qu'Oxford imprime, avant toute autre ville britannique, les textes classiques (Jusserand : *loc cit.*).

[2]) Gerhardt : *Geschichte der Mathematik in Deutschland*, 1877, p. 15. — Sur l'ordre de Mathias Corvin, à la cour duquel Regiomontanus avait vécu, Budapest eut une imprimerie depuis 1473.

[3]) Lamprecht : *Deutsche Geschichte* v, 122.

nous apprend aussi qu'une invention ne vaut qu'autant qu'elle tombe en des mains dignes de la recevoir. Le Germain n'a pas inventé le papier, mais ce qui n'avait été pour les Sémites et les Juifs qu'un chiffon sans conséquence, il en fit, grâce à ses dons incomparables et si caractéristiquement individuels, la bannière d'un monde nouveau. On voit combien Goethe a raison d'écrire : « L'alpha et l'oméga chez l'homme, c'est l'activité, et l'on n'arrive à rien sans l'aptitude à agir, sans l'instinct qui nous y incite.... A y regarder de près, on s'aperçoit que toute capacité, si petite soit-elle, nous est INNÉE, et qu'il n'existe pas de capacité indéterminée » [1]). Celui qui, connaissant l'histoire du papier, conserve quelque illusion sur l'égalité des races humaines, celui-là est proprement incurable.

L'introduction du papier est sans contredit l'événement le plus fécond en résultats de toute notre histoire industrielle. Comparé à cela, le reste n'a qu'une importance minime. On ne saurait indiquer rien qui ait exercé sur la vie une action aussi pénétrante, avant que l'industrie textile, transformée comme je l'ai dit, ait pris son essor, et avant ces inventions d'une portée bien plus considérable encore : la machine à vapeur, le bateau à vapeur, la locomotive. Mais ces inventions même n'ont pas modifié autant que le papier nos conditions d'existence : la locomotive qui rend le monde accessible à chacun (comme l'imprimerie l'avait fait pour la pensée) ne contribue qu'indirectement à l'accroissement de notre trésor spirituel. Je suis convaincu, d'ailleurs, que l'observateur attentif trouvera partout à l'œuvre les mêmes aptitudes qui nous ont apparu avec une si magnifique évidence dans l'exemple que j'ai choisi. Il suffit donc de cet exemple pour mon objet, qui était de mettre en lumière non seulement la plus importante de nos conquêtes, mais aussi les qualités distinctives et individuelles par où se caractérise l'industrie dans notre monde nouveau.

[1]) *Lehrjahre*, liv. VIII, ch. 3.

4. Economie sociale.

(De la ligue des villes lombardes jusqu'à Robert Owen, fondateur de la Coopération).

Coopération Monop

J'ai cité plus haut l'opinion d'un sociologue éminent qui ne nous laisse « presque » pas d'espoir d'arriver à comprendre les circonstances économiques des siècles révolus; on a vu dans quelle mesure j'inclinais à lui donner raison. Pourtant le sentiment de diversité caléidoscopique que produit en moi cette perpétuelle succession d'états éphémères, m'incite précisément à rechercher s'il ne serait pas possible de découvrir un élément uniforme, un principe de vie persistant dans son identité, sous les multiples manifestations de notre économie sociale éternellement changeante. Ce principe, je ne l'ai pas trouvé dans les écrits d'un Adam Smith, d'un Proudhon, d'un Karl Marx, d'un John Stuart Mill, d'un Carey, d'un Stanley Jevons, d'un Böhm-Bawerk ni d'autres savants encore. Ils parlent (et à leur point de vue ils font bien) de travail et de capital, d'offre et de demande, de valeur, etc., tout comme jadis les juristes parlaient de droit naturel et de droit divin : on croirait qu'il s'agit là d'entités surhumaines, existant en soi et pour soi, alors qu'au contraire l'essentiel serait plutôt, si je ne m'abuse, de savoir « qui » détient le capital, « qui » effectue le travail, « qui » a charge d'estimer une valeur, etc. Ce ne sont pas les œuvres qui font l'homme, c'est l'homme qui fait les œuvres, dit Luther; s'il dit vrai, nous aurons quelques chances de voir le passé et le présent s'éclairer aussi dans ce domaine flottant et bigarré qu'est la vie économique, moyennant que nous réussissions à déterminer un caractère capital par où l'âme germanique s'y distinguerait de toute autre; car les œuvres varient avec les circonstances, mais l'homme demeure le même, et l'histoire d'une sorte d'hommes particulière s'atteste lumineuse autant qu'illuminante non par

sa division en prétendues périodes, qui n'est jamais que superficielle, mais par l'évidence de sa rigoureuse continuité. Du moment que la consubstantialité avec mes aïeux me devient perceptible, j'interprète leurs actions par les miennes, et mes actions revêtent en retour une nuance tout à fait nouvelle, car elles perdent cette apparence inquiétante d'une chose qui n'a jamais été et qui dépend de résolutions arbitraires; elles se peuvent dorénavant examiner avec un calme philosophique, tels des phénomènes connus de longue date et sans cesse répétés. Dès cet instant nous possédons un point d'appui réellement scientifique : moralement, l'autonomie de l'individualité s'affirme en opposition à la chimère de l'humanité intégrale; historiquement, la nécessité (c'est-à-dire la manière d'agir nécessaire d'hommes déterminés) reprend ses droits de puissance de la nature et de norme.

Eh bien, à considérer les Germains depuis leur début dans l'histoire, nous remarquons chez eux deux traits fortement accusés, s'opposant et se complétant : d'abord l'instinct véhément de l'individu qui s'érige seul maître sur lui-même; et puis son penchant à s'unir avec d'autres en des associations dont il observe fidèlement les devoirs, pour tenter les entreprises qui exigent l'effort commun. Dans notre vie actuelle ce double phénomène nous enveloppe, nous enserre de toutes parts, réseau dont les fils innombrables forment en s'entrelaçant un tissu aux mailles serrées, aux merveilleux dessins. Monopole et Coopération : voilà, incontestablement, les deux pôles de notre situation économique; et cette polarité déterminée [1]) qui régit — nul ne le niera — le dix-neuvième siècle entier, a régi de même notre économie sociale dès son origine et durant les phases de son développement; aussi suffit-il de nous en bien rendre compte pour acquérir, malgré la diversité des formes de vie succes-

[1]) Le mot est de Goethe, voir *Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz, die Natur.*

sives qui ne reviennent jamais, une compréhension plus pénétrante du passé et, par là, du présent : non pas sans doute cette compréhension scientifique, ambition et désespoir des sociologues de carrière, mais celle dont nous avons besoin, nous profanes, pour mieux entendre notre époque.

Reconnaissons tout de suite un fait ici fondamental, un fait concret, simple, invariablement pareil à lui-même : la forme diverse que revêtent tour à tour les circonstances économiques chez des hommes déterminés dérive directement de leur caractère, et le caractère des Germains — que j'ai esquissé en ses traits les plus généraux [1]) — les conduit avec nécessité à des modes déterminés, encore que changeants, d'économie sociale, ainsi qu'à des conflits et des phases de développement qui se reproduisent éternellement de la même manière dans ce domaine de leur vie. Il faut avant tout se garder d'y préjuger quelque élément de généralité humaine, l'histoire ne nous montre rien de semblable ou du moins rien que des analogies superficielles. Ce qui nous caractérise et nous distingue en propre, c'est la prédominance simultanée des DEUX instincts — l'instinct de se séparer et l'instinct de s'associer. Lorsque Caton demande ce que cherche le Dante en son pénible voyage, il reçoit cette réponse :

Libertà va cercando !

La recherche de la liberté, c'est bien à quoi se ramènent au fond ces deux instincts par où s'exprime notre caractère; ils en procèdent dans une égale mesure. Pour être économiquement libres, nous nous associons avec d'autres; pour être économiquement libres, nous nous séparons de l'association et jouons notre propre tête contre le monde. De là, pour les peuples indo-européens, une vie économique entièrement différente de ce qu'elle est chez les peuples sémiti-

[1]) Au ch. VI.

ques [1]), chez les Chinois, etc. Mais de plus, par son caractère et notamment par sa notion de la liberté, le Germain n'est point du tout identique à ses parents indo-européens même les plus proches [2]). Nous avons vu à Rome la grande force ethnique « coopérative » broyer sous sa pression la personnalité intellectuelle et morale, chaque fois que celle-ci marque une velléité de développement autonome; et quand plus tard les énormes richesses amassées par des particuliers introduisirent le système du monopole, cela ne servit qu'à ruiner l'Etat, si bien qu'il ne resta qu'un chaos humain destitué de physionomie; car les Romains étaient doués de façon à ne produire rien de grand que par l'association, et nulle vie économique ne pouvait naître chez eux du monopole. En Grèce, où règne une harmonie supérieure d'aptitudes, ce qui fait défaut lamentablement c'est, à l'inverse de Rome, la force de s'associer; les individus énergiques ne voient qu'eux-mêmes, ils ne comprennent pas qu'un homme déraciné de son milieu congénère n'est plus un homme, ils trahissent l'association raciale et par là précipitent leur patrie à la ruine où ils la devancent. Les Romains, dans le commerce, manquent donc d'initiative — de ce flambeau qui éclaire la voie entre les mains de l'individu qui la fraye; les Grecs, de probité — de cette conscience publique pour laquelle tous se lient et qui les lie tous, de ce principe du négoce sans fraude, consacré, dès l'essor de notre industrie, par la vénérable formule : « marchandise loyale et marchande », « *rechtes Kaufmannsgut* ». Elle nous fournit précisément un excellent exemple des réactions du caractère germanique sur les modalités économiques.

Corporations et capitalistes

Des centaines d'ouvrages peuvent informer le lecteur, s'il ne l'est déjà, touchant la vie et l'activité des corporations entre le XIII^me^ et le XVII^me^ siècles (environ); ils lui

[1]) Voir par exemple ch. II, au sous-titre : « La lutte contre les Sémites », mon résumé des opinions de Mommsen sur Carthage.

[2]) Se reporter ch. VI à la rubrique : « Liberté et fidélité ».

présenteront un type accompli d'union pour l'action collective, une magnifique illustration de cette devise : un pour tous, tous pour un. Or, à voir comment, dans ces associations, tout est exactement déterminé par une réglementation minutieuse autant que gigantesque, comment tout est étroitement surveillé par le président de la guilde, par des contrôleurs et vérificateurs spéciaux qui lui sont adjoints, par le magistrat de la cité, etc., en sorte que non seulement la façon, l'outillage, les procédés de chaque espèce de travail sont fixés dans les plus petits détails, mais qu'une limite maximum infranchissable est imposée à la production quotidienne, crainte que l'ouvrier ne gâche sa besogne en y mettant trop de hâte pour gagner outre mesure — on est bien tenté de s'écrier avec certains auteurs : quelle horreur est-ce là? et l'exécrable système qui ne laissait à l'individu pas une ombre d'initiative, pas un atome de liberté ! Mais on se tromperait fort, on se tromperait jusqu'à méconnaître directement la vérité historique. C'est précisément par cette agrégation d'individus multiples et divers en un complex homogène et cohérent que le Germain reconquit sa liberté civile, confisquée depuis qu'il avait pris contact avec l'imperium romain. Sans l'instinct inné de la coopération, nous serions demeurés esclaves au même degré que les Egyptiens, les Carthaginois, les Byzantins, ou que les habitants du Khalifat. Isolé, l'individu est comparable à un atome chimique doué d'une faible puissance de combinaison, il est absorbé, annihilé. Mais dès lors qu'il acceptait volontairement une loi et s'y pliait sans réserve, il s'assurait une vie plausible et digne, plus large même à maints égards que celle de nos ouvriers actuels, et puis surtout cette possibilité de liberté spirituelle qui bientôt allait effectivement se réaliser en beaucoup de lieux [1]). Voilà un côté de

[1]) Pour marquer que la condition des ouvriers était en moyenne supérieure, durant les XIII^me^, XIV^me^ et XV^me^ siècles, à ce qu'elle est aujourd'hui, je m'appuyais dans la première édition de cet ouvrage sur l'opinion de Leber, qui croyait pouvoir affirmer (*Essai sur l'apprécia-*

la question. Mais voici l'autre : l'esprit d'entreprise individuelle était chez nous beaucoup trop vigoureux pour se

tion de la fortune privée au moyen âge, 1847) que l'argent du pauvre valait alors proportionnellement davantage que celui du riche, attendu que si les objets de luxe atteignaient des prix exorbitants, l'indispensable — aliments, vêtements, habitations, etc. — coûtait très peu. Des travaux récents montrent qu'il convient d'apporter à cette affirmation des tempéraments. Je renvoie le lecteur notamment au volume du vicomte d'Avenel : *Découvertes d'histoire sociale*, 1200-1910, dont les conclusions se fondent sur l'étude des prix en France, « des prix de toutes choses, depuis sept siècles, lentement amassés, au nombre de 75,000 environ, classés, rapprochés et comparés » (voir pour le détail *l'Histoire économique de la propriété, des salaires, des denrées*, etc., par le même auteur). Ces conclusions renversent beaucoup d'idées reçues. Voici, brièvement résumées, les plus importantes. Au moyen âge pas plus que de nos jours les évolutions économiques ne semblent dépendre en rien des changements politiques ou sociaux ; il n'y a nul lien positif entre la liberté et le bien-être ; lors même que dans un Etat rien ne serait libre, le prix des choses le demeurerait et ne se laisserait asservir par quiconque. Or le prix du travail échappe également aux efforts de le maîtriser ; l'opinion commune, qui fixe le taux des salaires, ne le fixe pas à sa guise, il s'impose à elle. Et ainsi les corporations, même les métiers « fermés » du moyen âge, n'ont exercé aucune influence à cet égard dans aucun sens : « monopole, privilège ou entraves n'ont eu ni avantage ni inconvénient pour la rémunération » (ce qui, soit dit en passant, ne diminue en rien l'importance des corporations sous d'autres rapports, comme authentiques créatrices de notre industrie). — De plus, on ne constate aucune corrélation entre le prix du travail et le coût de la vie ou le progrès agricole ; la prétendue loi, dite « d'airain », est une fiction. « Il y a eu des heures où les recettes du journalier s'élevaient au quart de leur chiffre actuel, tandis que ses dépenses étaient six fois plus faibles qu'aujourd'hui. Il y a eu d'autres heures où les salaires étaient trois fois moindres qu'à présent, mais où le prix des vivres de première nécessité était inférieur de moitié seulement à ce qu'il est en 1910. » Et tout cela « en moyenne », car chaque sorte de dépense a varié, dans la suite des âges, de la façon la plus diverse : ainsi le pain a baissé de 50 pour 100, mais la viande de boucherie a renchéri ; l'éclairage est en opposition permanente avec le chauffage ; comparée à ce qu'elle fut, la valeur du vêtement est moitié moindre, mais la chaussure se paye deux fois et demie plus cher qu'autrefois. — De ce qui précède il suit que dans le même dix-neuvième siècle où s'est fondée l'égalité dans les codes, on a pu voir croître l'inégalité dans les fortunes et que, d'autre part, ce siècle a marqué pourtant en somme

laisser refréner par des prescriptions, si sévères fussent-elles. Aussi voyons-nous des individus particulièrement énergiques atteindre, malgré le régime des corporations, à une fortune immense. En 1367, par exemple, un pauvre compagnon tisserand, Hans Fugger, va s'établir dans la ville d'Augsbourg; cent ans plus tard, ses héritiers sont en situation d'avancer cent cinquante mille florins à l'archiduc Sigismond de Tyrol. Fugger avait naturellement accru par le commerce les ressources qu'il tirait de son industrie, et cela avec un tel succès que son fils devint propriétaire de mines. Mais comment, puisque les règlements des corporations s'opposaient à ce qu'aucun de leurs membres travaillât plus que les autres, put-il gagner tant d'argent et commercer dans une pareille proportion ? Je n'en sais rien; nul n'en sait rien; on manque de renseignements exacts sur les débuts de la famille Fugger [1]). Ce qui est certain, c'est que le fait fut possible. Et si, par l'énormité des richesses qu'elle eut bientôt amassées comme par le rôle que celles-ci lui assignèrent en Europe, la famille Fugger demeure un phénomène

---

une tendance, qui va s'accentuant, au nivellement des jouissances. Car à considérer l'emploi possible de l'argent, il apparaît que le pauvre aurait acquis plus de vrai bien-être que le riche, auquel sa supériorité de fortune n'assure désormais ni « commodités » ni « beautés » exceptionnelles, mais seulement des « raretés ». Parmi les dépenses anciennes qui nous semblent de luxe ou de superfluité, beaucoup étaient de nécessité réelle : tels le train militaire des nobles (sécurité), leurs joyaux (seule réserve monétaire) etc.; et la plupart des luxes inutiles (d'art par exemple) étaient à très bon marché. « De quelque marchandise qu'il s'agisse, la hausse ou la baisse de son prix a cette conséquence de la déclasser, de la transférer de la catégorie somptueuse ou superflue à la catégorie usuelle, et réciproquement. » Ces catégories n'ont donc rien de fixe. Mais on peut dire d'une manière générale, que « l'ancien LUXE du riche était jadis un BESOIN et que les nouveaux BESOINS du peuple sont des LUXES. Ce sont les luxes anciens du riche et même des luxes que le riche ancien n'avait pas. »

Je laisse naturellement à l'auteur toute la responsabilité de ses opinions.

[1]) Aloys Geiger : *Jakob Fugger*, Ratisbonne 1895.

unique en son genre, il n'y eut pas une ville qui ne comptât des bourgeois riches, et l'on n'a qu'à feuilleter *L'époque des Fugger* d'Ehrenberg, ou *Le siècle des Artevelde* par Van der Kindere [1]), pour apprendre comment, en tous lieux, des hommes surgis du peuple s'élevèrent par leur travail à l'indépendance et à la prospérité nonobstant la contrainte corporative [2]). Sans les corporations, c'est-à-dire sans la coopération, nous ne serions jamais arrivés du tout à édifier une vie industrielle — cela saute aux yeux : la coopération, loin de paralyser l'individu, lui servit de tremplin. Mais alors, dès que l'individu se fut affermi sur ses pieds et qu'il sentit sa force, il se comporta exactement comme se comportaient nos rois à l'égard des princes et du peuple; il ne connut plus

[1]) Ce dernier ouvrage a paru à Bruxelles en 1879; celui d'Ehrenberg, publié à Iéna en 1896, porte ce titre allemand : *Zeitalter der Fugger*.

[2]) S'agissant de la France, d'Avenel écrit à ce sujet : « Ce qui frappe au premier regard jeté sur l'ancien ordre de choses, c'est une réglementation gigantesque, infinie dans ses détails; par conséquent une masse d'entraves. » Mais ces entraves sont « plus apparentes que réelles » et « l'attirail des corporations n'est pas si vexatoire » qu'il semble : « Lorsqu'on ne se borne pas à envisager la porte massive de cette prison aux serrures énormes, lorsqu'on en fait le tour avec patience, on aperçoit dans ses murailles nombre de brèches ou de fissures par où l'entrée et la sortie sont relativement aisées. » Et encore : « De la multiplication des autorités naissait une sorte de liberté pour le travailleur », d'autant que des milliers de prohibitions avaient pour correctifs des milliers de privilèges, tels « ces brevets d'invention que l'on délivrait chaque année pour de nouvelles substances ou de nouveaux mécanismes ». En outre, « le patronat ancien n'était pas seulement accessible par l'examen, le chef-d'œuvre et le consentement des jurés ou gardes du métier. Il existait d'autres voies pour y parvenir. A qui voulait se soustraire à ces formalités s'offraient les lettres de maîtrises créées par le roi. » Elles investissaient leur acquéreur, sans l'astreindre à une épreuve, de tous les avantages appartenant aux membres de la confrérie. En fait, il y avait beaucoup plus de maîtres autrefois que de nos jours. Et s'il n'y en avait pas davantage encore, « ce n'est pas à cause des restrictions corporatives, mais parce qu'il fallait à l'ouvrier, pour s'établir, un capital, un fonds de roulement ou de crédit. » (*Découvertes d'histoire sociale*, p. 193, 197-198).

qu'un but : le monopole. Etre riche ne suffit pas, être libre ne suffit pas :

> Ce peu d'arbres là-bas, qui ne sont pas mon bien,
> me gâtent le plaisir de posséder le monde !
> (*Faust*, 2e p., 5e acte).

On ne saurait nier ce que cette aspiration germanique à l'illimité recèle de germes funestes : elle engendre d'une part le crime, de l'autre la misère. Parmi les fortunes privées qui ont atteint des proportions colossales, en est-il une dont l'histoire nous offre un modèle d'honneur sans tache ? Dans l'Allemagne du Sud, pour désigner l'absence de scrupules en affaires, on se sert encore aujourd'hui du mot *fuggern* [1]). Et, de fait, à peine les Fugger sont-ils devenus puissants par la vertu de l'or, qu'ils s'appliquent à former des cartels avec d'autres riches maisons de commerce pour gouverner les prix sur le marché du monde, ainsi que le font nos *trusts*, et ces syndicats d'accaparement ne signifient rien de moins, alors comme aujourd'hui, que le vol systématique du producteur et du consommateur, celui-ci parce qu'on hausse artificiellement la valeur du produit, celui-là parce qu'on baisse à plaisir le prix du travail [2]). Les Fugger — faut-il s'en divertir ou s'en affliger ? — furent encore intéressés financièrement dans le trafic des indulgences. L'archevêque de Mayence avait, en effet, par un arrangement avec le pape, pris à ferme pour certaines parties de l'Allemagne la perception des recettes que l'on escomptait de l'indulgence attachée à la célébration du jubilé, contre une somme de 10,000 ducats payée d'avance; mais il devait déjà 20,000 ducats aux Fugger sur les 30,000 qu'il

[1]) Suivant Schoenhof : *A history of money and prices*, New-York 1897, p. 74.

[2]) Voir Ehrenberg, *op. cit.* I, 90. Il s'agissait notamment de se rendre maître du marché du cuivre; mais les Fugger étaient si jaloux d'en obtenir pour eux seuls le monopole exclusif, que le cartel dut bientôt se dissoudre.

avait versés à la curie pour sa nomination à l'archiépiscopat, et ainsi l'archevêque ne fut qu'un simple homme de paille dans la ferme de l'indulgence plénière, et le vrai fermier fut la maison Fugger. D'où il suivit que Tetzel, le fameux « pardonneur » immortalisé par Luther, ne put voyager et prêcher qu'en la compagnie d'un représentant de cette maison de commerce, lequel encaissait toutes les recettes et détenait en son exclusive possession la clef de la caisse [1]). Si la manière dont s'acquiert une telle fortune paraît déjà peu édifiante, que dire de son emploi ! Emancipé des liens salutaires qui l'associaient aux intérêts de la communauté, l'individu ne connaît plus de loi que l'arbitraire sans frein de son caprice. Le choix d'un empereur dépendra des calculs imbéciles d'un fils de tisserand qui suppute ses avantages; je n'exagère point; ce n'est que grâce au concours des Fugger et des Welser que Charles-Quint fut élu, ce n'est que grâce à leur appui qu'il put entreprendre la guerre néfaste de Smalkalde; et dans la lutte subséquente des Habsbourg contre la conscience allemande et la liberté allemande, ces capitalistes sans caractère jouent de nouveau un rôle décisif. Ils se convertissent au catholicisme et combattent la Réforme non par conviction religieuse, mais tout simplement parce qu'ils sont en affaires avec la curie et craignent qu'une défaite éventuelle n'entraîne pour eux la perte de revenus considérables [2]).

Et pourtant, avouons-le, cette ambition sans scrupule de l'individu, cette ambition qui ne recule pas devant le

---

[1]) Ludwig Keller : *Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen*, p. 15, et Ehrenberg : *op. cit.* I, 99.

[2]) L'exposé d'Ehrenberg, documenté aux sources, donne tous les détails. Peut-être quelque âme sentimentale trouvera-t-elle une consolation platonique dans le fait que les Fugger, de même que les autres capitalistes catholiques de l'époque, se ruinèrent tous sans exception pour les Habsbourg, attendu que ces princes empruntaient toujours et ne rendaient jamais (ils restèrent redevables de huit millions de florins aux seuls Fugger).

crime, a été un facteur important, indispensable, de tout notre développement sur le terrain économique. Je mentionnais à l'instant des rois et je veux comparer une fois encore le domaine dont nous nous occupons ici avec celui, tout voisin, de la politique. Qui ne sent son cœur bondir d'indignation, quand il se remémore l'histoire de l'Europe depuis le XV^me^ siècle jusqu'à la Révolution française ? Toutes les libertés dérobées, tous les droits foulés aux pieds ! Erasme déjà, plein d'une fureur contenue, observe : « Le peuple bâtit les villes, les princes les détruisent » — et il était loin d'avoir vu le pire ! Et pourquoi tout cela ? Pour qu'une poignée de familles, mettant l'Europe en coupe réglée, la monopolisent tout entière à leur profit. Où l'histoire nous montre-t-elle une bande de criminels vulgaires plus abominables que nos princes ? Judiciairement, il en est peu qui ne méritent la prison ou pis encore. Mais, d'autre part, quel homme doué d'un jugement sain, et capable de réflexion, ne reconnaît aujourd'hui dans ce développement une bénédiction ? Par la concentration de la puissance politique autour d'un petit nombre de points, sur un petit nombre d'individus, se sont formées des nations grandes et fortes : force et grandeur à quoi chaque individu participe. Et quand ces souverains peu nombreux eurent mis en pièces tous les autres pouvoirs, alors ils apparurent dans leur solitude; et désormais la grande communauté populaire était en position de revendiquer ses droits, et le résultat fut une mesure de liberté plus abondante qu'aucun âge antérieur n'en avait connu. Le monarque devint (encore qu'inconsciemment) l'artisan de la liberté; l'ambition démesurée d'un seul avait tourné au bien de tous; le monopole politique avait frayé les voies à la coopération politique. Cette évolution — qui de longtemps encore ne sera pas achevée — revêt sa signification caractéristique lorsqu'on l'envisage en regard du processus évolutif de la Rome impériale. Nous avons vu là passer peu à peu des mains du peuple dans la main d'un seul homme tous les droits, tous les privilèges, toutes les

libertés [1]); les Germains ont suivi la voie inverse; dans l'effort qui les a conduits de l'état de chaos à l'état de nation, ils ont remis provisoirement en quelques mains peu nombreuses la somme totale du pouvoir; et voici que la collectivité en redemande sa part : droit et justice, liberté et même licence aussi grande que possible pour chaque citoyen particulier. Dans beaucoup de nos Etats actuels, le monarque n'a proprement plus guère qu'une signification géométrique : il est un centre qui doit servir à tracer le cercle. Sur le terrain économique les circonstances sont naturellement beaucoup plus complexes, elles n'y ont d'ailleurs pas atteint — il s'en faut — le degré de maturité des conditions politiques, mais je crois qu'elles présentent une grande analogie avec elles. Le même caractère humain est à l'œuvre de part et d'autre. Chez les Phéniciens, le capitalisme avait conduit à l'esclavage absolu; chez nous, c'est le contraire : il comporte dans sa genèse des duretés, de même que la monarchie dans la sienne, mais il est partout l'avant-coureur de mouvements et de succès communistes. Dans l'Etat communiste des Chinois règne une sorte d'uniformité animale; chez nous, nous voyons partout surgir de la communauté vigoureuse des individus forts.

A considérer l'histoire de notre industrie, de notre fabrication, de notre commerce, on distingue partout l'action de ces deux forces. Partout on trouve pour base la coopération — depuis la mémorable ligue des villes lombardes (bientôt suivie de celle des villes rhénanes, de la Hanse teutonique, de la Hanse londonienne) jusqu'à ce génial (encore qu'exalté) Robert Owen, qui, au seuil du dix-neuvième siècle, jeta la semence d'une idée coopérative si grandiose qu'elle ne fait que commencer à se réaliser. Mais en tous lieux aussi, et en tous temps, on voit s'attester l'initiative de l'individu qui s'arrache aux contraintes de la communauté, et là est l'élément proprement créateur, celui qui fraie les voies.

[1]) Ch. II, sous la rubrique : « La Rome impériale ».

C'est comme marchands, non comme savants, que les Polo effectuent leurs voyages de découvertes; c'est en cherchant de l'or que Colomb trouve l'Amérique; l'ouverture des Indes (comme aujourd'hui celle de l'Afrique) est uniquement l'œuvre des capitalistes; presque partout l'exploitation des mines est rendue possible par l'octroi d'un monopole à des particuliers entreprenants; lors des grandes inventions industrielles de la fin du XVIII^me^ siècle, il arrive toujours que l'individu doit lutter sa vie entière contre la collectivité pour les lui imposer, et sa défaite eût été certaine sans le concours du capital indépendant qui aspirait à s'accroître. L'enchaînement est divers à l'infini parce que les deux forces d'impulsion, loin de s'épuiser d'un coup et de procéder par saccades, ne cessaient d'agir en constante collaboration. Ainsi nous avons vu Fugger, après s'être émancipé des contraintes corporatives, entrer volontairement dans de nouvelles associations et s'y lier par de nouveaux liens. Dans chacun des siècles où l'on assiste à l'accumulation de grands capitaux (comme durant la seconde moitié du dix-neuvième), on assiste en même temps à la formation de cartels, de syndicats, qui sont un mode spécial de la coopération; par là le capitaliste ravit au capitaliste toute liberté individuelle; la puissance de la personnalité particulière s'éclipse, puis elle se fait jour ailleurs. Il n'est pas rare, d'autre part, que la coopération proprement dite marque dès le début les qualités et les tendances d'une individualité déterminée : c'est ce qui apparaît clairement dans la Hanse pendant sa période florissante, et partout où une nation institue des mesures politiques pour la défense de ses intérêts économiques.

J'avais préparé des matériaux en vue de remplir les cadres tracés dans ces sommaires indications; faute de place, je me dois contenter de soumettre au lecteur un seul exemple, mais du moins instructif entre tous; je l'emprunte au domaine de l'agriculture, que nous n'avons pas encore effleuré, et où il suffit d'un coup d'œil pour apercevoir à

l'œuvre la loi fondamentale de notre développement économique.

Sans grands métaiers

Au XIII^me siècle, quand les Germains se mirent à construire leur monde nouveau, le paysan était en somme, dans la majeure partie de l'Europe, un homme plus libre qu'aujourd'hui et jouissant d'une existence plus assurée. Sans doute, c'est à l'homme d'épée, puis, concurremment avec lui, à l'homme d'Église, que la terre appartient d'abord. Mais ils ne l'exploitent pas d'ordinaire eux-mêmes et « le guéret tombe aux mains de l'homme de charrue » [1]). Sur la portion divisée entre les cultivateurs, quelque mode d'emphytéose — au lieu du fermage à court terme — leur garantit une tenure prolongée, souvent héréditaire, parfois irrévocable, de leurs lots respectifs, à moins même que le « bail-vente à cens », qui n'était pas rare en France et qui avait son équivalent dans l'*Erbpacht* des pays allemands, n'instituât le colon roturier possesseur légal, à seule charge pour lui de payer une rente annuelle au seigneur nominalement propriétaire. A peu près maître chez lui en sa qualité de tenancier favorisé, voire d'effectif possesseur, Jacques Bonhomme exerçait de plus, en sa personne et en la personne de ses bestiaux, des droits d'usage sur la portion commune des terres. Et *Piers Plowman* n'était pas plus mal logé, au contraire. Durant le XV^me siècle, l'Angleterre — refuge actuel de la grande propriété foncière — était presque toute aux mains de centaines de milliers de paysans qui se pouvaient considérer, eux aussi, possesseurs légaux de leurs lots et qui exerçaient pareillement, sur les pâturages et bois communaux, des droits d'usage francs de toute redevance [2]). Or ces paysans furent ensuite dépouillés, litté-

[1]) D'Avenel : *Découvertes d'histoire sociale;* ch. III : « La terre aux paysans ».

[2]) Gibbins : *Industrial History of England,* 5^e éd., p. 40 et suiv.; 108 et suiv. L'emphytéose existe encore aujourd'hui dans l'Europe orientale où rien n'a changé sous le régime turc depuis le XV^me siècle. Elle a été réintroduite en 1867 dans les domaines grand-ducaux de

ralement dépouillés de leur bien, et tout moyen parut bon pour le leur ravir. Quand nulle guerre ne fournissait l'occasion de les évincer, les détenteurs du pouvoir falsifiaient les lois en vigueur ou promulguaient des lois nouvelles en vue de transférer aux grands le fonds des petits. Mais ce n'étaient pas les paysans seuls, c'étaient tous les petits agriculteurs qu'il s'agissait d'annihiler, et l'on y arriva par un détour : la concurrence des grands les obligea, en les ruinant, de céder leurs terres à tout prix [1]). D'où, par exemple, ce fait, illustration éloquente des cruautés que comporte un pareil état de choses : en 1495 l'ouvrier agricole anglais qui louait ses services à la journée touchait en salaires trois fois autant (valeur vénale) qu'il eût touché cent ans plus tard. Donc, cent ans plus tard, quantité de braves gens peinaient de tout leur effort pour n'arriver à gagner que le tiers de ce qu'avait

Mecklembourg-Schwerin. Ici, toutefois, on doit entendre le mot « emphytéose » au sens juridique essentiellement allemand du mot *Erbpacht*, savoir un mode de tenure dans lequel le droit d'usage, sans se confondre avec le droit de propriété, implique néanmoins possession effective et légale pour le tenancier héréditaire, moyennant l'accomplissement par lui de certaines conditions (payement d'un prix d'achat, d'une rente annuelle en nature, etc.).

[1]) C'est en Angleterre que l'on suit le plus aisément les progrès de cette transformation, car le développement politique y est rectiligne et, dès le XV^me^ siècle, l'intérieur du pays n'y est plus dévasté par des guerres. Voir surtout l'ouvrage justement célèbre de Thorold Rogers : *Six centuries of work and wages* (traduit en français par Castelot sous ce titre : *Travail et salaires en Angleterre depuis le XIII^me^ siècle*, Paris 1897). Mais le processus est identique pour l'essentiel en tous les pays de l'Europe centrale : les grandes propriétés foncières se sont constituées par le vol et l'escroquerie, dans tous les cas du moins (*Erbpacht*, location à cens, etc.), où le seigneur, ne conservant qu'un titre de propriété juridique, avait institué par contrat le tenancier héréditaire possesseur effectif et légal de sa terre, et où même, selon d'anciennes formules (cf. d'Avenel : *op. cit.*, p. 44), le bailleur avait « livré, cessé, quitté, transporté et octroyé, à toujours et à perpétuité, au preneur et à ses successeurs » la terre objet du contrat, s'en étant « démis, dévêtu et dessaisi » pour en vêtir et saisir le preneur, lequel il déclarait « mettre en bonne possession » et « faire vrai seigneur comme en sa propre chose et domaine ».

gagné leur père ! Une chute si soudaine, affectant précisément la partie productrice du peuple, est simplement effrayante, et l'on se demande comment il se fait que l'Etat entier n'ait pas été jeté hors des gonds par une catastrophe d'une telle violence. Dans le cours de ce seul siècle tous les ruraux, ou presque, tombèrent au rang de journaliers. Et dans la première moitié du XVIII^me^ siècle la classe des paysans était à ce point déchue que ses membres ne pouvaient plus se tirer d'affaire sans les dons gracieux des gentilshommes campagnards — lesquels suppliaient la Chambre de secourir leurs fermiers — et sans les subventions de la caisse communale : le gain maximum de l'année entière ne suffisait plus, en effet, à couvrir la dépense d'un minimum de choses indispensables à la vie [1]). En pareille matière, pourtant, comme

[1]) Rogers : *op. cit.*, ch. XVII. Pour s'assurer qu'au milieu du dix-neuvième siècle le travailleur agricole n'avait pas reconquis, du moins en Angleterre, une situation plus digne, voir l'exposé de Herbert Spencer dans *The man versus the state*, ch. 2. On pourrait citer des faits analogues par centaines ; je n'en mentionnerai qu'un, et c'est que jamais la classe des travailleurs manuels ne connut plus de misère qu'au milieu du dix-neuvième siècle ; que devient, dès lors, la notion d'un « progrès » continu ? Pour la grande majorité des habitants de l'Europe, la marche du développement durant les quatre derniers siècles est un « progrès » dans la misère croissante. Pourtant, à la fin du dix-neuvième siècle, le travailleur manuel a vu s'améliorer sa situation, mais elle est pire encore de beaucoup qu'elle n'était au milieu du XV^me^, pire de 33 pour cent suivant les calculs de comparaison établis par le vicomte d'Avenel, *Revue des deux mondes* du 15 juin 1898. Il est vrai, en France notamment, que le XV^me^ siècle, où les terres étaient tombées presque à rien, fut l'ère la plus avantageuse pour les salariés, et que la déroute des travailleurs manuels commença au XVI^me^, qui vit le triomphe des propriétaires fonciers ; il est vrai aussi que d'Avenel, qui insiste sur ce fait dans ses *Découvertes d'histoire sociale*, y marque en même temps, comme on l'a vu, la tendance actuelle au « nivellement des jouissances ». Mais le contraste n'en demeure pas moins frappant entre la condition faite au travail durant le moyen âge et celle où il déchut peu à peu. L'écrivain socialiste Karl Kautsky a cité dans la *Neue Zeit* une loi provinciale émanant des ducs saxons Ernst et Albert, qui, en l'an de grâce 1482, enjoint aux hommes de peine et faucheurs de se tenir pour satisfaits si, outre le salaire qu'on leur paye en argent, on leur prépare chaque jour,

en général chaque fois que nous envisageons des phénomènes de la nature, gardons-nous de laisser influencer notre jugement par des abstractions toutes théoriques ou par des considérations de pur sentiment. Jevons, l'éminent économiste, écrit : « La première condition pour comprendre, c'est d'abandonner une fois pour toutes l'illusion qu'il y ait en matière sociale des « droits » abstraits »[1]). Quant à notre sentiment moral, c'est un fait — quoiqu'il en ait — que la nature est partout cruelle. Nous nous indignions tout à l'heure contre les rois criminels, nous nous indignons maintenant contre la noblesse voleuse et accapareuse : mais quelle étude biologique ne nous ménage de bien autres sujets d'indignation ! Il faut nous rendre compte que la moralité est une intuition d'ordre intérieur, c'est-à-dire transcendant; le « *Pater, dimitte illis* » ne trouve pas de justification hors du cœur humain : d'où le ridicule de toute éthique empirique, inductive, antireligieuse. Mais si, morale à part, nous nous bornons ici, comme nous en avons le devoir, à nous demander quelle signification eut pour la vie

à midi et le soir, deux repas de quatre services chacun, savoir : un potage, deux plats de viande et un légume, menu qui doit, les jours de fête, s'augmenter d'un plat et comporter après la soupe deux sortes de poisson avec deux sortes de légume. Kautsky ajoute : « Quel est l'ouvrier, appartint-il à l'aristocratie de son métier, qui puisse de notre temps s'offrir quotidiennement, pour déjeuner et pour dîner, cette chère somptueuse dont les plus humbles journaliers de la Saxe ne se contentaient pas toujours au XV^me^ siècle ? » En Angleterre, l'évêque de Lincoln Robert Grossetête, qui trace au XIII^me^ siècle les règles de l'économie rurale, veut qu'il y ait toujours dans la huche, pour les ouvriers du domaine, pain de froment, viande, fromage et ale; un siècle après, le poète Langland, dans son *Piers Plowman*, se plaint de ce que les journaliers dédaignent la bière et le lard et réclament de la viande ou du poisson frais (Cf. André Réville : *Les paysans au moyen âge;* 3^e^ conférence : « Le paysan dans la vie privée »).

Dans sa *Modern Democracy* (1912), Brougham Villiers remarque qu'en Angleterre le paysan du XV^me^ siècle était moins exposé à la famine, sauf en cas de récoltes désastreuses, que ne l'est dans les années les plus prospères le prolétaire actuel.

[1]) *The state in relation to labour* (cité d'après Herbert Spencer).

ce développement économique, il suffira de nous instruire des faits dans les ouvrages spéciaux[1]) et nous reconnaîtrons qu'une transformation complète de l'agriculture s'imposait. Sans elle, il y a beau temps qu'en Europe nous eussions été obligés, faute d'autre nourriture, de nous entre-dévorer[2]). Or ces petits paysans, qui étendaient sur le pays le réseau coopératif d'une propriété morcelée à l'infini, peut-on imaginer qu'ils eussent jamais accompli cette réforme, devenue nécessaire, de l'agriculture ? Elle exigeait du capital, du savoir, de l'initiative, l'espoir nettement conçu de gros bénéfices méthodiquement escomptés, toutes choses incompatibles avec l'existence au jour le jour; elle impliquait, de plus, l'exercice d'un pouvoir dictatorial sur de vastes territoires et la disposition de forces ouvrières nombreuses[3]). La noblesse campagnarde s'arrogea les prérogatives requises pour tenir ce rôle, et elle en fit un bon usage. Son activité fut aiguillonnée par les rapides progrès de la classe commerçante, rivale dangereuse qui constituait une menace pour sa situation sociale. Elle s'appliqua d'un tel zèle et avec tant de succès à l'œuvre entreprise, qu'on estime le rendement du champ de blé quatre fois plus grand à la fin du XVIII^me^

[1]) Par exemple Fraas : *Geschichte der Landbauwissenschaft.*

[2]) Parlant des « avantages inouïs » qu'offraient aux paysans français les modes de tenure ou de petite propriété du moyen âge, d'Avenel note qu'ils avaient leur source dans un état matériel « auquel nous ne pourrions revenir que par l'anéantissement des deux tiers, des trois quarts peut-être, de notre population et des neuf-dixièmes de nos richesses nationales » (*op. cit.* p. 44).

[3]) Tout cela se laisse démontrer historiquement. Pietro Crescenzi de Bologne composa son *Opus ruralium commodorum* dans les premières années du XIV^me^ siècle et fut bientôt suivi dans cette voie par d'autres théoriciens de l'art agricole. Robert Grossetête, Walter de Henley, etc., donnent déjà d'excellentes directions relatives aux fumures ; elles demeurent d'abord sans effet, en raison de l'ignorance des paysans, de l'absence d'engrais chimiques, de la non-utilisation du fumier des villes, etc. Pour obvier à la pauvreté de la terre mal amendée on la laissait tous les deux ou trois ans en jachère, d'où son faible rapport dont on peut s'informer dans André Réville : *op. cit.*, p. 9.

siècle qu'à la fin du XIIIme; dans le même temps, le poids du bœuf triple par l'engraissement, et l'élevage du mouton produit une moyenne d'individus portant quatre fois plus de laine ! Succès du monopole, mais succès qui devait, tôt ou tard, profiter à la communauté. Nous ne nous accommodons jamais longtemps, nous Germains, du système d'exploitation et d'extorsion carthaginois. Si les grands propriétaires fonciers encaissent tout, aussi bien la part de recettes qui eût pourvu à l'équitable rémunération de leurs ouvriers que le gain net qui valait jadis une modeste aisance à d'innombrables familles d'agriculteurs, ils ne laissent pas néanmoins de développer d'autre façon ces forces vivantes qu'ils utilisent, et qui acquièrent en s'employant un plus haut degré de dignité humaine. Dans les industries textiles, à la fin du XVIIIme siècle, les inventeurs sont tous des paysans, qui s'occupent de tissage pour se procurer un supplément de ressources indispensable; d'autres émigrèrent aux colonies où ils cultivèrent sur d'immenses étendues du blé qui entra en concurrence avec le blé indigène; d'autres se firent marins et commerçants. Bref, la valeur de la propriété foncière monopolisée baissa peu à peu, et elle continue de baisser — comme la valeur de l'argent [1]) — preuve que ces circonstances économiques subissent déjà la réaction du courant contraire : nous allons au-devant du jour où, dans ce domaine aussi, la collectivité revendiquera ses droits, où elle réclamera aux grands propriétaires son bien provisoirement confisqué, tout de même qu'elle a réclamé aux rois ses droits politiques provisoirement aliénés. La France de la Révolution a donné la première l'exemple; et c'est un exemple aussi, mais plus raisonnable, que nous propose l'initiative de ce petit prince allemand au grand cœur qui a réintroduit, voici quelque quarante ans, le système de l'*Erbpacht* dans les domaines grand-ducaux de Mecklembourg-Schwerin.

[1]) En 1694, le gouvernement anglais payait pour l'argent 8 $^1/_2$ %; en 1894, à peine 2 %.

Les deux communismes

Si profondément que se soit modifiée la situation économique depuis quatre siècles, on constate néanmoins une surprenante analogie dans certaines circonstances financières d'autrefois et d'aujourd'hui, ainsi que chacun peut s'en assurer en lisant, par exemple, le livre d'Ehrenberg sur l'époque des Fugger. Il y avait déjà au XIIIme siècle des sociétés par actions, telles les papeteries de Cologne [1]); il y avait en Flandre, dès le début du XIVme, des compagnies d'assurance [2]); l'usage des lettres de change était répandu d'un bout de l'Europe à l'autre, ainsi que la spéculation sur le cours des valeurs; formation de trusts, hausse et baisse artificielle des prix, banqueroutes.... tout cela florissait alors comme aujourd'hui [3]). Et il va de soi que le Juif, cet important facteur économique, florissait aussi. Van der Kindere note laconiquement qu'au XIVme siècle, en Flandre, les prêteurs décents prenaient jusqu'à 6 1/2 % d'intérêt, les Juifs entre 60 et 200 % [4]); et le bref épisode du Ghetto que l'on

[1]) Lamprecht : *Deutsches Städteleben*, p. 30.

[2]) Van der Kindere : *Le siècle des Artevelde*, p. 216.

[3]) Martin Luther proteste fréquemment contre « l'enchérissement de gaîté de cœur » des céréales par les paysans : ils se font ainsi, dit-il, « assassins et voleurs de leur prochain » (voir ses *Propos de table*). Dans son écrit *Von Kaufhandlung und Wucher*, il trace d'autre part une réjouissante peinture des trusts alors déjà florissants : « Qui est assez obtus pour ne pas voir que ces sociétés ne sont rien autre chose que de véritables *monopolia* ?... Ils ont toute la marchandise entre leurs mains et font avec elle ce qu'ils veulent, ils ne craignent pas de hausser ou de baisser les prix à leur convenance, ils oppriment et détruisent tous les petits commerçants, tel le brochet, les menus poissons dans l'eau, absolument comme s'ils étaient institués maîtres sur les créatures de Dieu et affranchis de toutes les lois de la foi et de l'amour.... Ils ne seront contents que lorsqu'ils auront sucé le monde entier et que tout son argent gonflera leur panse.... Tout le monde est exposé au péril et à la ruine, gagne cette année, perd l'année prochaine, mais eux (les capitalistes) gagnent toujours et éternellement, ou ils réparent leurs pertes par des gains accrus; rien d'étonnant dès lors qu'ils aient bientôt accaparé le bien de tout le monde. » Ces paroles datent de 1521; on pourrait n'y rien changer aujourd'hui.

[4]) *Op. cit.*, p. 222-223.

s'est tant plu à grossir — de 1500 à 1800, cela fait trois siècles — n'a presque rien changé, ou rien du tout, à la prospérité de ce peuple avisé et à sa façon de traiter les affaires.

La double notion que je souhaite graver dans l'esprit du lecteur me paraît la plus propre à lui faciliter l'intelligence du dix-neuvième siècle, c'est pourquoi j'y insiste : d'une part, force dominante, les qualités de caractère fondamentales et invariables; d'autre part, et malgré tant de douloureuses oscillations, la continuité relative de nos circonstances économiques. Cela bien compris, nous sommes prêts à envisager avec plus de sang-froid quantité de manifestations du présent qui, au premier abord, semblent d'une nouveauté inouïe, et qui ne sont en réalité rien d'autre qu'un peu de passé vêtu à la mode d'aujourd'hui, rien de plus que des produits naturels et nécessaires de notre caractère. Les uns dénoncent les grands syndicats du capital, les autres le socialisme, et ils croient voir approcher la fin du monde; certes ! les deux mouvements comportent des dangers, dès l'instant que des puissances antigermaniques y ont la haute main [1]), mais ce sont des phénomènes tout à fait normaux en eux-mêmes, par quoi se traduit la pulsation de notre vie économique. Même avant l'époque où se substitue à l'économie « naturelle » l'économie que l'on peut appeler « monétaire », à la *Naturalwirtschaft* la *Geldwirtschaft* [2]), on distingue le jeu de courants économiques analogues : ainsi la période du servage de corps et de la servitude personnelle marque la transition nécessaire de l'esclavage antique à la

[1]) Voir ch. VIII, sous la rubrique : « La chimère de l'illimité ».

[2]) On entend par *Geldwirtschaft* ce stade d'économie sociale dans lequel l'argent-monnaie, comme signe représentant la valeur des marchandises (et, avec l'argent, le papier-monnaie comme signe représentant la valeur de l'argent), devient d'un usage et d'une circulation universels en tant que moyen légal de payement ; où les versements en numéraires remplacent le troc des objets naturels *(Naturalwirtschaft)* où en même temps la production ainsi encouragée ne vise plus seulement la consommation sur place, mais l'échange, et se cherche des débouchés en vue desquels elle accroît son intensité.

liberté générale — une des plus grandes conquêtes, assurément, de la civilisation germanique; ici, comme partout ailleurs chez nous, c'est l'intérêt égoïste de quelques individus, ou groupes d'individus, qui a frayé les voies au bien de tous; c'est, en d'autres termes, le monopole qui par son travail a préparé le terrain à la coopération [1]). Mais dès l'avènement de la *Geldwirtschaft* (elle débute au Xme siècle, ses progrès sont déjà considérables dans le Nord au XIIIme, et le XIVme nous la montre partout complètement organisée), les circonstances économiques se peuvent comparer pour l'essentiel à celles d'aujourd'hui [2]), sauf que naturellement de nouvelles combinaisons politiques et de nouvelles conquêtes industrielles prêtent au vieil Adam une physionomie nouvelle, sauf encore que l'amplitude des vibrations, comme on dit en physique, augmente et diminue alternativement. D'après Schmoller, cette amplitude (j'entends l'énergie avec laquelle se heurtent les courants contraires) était aussi grande au XIIIme siècle qu'au XIXme, mais elle était en revanche beaucoup moindre qu'au XVIme [3]). L'exemple des Fugger nous a fait voir déjà le capitalisme en action; mais bien plus anciennement encore le socialisme avait été un élément constitutif de la vie; pendant près de cinq siècles il joue un rôle considérable dans la politique continentale, savoir depuis la révolte des villes lombardes contre leurs comtes et rois jusqu'aux nombreux groupements et soulèvements de paysans dans tous les pays de l'Europe. Lamprecht tient que chez nous l'organisation de l'agriculture est, par nature,

[1]) Cela ressort avec une particulière clarté de l'exposé de Michael au ch. I (« Agriculture et paysans ») de ses *Kulturzustände des deutschen Volkes während des 13. Jahrhunderts*, 1897.

[2]) Beaucoup s'imaginent à tort que la monnaie fiduciaire est « une des plus tardives conquêtes de notre temps. » Loin que le Germain ait inventé l'idée du papier-monnaie, elle était familière à la vieille Carthage et à la Rome du Bas-Empire, encore qu'elle y revêtit une forme un peu différente puisqu'il n'y avait pas de papier.

[3]) Voir *Strassburg's Blüte*, cité par Michael dans l'ouvrage mentionné plus haut.

« communiste-socialiste ». Où d'ailleurs le vrai communisme prendrait-il racine, sinon, avant tout, dans l'agriculture ? Car c'est là, dans la production des moyens de subsistance indispensables, que la coopération prend tout son sens et qu'elle a le plus de chance de devenir un facteur de configuration politique. Aussi les siècles antérieurs au XVI^me^ furent-ils plus socialistes que le XIX^me^, encore que le fracas des théories dont on nous a dès lors rebattu les oreilles puisse faire illusion. Ces théories même ne sont rien moins que neuves. Pour ne citer qu'un exemple, je rappellerai que dès le XIII^me^ siècle — ce siècle de notre éveil — le *Roman de la Rose*, qui fut longtemps le livre le plus répandu de l'Europe, attaque toute propriété privée; et tout au début du XVI^me^ — en 1516 — le socialisme théorique trouve dans l'*Utopia* de sir Thomas More une expression si mûrie, si élaborée, si nette, qu'on peut envisager ce qui s'y ajouta depuis comme une simple mise en valeur, une exploitation du territoire délimité et jalonné par More[1]). Cette exploitation commença aussitôt.

[1]) C'est ce qu'admet lui-même le leader socialiste Kautsky (*Die Geschichte des Sozialismus* 1895, I, 468); il estime que la conception de More conserva toute sa valeur et dut être tenue pour déterminante jusqu'à l'année 1847, en d'autres termes jusqu'à Marx. On ne voit guère, en effet, ce qu'il pourrait y avoir de commun entre la pensée de ce Juif bien doué, qui essaya de transplanter d'Asie en Europe quelques-unes des meilleures idées de son peuple pour les adapter aux conditions de la vie moderne, et la pensée du plus exquis savant qu'ait jamais produit le Nord germanique — nature aristocratique jusqu'au bout des ongles, sensibilité d'une finesse merveilleuse, esprit dont l'inépuisable humour inspire à Erasme, son intime, « l'Eloge de la Folie », homme du monde qui dans ses fonctions publiques — comme membre et plus tard *Speaker* du Parlement, maître des requêtes, chancelier de la trésorerie, etc. — acquiert une immense expérience de la vie. Tel est l'auteur d'*Utopie*, qui dans la société de son temps dénonce franchement et ironiquement (à combien juste titre !) « une conjuration des riches contre les pauvres » et qui rêve d'un autre Etat, lequel s'érigerait sur des bases authentiquement germaniques et chrétiennes. Si More inventa le mot d'Utopie — « Nulle Part » — pour désigner son Etat futur, ce fut là aussi un trait d'humoriste : car en réalité il aborde le problème social tout à fait pratiquement, beaucoup plus pratique-

Non seulement nous possédons avant le dix-neuvième siècle une longue série de sociologues théoriciens et, entre tous éminent, l'illustre philosophe Locke avec ses claires et très socialistes déductions sur le travail et la propriété [1]), mais les XVI^me^, XVII^me^ et XVIII^me^ siècles nous ont apporté des constructions idéales d'Etats communistes en aussi grand nombre que leur successeur. Ainsi le Hollandais Peter Corne-

ment que maint doctrinaire socialiste d'aujourd'hui. Culture rationnelle du sol, hygiène du corps et de l'habitation, réforme du système pénal, réduction des heures de travail, l'instruction accessible à chacun ainsi que de nobles divertissements.... voilà son programme. Nous en avons, depuis, réalisé plusieurs articles. Sur les autres points, More a su si exactement, comme sang de notre sang, ce dont nous avions besoin, que son livre vieux de quatre siècles paraît toujours jeune et d'actualité. More oppose toute l'impétuosité de sa conviction germanique à l'absolutisme monarchique qui était alors en voie de développement. Il n'est pas républicain pourtant : Utopie aura un roi. Une liberté de conscience absolue sera de règle dans l'Etat idéal. Comme le dit bien Jusserand : « En matière religieuse, l'audace de ce penseur qu'attendait l'auréole des saints est incroyable. A la veille des plus terribles persécutions, il expose le principe de la tolérance universelle ; il le résume en une phrase si simple qu'on peut en sourire, et si sage qu'elle devrait être gravée dans tous les cœurs : *on ne peut pas croire ce qu'on veut.* More, en l'écrivant, était en avance sur son siècle, et même sur le nôtre » (*op. cit.* t. I, p. 80). More pourtant n'avait rien de ces doctrinaires éthiques, antireligieux, dont nos socialistes pseudomosaïques nous présentent le type. Au contraire : en Utopie, celui qui ne sent pas Dieu dans son cœur demeure exclu des fonctions publiques. Athées et matérialistes y sont tolérés comme tous les autres hommes ; loin même de leur imposer silence on les encourage à discuter, sinon avec le vulgaire aisément leurré, du moins avec l'élite des gens cultivés ; mais ils ne peuvent être magistrats.

On le voit : ce qui sépare un Thomas More d'un Karl Marx et compagnie, ce n'est pas un progrès dans le temps, c'est l'opposition entre germanisme et judaïsme. La classe ouvrière anglaise de notre époque, et notamment son avant-garde de penseurs, tel William Morris qui, lui aussi, nous rapporta des nouvelles de « Nulle Part », est manifestement beaucoup plus proche de More que de Marx. Sans doute apercevrons-nous qu'il en est de même des socialistes en d'autres pays européens, dès qu'ils auront amicalement, mais résolument, prié leurs leaders juifs de s'occuper plutôt des affaires de leur propre peuple.

[1]) Voir notamment *Second Essay on Civil Government*, § 27.

lius, au XVIIme, suggère déjà l'abolition de toutes les nationalités, l'institution d'une « magistrature centrale » pour l'administration des affaires communes aux divers groupes d'hommes, lesquels formeront de nombreuses « sociétés par actions » [1] *(sic)* ; et Winstanley, dans le même temps (sa *Loi de la liberté* est de 1651), érige un système communiste si perfectionné, avec abolition de toute propriété individuelle, interdiction (sous peine de mort) de tout achat et de toute vente, suppression de toute religion spiritualiste, avec renouvellement annuel de tous les fonctionnaires, tous élus par le peuple, etc., qu'il laisse en vérité peu de chose à bâtir — ou à démolir — pour ses après-venants [2].

Si le lecteur veut bien méditer ces considérations et leur donner lui-même les développements qu'elles comportent, peut-être lui faciliteront-elles en quelque mesure l'intelligence de notre temps. Un nouveau facteur, il est vrai, intervient au dix-neuvième siècle, un formidable agent de transformation : la MACHINE. Henry George évoque — vision magnifique et qui le devient chaque jour davantage — les prodiges de l'ère industrielle, puis il se demande quel rêveur de ce rêve, concevant tout à coup sa réalité, douterait « que les esclaves mécaniques de la science eussent pris sur eux la malédiction d'Adam et que, dans l'humanité délivrée, ces

La Mach

[1] Cf. Gooch : *The history of English democratic ideas* (1898), p. 209 et suiv.

[2] On trouvera quelques détails sur Winstanley dans l'ouvrage intitulé : *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen* I, p. 504 et suiv. La section qu'il lui consacre a pour auteur Bernstein, son « découvreur ». Mais Bernstein n'analyse qu'un seul de ses écrits et, en outre, il se montre si totalement incapable de comprendre le caractère germanique, que l'on en apprendra plus long sur la personnalité de Winstanley dans le petit livre de Gooch, p. 214 et suiv., 224 et suiv. — La plus catégorique réprobation de toutes les idées communistes de ce temps-là, c'est chez Olivier Cromwell qu'il faut la chercher. Cet homme du peuple repoussa énergiquement la proposition d'introduire le suffrage universel pour le Parlement, jugeant que ce procédé « conduit nécessairement à l'anarchie ».

muscles de fer, ces tendons d'acier, dussent faire de la vie du plus pauvre ouvrier un perpétuel jour de fête ! » [1]) On sait la réponse. Un socialiste homme de bien, et homme de pensée, William Morris la formule en ces termes : « Nous voici devenus les esclaves des monstres qu'engendra notre propre force créatrice » [2]). La quantité de misère causée par la machine ne saurait s'évaluer en chiffres, elle passe toute imagination. Le dix-neuvième siècle fut probablement le plus fécond en douleurs de tous ceux dont nous avons quelque connaissance, et la raison principale de ce fait est dans l'essor soudain de la machine. En 1835, peu après l'introduction de l'industrie mécanique dans l'Inde, le vice-roi mandait : « Misère presque sans exemple dans l'histoire du commerce. Les os des tisserands blanchissent les plaines de l'Inde » [3]). C'était, sur une plus grande échelle, la répétition des désastres sans nom qu'a suscités partout l'avènement de la machine. Il y a pis, d'ailleurs, que la mort par la faim — car elle ne frappe qu'une génération — il y a la déchéance de milliers et de millions de créatures humaines tombant d'un état d'indépendance et d'aisance relatives à un permanent esclavage et chassées des campagnes, où leur vie était saine, dans les grandes villes où les attend une existence lamentable, privée d'air et de lumière [4]). Rien pourtant n'indique

[1]) *Progress and Poverty*, Introduction.

[2]) *Signs of Change*, p. 33.

[3]) Cité d'après May : *Wirtschafts- und handelspolitische Rundschau für das Jahr 1897*, p. 13. — Harriet Martineau note avec une charmante naïveté, dans le livre qu'elle publia avec grand succès sous ce titre : *British Rule in India*, que les résidents anglais d'Agra et de Cawnpore durent renoncer à leur promenade du soir à cause de l'odeur des cadavres, qui étaient trop nombreux pour qu'on pût les ensevelir.

[4]) Les ouvriers de l'industrie textile, par exemple, jusque vers la fin du XVIII^me^ siècle, vivaient presque tous à la campagne, et les travaux des champs formaient une part de leurs occupations. Leur situation était, d'ailleurs, supérieure à ce qu'elle est aujourd'hui (voir Gibbins : *op. cit.*, p. 154, ou le ch. VIII du livre I dans Adam Smith : *Wealth of Nations*). Pour apprendre à connaître la condition actuelle des ouvriers de beaucoup d'industries dans le pays d'Europe qui paye les

que cette transformation (sauf qu'elle affecta une population beaucoup plus nombreuse) ait eu des conséquences plus dures et provoqué une crise générale plus intense que celle qui s'opéra dans le commerce, quand il passa de la *Naturalwirtschaft* à la *Geldwirtschaft*, ou dans l'agriculture, quand elle devint, de naturelle, artificielle. L'extrême rapidité, précisément, avec laquelle s'est propagé le régime manufacturier, et, par une coïncidence heureuse, l'extension presque sans borne des possibilités d'émigration, ont en quelque mesure atténué l'inéluctable cruauté de ce développement.

Nous avons vu combien une telle révolution économique était exactement conditionnée et prédéterminée par le caractère individuel du Germain. Chaque fois que la politique lui permettait de respirer, quelque grand inventeur surgissait, qui profitait de cet instant de calme : témoin Roger Bacon au XIII^me^ siècle, témoin Léonard de Vinci au XV^me^; et ce n'est qu'extérieurement que l'œuvre d'invention semble arrêtée pour des siècles, alors qu'en vérité l'idée s'achemine à sa réalisation. Et de même que le télescope et la locomotive ne sont point choses nouvelles de toutes pièces, preuves et produits d'une évolution intellectuelle, de même il n'y a rien qui soit radicalement neuf dans notre actuel état économique, si différent qu'il apparaisse des états antérieurs en tel ou tel de ses phénomènes superficiels. Nous n'apprécierons à sa juste valeur l'économie sociale du temps présent qu'autant que nous aurons appris à discerner dans les siècles passés l'empreinte des traits essentiels qui nous caractérisent : le même caractère est à l'œuvre également aujourd'hui.

---

meilleurs salaires — en Angleterre — il faut lire R. H. Sherard : *The white slaves of England*, 1897.

5. Politique et Eglise.

(De l'institution de la Confession obligatoire, en 1215, jusqu'à la Révolution française).

L'Eglise

J'ai marqué déjà dans quelle mesure il me paraissait nécessaire de grouper l'une avec l'autre, en cet aperçu, la Politique et l'Eglise; j'ai indiqué les raisons plus profondes de ce groupement dans l'introduction particulière de la section intitulée: «La lutte»[1]). Nul, au demeurant, ne niera que dans le développement de l'Europe, depuis le XIIIme siècle, les rapports existant effectivement entre l'Eglise et la Politique n'aient été d'une importance décisive en maintes matières essentielles; et les politiciens pratiques s'accordent presque unanimement à juger non viable, aujourd'hui encore, une séparation complète de l'Eglise et de l'Etat politique, c'est-à-dire l'indifférence absolue de l'Etat touchant les affaires de l'Eglise. Si l'on pèse les arguments qu'invoquent à cet égard les hommes d'Etat les plus conservateurs, on les constate plus substantiels que ceux de leurs adversaires doctrinaires. Prenons, par exemple, les *Controverses du temps présent* de Constantin Pobiedonostsev. Ce célèbre ministre russe, procureur supérieur du saint synode, peut passer pour le type accompli du réactionnaire, et l'on conçoit difficilement qu'un libéral s'entende jamais avec lui en politique; il fait, en outre, profession de christianisme au sens ecclésiastique orthodoxe. Or Pobiedonostsev estime que l'Eglise ne PEUT pas être séparée de l'Etat, du moins pas à la longue, et cela parce qu'infailliblement «l'Eglise prendrait bientôt la prépondérance sur l'Etat», ce qui condui-

[1]) Pour ce dernier point, voir aussi l'Introduction générale, à la fin de la rubrique: «Division binaire du présent ouvrage». Pour le premier, voir ch. IX (B. «Coup d'œil historique»), aux considérations qui suivent le tableau des «Eléments de la vie sociale».

rait à un bouleversement au profit de l'idéal théocratique ! Cette affirmation de la part d'un homme si exactement instruit des affaires de l'Eglise, et si profondément sympathique à l'Eglise, me semble fort digne d'attention. Pobiedonostsev craint, de plus, qu'une fois introduit le principe de l'indifférence de l'Etat « le prêtre ne s'immisce dans la famille et n'y prenne la place du père » [1]). Il attribue donc à l'Eglise une importance politique si énorme qu'il redoute à la fois pour l'Etat, en sa qualité d'homme d'Etat expérimenté, et pour la religion, en sa qualité de chrétien convaincu, le péril que leur ferait courir l'Eglise, si on lui lâchait la bride. Voilà de quoi donner à réfléchir aux libéraux ! Et il me suffit pour justifier provisoirement mon point de vue, encore que je parte d'autres postulats et vise d'autres buts que le conseiller de l'autocrate de toutes les Russies [2]).

J'ai dessein, en effet, vu la concision qui m'est imposée dans cette partie de notre aperçu historique, comme dans les autres, d'envisager presque uniquement le rôle de l'Eglise dans la politique des six siècles antérieurs au dix-neuvième, et je crois que nous arriverons ainsi à discerner quelle est la part d'éléments encore vivants qui constituent dans le présent un héritage fâcheux du passé. Je me dispenserai de répéter ici ce que j'ai déjà dit ailleurs, et je crois également superflu de résumer encore une fois ce que chacun sait depuis l'école [3]). Les phénomènes sur lesquels je souhaite appeler

[1]) Je cite d'après la traduction allemande de Borchardt et Kelchner : *Streitfragen der Gegenwart*, 3e éd. p. 10 et suiv., 24 et suiv.

[2]) De son point de vue de libre penseur, Gustave Le Bon soutient (*Révolution française*, 1912, p. 262) une thèse analogue, sur le point essentiel, à celle du procureur du saint synode. S'élevant contre les « jacobins modernes » qui ont réalisé en France la séparation, il écrit : « Aveuglés par leur étroit fanatisme, ils n'ont pas compris que détacher l'Eglise du gouvernement c'est créer un Etat dans l'Etat et qu'ils se trouveront un jour en présence d'une caste redoutable », d'autant plus redoutable qu'en ce cas elle sera « dirigée par un maître hors de France et nécessairement hostile à la France ».

[3]) Voir plus haut, dans la section : « Economie sociale », au sous-

l'attention, nous ne les avons pas encore observés, et un coup d'œil dans l'atelier le plus intérieur de la politique — celui où se configure le monde — nous vaudra des constatations nouvelles. Ailleurs, la politique n'est tout au plus qu'une adaptation, qu'un accommodement, et l'hier a peu d'intérêt pour l'aujourd'hui; mais ici nous saisissons les motifs permanents et nous apprenons à concevoir pourquoi certaines adaptations seulement, et non pas d'autres, ont réussi.

La Réforme est le centre du développement politique de l'Europe entre ces dates moyennes : 1200 et 1800; elle a pour la politique une importance analogue à celle qu'a eue pour la religion l'institution de la confession obligatoire par le concile de l'an 1215. Par la confession (non seulement des grands péchés publiquement avoués et expiés, comme c'était le cas auparavant, mais aussi des fautes quotidiennes confiées au prêtre en secret), une double direction fut inéluctablement imprimée à la religion romaine, et qui l'éloignait toujours davantage de l'Evangile du Christ : la tendance, d'une part, à une hiérocratie de plus en plus absolue; de l'autre, à un affaiblissement de plus en plus marqué de l'élément religieux intérieur. Cinquante ans à peine après ce quatrième concile œcuménique de Latran, on enseigna déjà qu'il n'y avait pas besoin du repentir du cœur *(contritio)* pour recevoir le sacrement de pénitence, mais qu'il suffisait de la crainte de l'enfer *(attritio)* [1]). La religion était

titre : « Corporations et capitalistes », ce qui est dit de l'absolutisme monarchique comme moyen d'atteindre à l'indépendance nationale et de reconquérir la liberté. De même les remarques en tête de la section : « Industrie » et tout le ch. VIII.

[1]) On sait que le concile de Trente essayera de réagir contre cette doctrine, qui avait trop fait fortune. Il indique pour matière du sacrement de pénitence ces trois éléments : *contritio, confessio* et *satisfactio*. De l'*attritio*, qu'il appelle une « contrition imparfaite », il ne nie pas la vertu, qui est de disposer le pécheur à recevoir le sacrement de pénitence; mais il tient que, sans l'administration de ce sacrement, elle ne conduit pas par elle-même le pécheur à la justification — ce qui, à vrai dire, est à côté de la question.

par là complètement extériorisée, l'individu livré sans réserve au prêtre. La confession obligatoire, cela signifie le sacrifice intégral de la personne. Contre cette exigence s'insurgèrent les consciences des croyants sérieux dans toute l'Europe. Mais il fallut l'activité réformatrice de Luther pour que se muât en puissance politique cette fermentation religieuse qui avait déjà travaillé la chrétienté pendant des siècles [1]), et cela grâce au fait qu'entre ses mains les multiples questions religieuses se fondirent en une question ecclésiastique. Ainsi seulement il devint possible de tenter un pas décisif pour la délivrance. Luther est avant tout un héros POLITIQUE; si l'on ne s'en rend compte, on ne saurait porter sur lui de jugement équitable et comprendre sa situation éminente dans l'histoire. Ecoutons-le plutôt : « Or donc, mes chers princes et seigneurs, vous avez grand'hâte d'envoyer à la mort ce pauvre homme isolé que je suis; et quand cela sera arrivé, vous aurez gagné. Mais si vous aviez des oreilles pour entendre, je vous dirais quelque chose d'étrange. Que serait-ce si la vie de ce Luther valait tellement devant Dieu que pas un de vous ne fût assuré de la vie ou de la souveraineté si lui ne vivait pas, et que sa mort dût faire votre malheur à tous ? » Paroles profondément significatives, et merveilleuse acuité du coup d'œil politique ! Car la suite a amplement confirmé que les princes qui ne se soumettaient pas à Rome sans réserve étaient peu sûrs de leur vie; et quant à l'impossibilité pour les autres de posséder, d'après la doctrine romaine, une souveraineté indépendante, soit alors, soit en aucun temps, je l'ai marquée antérieurement par la citation de nombreuses bulles papales, et elle se déduit d'ailleurs irréfutablement des postulats de l'imperium théocratique [2]). Or, si l'on rapproche de

[1]) Voir ch. VII sous la rubrique : « Le Nord ».

[2]) Se reporter au ch. VIII. — Je ne connais pas de document plus saisissant sur les pratiques romaines de régicide que la plainte de François Bacon (en 1613 ou 1614 ?) contre William Talbot, avocat irlandais qui, sans d'ailleurs se refuser à prêter le serment de fidélité, avait déclaré

ce passage de Luther beaucoup d'autres passages où il revendique l'indépendance du « régime temporel », qu'il soustrait complètement à la hiérarchie d'une institution divine, et où il formule ce desideratum : « le droit spirituel anéanti de la première à la dernière lettre », la nature essentiellement politique de sa Réforme apparaît clairement à tous les yeux. Il écrit, par exemple : « Le Christ ne fait pas des princes ou des seigneurs, des bourgmestres ou des juges, mais il en laisse le devoir à la raison ; celle-ci traite des choses extérieures, où est la place de l'autorité »[1]). Voilà certes le plus flagrant démenti à la doctrine romaine, suivant

---

que si l'obligation lui était éventuellement imposée d'assassiner le roi excommunié il se soumettrait en cette matière, comme en toutes autres choses « de la foi », aux décisions de l'Eglise. Lord Bacon rappelle brièvement à cette occasion les meurtres d'Henry III et d'Henry IV de France et les divers attentats d'origine pareille dirigés contre la reine Elisabeth et contre Jacques Ier. A relire son rapport établi sur les sommaires témoignages contemporains, on croit respirer l'atmosphère de crime organisé qui, pendant trois longs siècles, a tout enveloppé, depuis le trône jusqu'à la cabane du paysan, dans le monde en formation des Germains. Si Bacon avait vécu plus tard, sa liste se serait fort allongée. Cromwell notamment, qui s'était désigné à toute l'Europe comme représentant du protestantisme, n'eut pas une heure de sécurité. Quand, de nos jours, un prolétaire aberré attente à la vie d'un monarque, tout le monde civilisé s'exclame d'indignation, et l'on ne manque pas d'ajouter que voilà bien les suites de la désertion de l'Eglise par le peuple. Mais jadis c'était une autre chanson, car les régicides se recrutaient chez les moines, de qui Dieu lui-même conduisait la main. Sixte-Quint, par exemple, dans le consistoire où il apprit l'exploit du dominicain Clément, s'écria jubilant : « *che'l successo della morte del re di Francia si ha da conoscer dal voler espresso del signor Dio, e che percio si doveva confidar che continuarebbe al haver quel regno nella sua prottetione* » (Ranke : *Päpste*, 9e éd. II, 113). Thomas d'Aquin avait bien rangé le meurtre des tyrans au nombre des moyens impies. Mais dans le cas particulier d'Henry III excommunié il ne s'agissait pas de tyran, il s'agissait d'hérétique (et les hérétiques sont hors la loi, voir ch. VIII la première note sous la rubrique : « La chimère de l'illimité ») ; dans d'autres cas il s'agira, et cela suffit encore, de catholiques par trop libres penseurs, comme Henry IV.

[1]) *Von weltlicher Obrigkeit.*

laquelle toute situation temporelle — fût-ce de prince ou de valet — toute profession — fût-ce d'instituteur ou de docteur — doit être interprétée comme une fonction ecclésiastique et, avant toute autre, l'office du monarque, puisque celui-ci règne comme mandataire de Dieu, non de la raison. Aussi peut-on bien s'écrier avec Shakespeare : « O Politique, hérétique que tu es ! » Cet édifice politique, Luther fait plus qu'en établir les fondements; il l'achève en lui imprimant le caractère national : sans cesse il oppose aux nations « papistes » la NATION ALLEMANDE. C'est « à la noblesse chrétienne de la nation allemande » que s'adresse le fils de paysans allemands, et cela pour la soulever contre l'étranger non au profit de tel ou tel dogme subtil, mais dans l'intérêt de l'indépendance nationale et de la liberté personnelle. « Le pape et les siens ne sauraient se vanter d'avoir fait grand bien à la nation allemande par l'octroi de cet empire germanique. D'abord pour la raison que ce qu'ils donnaient là n'était pas bon du tout, mais qu'au contraire ils se sont joués ainsi de notre simplicité; ensuite parce que le pape n'a pas cherché de la sorte à nous conférer l'empire, mais à se l'approprier, pour se soumettre toute notre puissance, notre liberté, nos biens, nos corps et nos âmes, et, par nous, si Dieu n'y avait paré, le monde entier »[1]). Luther, le premier, s'atteste pleinement conscient de la signification que comporte la lutte entre l'impérialisme et le nationalisme; les autres n'avaient fait que l'entrevoir confusément : soit que, tels les bourgeois cultivés de la plupart des villes allemandes, ils en demeurassent à la question religieuse et, capables dans ce domaine de sentir et d'agir en Allemands, ils n'aperçussent pas néanmoins la nécessité d'une révolte à la fois ecclésiastique et politique; soit qu'ils machinassent des

[1]) *Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation.* Cette opinion de Luther devait être confirmée plus tard par un témoin non suspect, Montesquieu, qui note *(Pensées diverses)* : « Si les Jésuites étaient venus avant Luther et Calvin, ils auraient été les maîtres du monde. »

projets de haut vol, des combinaisons téméraires, comme Sickingen et Hutten — lequel définissait son but : « rompre la tyrannie romaine et en finir avec la maladie welche » — mais qu'ils ne comprissent pas quelles larges bases devaient être posées, si l'on voulait attaquer avec chances de succès une forteresse aussi forte que Rome [1]). Luther, par contre, tout en appelant au combat princes, noblesse, bourgeoisie, peuple, n'a garde de borner son effort à cette tâche négative de l'insurrection contre Rome; dans le même instant il dote les Allemands d'une langue qui leur sera commune à tous et leur constituera un lien, et il s'attaque à l'organisation politique proprement dite sur deux points qui étaient décisifs pour l'avenir du nationalisme, savoir : l'Eglise et l'Ecole.

Combien il est impossible de conserver une Eglise à demi nationale, donc indépendante de Rome, sans la séparer résolument de la communauté romaine, l'histoire subséquente nous l'a démontré. L'Espagne et l'Autriche avaient

[1]) A qui douterait que la révolte religieuse contre Rome fût générale dans toute l'Allemagne longtemps avant Luther, je recommande les écrits de Ludwig Keller, notamment le plus court de ceux que je connais : *Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen* (dans les éditions de la Société Comenius fondée en 1891 pour le 300e anniversaire de la naissance du théologien et pédagogue morave). Un témoin non suspect des dispositions régnant en Allemagne au temps de Luther est le célèbre nonce Aleandro, membre de la commission qui rédigea la bulle d'excommunication contre le réformateur. Aleandro mande de Worms au pape (le 8 février 1521) que les neuf dixièmes des Allemands sont pour Luther et que le reste, s'il ne peut être dit luthérien, n'en crie pas moins : mort à la cour romaine ! Aleandro insiste à diverses reprises sur le fait que le clergé allemand est tout entier de cœur contre Rome et pour la Réforme (voir les comptes rendus de la diète de Worms, par exemple : *Depeschen vom Wormser Reichstage*, 1521, éditées par Kalkoff). Le rôle de Luther dans cette insurrection générale des esprits a été très exactement caractérisé par Zwingle, qui lui écrit : « Il n'a pas manqué d'hommes qui aient antérieurement saisi aussi bien que toi la somme et l'essence de la religion évangélique. Mais dans tout Israël il n'en était pas un qui osât s'avancer pour la lutte, car tous redoutaient ce puissant Goliath qui se tenait là dans une attitude menaçante, avec le terrible poids de ses armes et de ses forces. »

refusé de contresigner les décisions du concile de Trente, de même que la France qui, tant qu'elle eut des rois, lutta vaillamment pour les privilèges de son Eglise et de son clergé gallicans. Mais peu à peu l'inflexible doctrine romaine regagna le terrain perdu, et il n'est pas douteux qu'à cette heure deux de ces puissances se vissent ramenées avec plaisir au point de vue depuis longtemps dépassé, et relativement libéral, du XVI^me^ siècle, tandis que la troisième, en faisant sa « séparation », n'a que trop constaté l'actuelle impuissance de la conscience catholique romanisée à développer des germes d'indépendance nationale en matière de religion. Quant aux réformes scolaires de Luther, on sait qu'il s'y voua de toute son énergie, qu'il y appliqua toute la force dont peut disposer un géant dans l'action isolée; et la meilleure preuve de sa perspicacité politique dans ce domaine, c'est le fait que les Jésuites s'empressèrent de suivre ses traces, qu'ils fondèrent des écoles et rédigèrent des manuels exactement pareils de programmes et de titres aux manuels et aux écoles de Luther [1]). La liberté de conscience est une belle acquisition, dans la mesure où elle fournit une base au vrai sentiment religieux; pourtant c'est folie de prétendre, selon le postulat moderne, que chaque Eglise se puisse accorder avec chaque politique. Dans l'organisation artificielle de la société

[1]) C'est quand Luther vient à parler d'éducation qu'on sent le mieux battre le cœur chaleureux du magnifique Germain. Il déclare à la noblesse que si elle aspire sérieusement à la Réforme elle doit commencer par « une bonne réforme des Universités ». Dans sa lettre aux représentants des villes allemandes — *Sendschreiben an die Bürgermeister und Ratsherren aller Städte in deutschen Landen* — il s'écrie au sujet des écoles : « Supposant qu'on donnât un florin pour combattre les Turcs à l'instant que nous les aurions sur le dos, ce ne serait pas trop d'en donner ici une centaine, quand même on ne pourvoirait par là qu'à l'instruction d'un seul enfant.... » et il exhorte chaque bourgeois individuellement à ne plus vilipender son argent pour des messes, vigiles, fêtes, moines mendiants, pèlerinages, « et toute la séquelle », mais « à le donner dorénavant pour l'école afin d'instruire les pauvres enfants, ce qui sera une si excellente façon de l'employer. »

l'Eglise forme le rouage le plus intérieur, donc une partie essentielle de l'horloge politique. Sans doute, on peut attribuer à ce rouage une importance plus ou moins grande par rapport à l'ensemble du mécanisme, mais il est impossible que sa structure et sa marche demeurent sans influence sur le tout. Qui donc, ayant considéré l'histoire des Etats européens depuis l'an 1500 jusqu'en l'an 1900, hésiterait à reconnaître que l'Eglise romaine exerça visiblement une puissante influence sur les destinées politiques des nations ? Un regard suffit, porté tour à tour sur les nations qui appartiennent en majorité (une majorité déterminante) à l'Eglise catholique romaine et sur les nations dites « protestantes », donc non romaines : on pourra tirer de cette comparaison des jugements opposés, mais, favorables ou non à l'action de l'Eglise, tous l'attesteront. Objectera-t-on peut-être qu'il s'agit ici de différences de races? J'ai tant insisté moi-même sur le rôle de la configuration physique comme base de la personnalité morale que je serais le dernier à contester la justesse de cette opinion [1]); rien pourtant n'est plus dangereux que de vouloir construire l'histoire au moyen d'un seul principe; la nature est infiniment complexe; ce que nous désignons sous le mot « race » est un phénomène plastique en de certaines limites, et comme le physique réagit sur l'intellectuel, l'intellectuel aussi réagit sur le physique. Supposons par exemple que la réforme religieuse, qui fit quelque temps de si notables progrès parmi la noblesse espagnole d'origine gothique, eût trouvé dans un prince ardent et audacieux l'homme capable de détacher de Rome sa nation, fût-ce avec le fer et le feu (et dans cette hypothèse peu importe qu'il eût appartenu aux luthériens, aux zwingliens, aux calvinistes ou à quelque autre secte, le seul point décisif étant la séparation complète d'avec Rome) : quelqu'un s'ima-

[1]) Voir par exemple ch. IV sous les rubriques : « Sainteté de la race pure » et : « Les Germains », ch. VII au sous-titre : « Conflit sans solution » etc.

gine-t-il que l'Espagne, si mélangée que soit sa population d'éléments ibériques et de bâtards du chaos ethnique, en serait aujourd'hui où elle en est ? Non. Nul ne le croira qui a vu de près ces hommes nobles et braves, ces femmes belles et passionnées, qui a été témoin de la manière dont cette pauvre nation est asservie, ligotée, trépignée par son Eglise, qui sait comment son clergé étouffe en germe toute spontanéité individuelle, favorise la plus crasse ignorance et encourage systématiquement les plus puériles superstitions, la plus avilissante idolâtrie. Il ne faut pas, d'autre part, imputer de pareils effets à la foi elle-même — je veux dire à l'admission de tel ou tel dogme : ils sont bien le fait de l'Eglise romaine comme organisation politique, preuve en soit que dans les pays plus libres, où cette Eglise doit affirmer son droit à l'existence en luttant contre d'autres Eglises, elle adopte aussi d'autres formes, propres à satisfaire des hommes arrivés à un niveau de culture plus élevé. Mais on s'en assurera surtout en observant qu'aucun des édifices dogmatiques du protestantisme — les luthériens pas plus que les autres — ne sauraient revendiquer comme tels une très haute signification. Le côté faible chez Luther fut sa théologie [1]); si sa force avait été là, il n'eût pas suffi — non plus que son Eglise — à sa tâche politique. Rome est un système politique; il était nécessaire de lui opposer un autre système politique, sans quoi l'on en serait demeuré au vieux conflit, qui avait déjà duré un demi-millénaire, entre l'orthodoxie et l'hérésie. Libre à Treitschke de tenir le calvinisme pour — comme il dit — « le meilleur protestantisme » [2]); Calvin, certes, fut bien en réalité le réformateur propre et purement religieux de l'Eglise, l'homme aussi de l'inexorable logique. Etant donnée sa doctrine, si rigoureu-

[1]) Harnack écrit dans sa *Dogmengeschichte* (2e éd. de l'abrégé, p. 376) : « Luther dota son Eglise d'une christologie qui, pour les contenus scolastiques, laisse loin derrière elle la christologie thomiste. »

[2]) *Historische und politische Aufsätze*, 5e éd. II, 410.

sement développée, de la prédestination, rien ne s'en déduit plus clairement que l'insignifiance des actes ecclésiastiques et que la nullité des prétentions cléricales; mais cette doctrine de Calvin était, nous le concevons, bien trop purement théologique pour soulever le monde romain et le jeter hors des gonds; elle était, en outre, trop exclusivement rationaliste. Luther, le politique, le patriote, s'y prit tout autrement. Les subtilités dogmatiques n'absorbaient pas sa pensée; elles ne venaient qu'au second rang, la nation passait d'abord : « C'est pour mes Allemands que je suis né, c'est eux que je veux servir ! » s'écrie le héros. L'amour de sa patrie, voilà en lui l'élément que rien ne restreint ni n'altère; à côté de cet absolu, sa « science de Dieu » est l'élément conditionné, le domaine où il ne parvient jamais à dépouiller entièrement son froc de moine. Un éminent théologien protestant du dix-neuvième siècle, Paul de Lagarde, écrit à ce sujet : « Dans la dogmatique luthérienne nous voyons se dresser intact l'édifice catholico-scolastique, à la réserve de quelques parties isolées que l'on a remplacées fragmentairement en leur substituant de nouvelles constructions qui ne se lient pas à l'ancienne architecture par le style, mais seulement grâce au mortier »[1]; et le célèbre dogmaticien Adolf Harnack, qui n'est pas non plus catholique, confirme ce jugement en ce qui concerne la doctrine luthérienne de l'Eglise, qu'il appelle (au moins sous sa forme ultérieurement développée) « un chétif succédané de l'Eglise catholique »[2]. Les constatations des savants protestants que je viens de citer impliquent un blâme; mais nous, qui envisageons la chose du point de vue purement politique, comment pourrions-nous blâmer dans la réforme luthérienne cela précisément qui était une condition de son succès politique ? Sans les princes, il n'y avait rien à faire. Qui

[1] *Ueber das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion.*

[2] *Dogmengeschichte* § 81.

soutiendra sérieusement que les princes favorables à la Réforme aient agi par enthousiasme religieux ? On aurait encore trop des doigts d'une main pour compter ceux auxquels se pourrait appliquer cette affirmation. L'intérêt politique et l'ambition politique, avec, pour point d'appui, la conscience des nationalités qui s'éveillait, furent les facteurs déterminants. Or tous ces hommes, de même que toutes ces nations, avaient grandi dans l'Eglise romaine, dont le puissant sortilège n'avait pas cessé d'enchaîner leurs esprits. En leur offrant un « succédané » de l'Eglise romaine, Luther concentrait l'agitation existante sur les questions politiques qui en étaient le principe, sans troubler les consciences plus que de raison. Le choral qui commence par ces mots :

C'est un rempart que notre Dieu

se termine par ceux-ci :

Mais l'empire nous doit rester.

Voilà la tonalité qui convenait. Quant à prétendre, avec Lagarde, qu' « il n'y eut rien de changé », c'est une complète erreur. La rupture avec Rome, pour laquelle Luther combattit jusqu'à sa mort avec une impétuosité si passionnée, constituait la révolution politique la plus radicale qui se pût proprement accomplir, et c'est parce qu'il en fut l'instrument que cet homme devint le pivot de l'histoire universelle. Si lamentables qu'aient été, sous beaucoup de rapports, les conséquences auxquelles aboutit la Réforme en son cours ultérieur — alors que des princes cupides, bigots, « d'une incapacité sans exemple » (comme dit Treitschke) « dégermanisèrent » derechef, autant qu'ils le purent par le fer et le feu, la Germanie enfin réveillée, et la livrèrent aux soins des Basques et de leurs enfants — l'œuvre de Luther n'échoua point, et cela précisément parce qu'il l'avait fondée sur une base politique solide. Vouloir mesurer l'efficacité de cette œuvre au nombre des « luthériens » est ridicule. Le héros Luther a émancipé le monde entier ; et si le catholique actuel

est un homme libre, il le doit, comme tous les autres hommes, à Luther [1]).

Le fait que Luther fut un politique plus qu'un théologien n'exclut naturellement pas cet autre fait: que la force vive manifestée dans son activité procéda d'une source profonde et intime — de sa religion. Il faut nous garder de la confondre avec son Eglise, mais ceci appartient à une autre section — la prochaine — du présent chapitre; il me suffit dans l'instant d'indiquer que l'amour fervent de sa patrie fut, chez Luther, une part de sa religion, mais une autre remarque s'impose ici, d'une portée historique plus générale. Dès que la Réforme se fut produite comme levée de boucliers contre Rome, la fermentation religieuse cessa qui depuis des siècles agitait les esprits et les maintenait en un état de fièvre perpétuel; elle cessa presque soudainement. Il y a sans doute des guerres de religion, mais dans lesquelles des catholiques (comme Richelieu) s'allient tranquillement à des protestants contre d'autres catholiques. Sans doute encore huguenots et gallicans se disputent la prédominance, papistes et anglicans s'entre-décapitent avec zèle; mais partout c'est la préoccupation politique qui passe au premier plan. Le protestant n'apprend plus l'Evangile entier par cœur, de nouveaux intérêts sollicitent sa pensée; le pieux Herder lui-même ne saurait être dit croyant au sens ecclésiastique du mot, il a prêté une oreille trop sincère à la voix des peuples et à la voix de la nature; et le Jésuite,

[1]) Sur ce caractère de l'œuvre de Luther et sur le profit qui en est résulté pour le monde entier, y compris les Etats le plus irréductiblement catholiques, Treitschke écrit (*Politik* I, 133): « Depuis le grand acte libérateur de Luther, c'en est fait pour toujours, et pas seulement dans les pays évangéliques, de la vieille doctrine (qui affirmait la prépondérance de l'Eglise sur l'Etat). Sans doute on ne fera pas entendre à un Espagnol que l'Espagne doit à Luther l'indépendance de sa couronne. C'est Luther, pourtant, qui a exprimé la grande idée que l'Etat constitue en soi un ordre moral, sans qu'il ait besoin de prêter à l'Eglise son bras protecteur; en cela consiste le plus grand mérite politique du réformateur. »

comme confesseur des monarques et convertisseur des peuples, ferme les yeux sur toutes les aberrations dogmatiques, pourvu seulement que la puissance de Rome progresse. On voit par là comment la vigoureuse impulsion partie de Luther éloigne les hommes des questions clérico-religieuses; et certes ils ne suivent pas tous une seule et même direction, leurs routes divergent, mais on constate une tendance générale — nous l'avons pu noter durant le dix-neuvième siècle — à l'indifférence croissante, indifférence qui affecte en première ligne les Eglises non-romaines parce qu'elles sont les plus faibles. Phénomène extrêmement important à mon sens pour l'intelligence des XVII^me^, XVIII^me^ et XIX^me^ siècles en matière d'Eglise et de Politique : car il n'est pas de ceux qui sans cesse (comme Méphisto le prétend de la politique) recommencent tout de nouveau, il est de ceux au contraire — en très petit nombre — qui ont un cours irrévocablement déterminé. Beaucoup déplorent le fait, d'autres s'en félicitent, dans l'idée qu'il atteste un déclin de la religion. Cette idée n'est pas la mienne; elle ne se pourrait soutenir que si l'Eglise chrétienne qui nous est échue en héritage renfermait la somme de la religion; mais j'espère avoir suffisamment établi que tel n'est pas le cas[1]); et il faudrait admettre, en outre, qu'un Shakespeare, qu'un Léonard de Vinci, qu'un Goethe n'eurent pas de religion — prétention hardie sur laquelle je m'exprimerai plus tard. Néanmoins l'indifférence dont je parle indique sans aucun doute que la contribution ecclésiastique à l'organisation politique générale de la société va diminuant; cette tendance se marque déjà au XVI^me^ siècle (par exemple en des hommes comme Erasme et comme More) et, depuis, s'accentue d'année en année. Elle constitue un trait fort caractéristique de la physionomie propre au monde nouveau qui est en voie de formation, un trait bien germanique aussi et dès longtemps distinctif des Indo-Européens.

[1]) Voir ch. VII.

Il va de soi que je n'ai pas formé le dessein d'esquisser en vingt pages une histoire politique de six siècles; mais autant j'étais conscient de l'absurdité d'une semblable entreprise, autant il me paraissait nécessaire de mettre du moins en lumière un point, un seul : savoir, que la Réforme est un acte politique et, politiquement parlant, décisif entre tous. Elle a rendu le Germain à lui-même. L'importance de cette constatation pour l'intelligence d'hier, d'aujourd'hui et de demain se passe, j'imagine, de commentaire. J'arrive donc à l'événement qu'il importe d'examiner en connexion avec celui qui vient de nous occuper — à la Révolution française.

Révolution française

Considérer cette catastrophe comme l'aurore d'un jour nouveau, en faire une frontière historique, voilà bien à mon sens une des plus étonnantes aberrations du jugement dont le dix-neuvième siècle nous ait rendus témoins. La Révolution française devint inévitable uniquement par le fait que la Réforme échoua en France. Trop riche encore de sang germanique non adultéré pour se décomposer silencieusement comme l'Espagne, la France en était trop pauvre pour s'arracher complètement à la funeste étreinte de l'universalisme théocratique. Dès le début, les guerres des huguenots présentent cette particularité fâcheuse que les protestants ne combattent pas seulement Rome, mais combattent aussi la royauté et ses efforts pour consolider l'unité nationale, d'où le paradoxe d'une situation dans laquelle on les voit marcher avec les Espagnols ultramontains, tandis que Richelieu, leur adversaire, s'allie au protagoniste du protestantisme, Gustave Adolphe. Or il est d'expérience qu'une royauté forte constitue partout, même dans les pays catholiques, le plus puissant boulevard contre la politique romaine; elle constitue en outre, nous l'avons vu, le plus sûr moyen d'atteindre à un haut degré de liberté individuelle dans des conditions d'ordre et de stabilité. Ainsi l'affaire s'engagea mal, et ce fut bien pis quand les huguenots, ayant fait leur soumission définitive et abandonné

toute espérance politique, ne demeurèrent plus qu'à l'état de secte religieuse. On sait ce qu'il advint d'eux par la persécution. N'essayons pas d'établir le compte des massacrés; quant à ceux qui s'expatrièrent, leur nombre atteint probablement au million [1]). Un million d'hommes, comment évaluer la force qui en fût résultée dans l'espace de deux ou trois siècles, la force qu'ils eussent engendrée pour la France d'aujourd'hui ! D'autant qu'ils étaient une élite. Partout où ils se fixèrent — Angleterre, Hollande, Suisse, Brandebourg, etc., — ils apportèrent avec eux les précieuses qualités qui en faisaient un élément de culture, de prospérité, d'énergie morale, de vie intellectuelle. Dire que l'émigration réformée prit les proportions d'un désastre national — et il n'est pas d'historien sérieux qui n'en convienne — cela ne signifie pas seulement que certaines régions comme la Touraine, le Lyonnais, le Poitou, furent ruinées pour un temps, cela signifie que la France ne devait jamais réparer la perte de ce noyau de sa population : elle allait être livrée dorénavant au chaos ethnique et, de plus, bientôt après, au judaïsme. Or c'est un fait maintenant hors de doute que la persécution et la destruction des protestants ne furent pas l'œuvre du roi, mais celle des Jésuites : La Chaise est le réel instigateur et exécuteur du plan d'extermination huguenote. Antérieurement, les Français ne marquaient pas plus de penchant à l'intolérance que les autres Germains; leur grand juriste Jean Bodin, un des fondateurs de l'Etat moderne, avait au XVI^me^ siècle, encore que catholique, exhorté ses contemporains à pratiquer la tolérance religieuse absolue et à repousser toute immixtion romaine. Mais entre temps le Jésuite dénationalisé — « cadavre » entre les mains de ses

[1]) L'émigration des réformés français fut presque continue depuis le règne de François I^er^ jusqu'à celui de Louis XV; mais la recrudescence des persécutions sous Louis XIV l'accentua énormément dès 1663, et après la révocation de l'édit de Nantes elle devint générale : en quinze ans il sortit de France près de 300,000 personnes.

supérieurs [1]) — s'était insinué jusqu'au trône; avec la cruauté, la sûreté et la stupidité d'une bête féroce il anéantit ce que le pays contenait de plus noble. Et puis, La Chaise mort et les huguenots supprimés, vint un autre Jésuite, Le Tellier, qui, par la menace de l'enfer, sut prendre un tel empire sur l'esprit du monarque voluptueux, élevé par des Jésuites dans la plus crasse ignorance, que son Ordre put alors engager une nouvelle lutte dans l'intérêt de Rome, cette fois afin d'étouffer tout véritable sentiment religieux, même CATHOLIQUE : ce fut la lutte contre le clergé catholique de France, croyant mais indépendant. Il s'agissait ici de détruire l'autonomie nationale de l'Eglise gallicane, affirmée par les rois les plus pieux d'autrefois, et d'extirper du même coup les derniers vestiges de cette foi mystique, profondément intérieure, qui précisément dans l'Eglise catholique avait toujours poussé de si fortes racines et qui eût pu devenir, en Saint-Cyran et ses successeurs, une puissance morale redoutable. Cette entreprise réussit également. Pour s'informer des vraies origines de la France contemporaine, pas n'est besoin de lire le vaste ouvrage de Taine, il suffit d'étudier attentivement la bulle *Unigenitus*, dans laquelle sont condamnées comme « hérétiques » non seulement de nombreuses propositions de saint Augustin, mais encore les doctrines fondamentales de l'apôtre Paul; cela fait, on se renseignera dans n'importe quel livre d'histoire sur la façon dont fut imposée l'acceptation de cette bulle promulguée spécialement à l'intention de la France. La lutte se livre, on le verra, entre le fanatisme le plus borné intellectuellement, allié à l'ambition politique la plus dénuée de scrupules, et tout ce que l'Eglise catholique de France renfermait encore de science et de vertu. Les prélats les plus dignes furent déposés et réduits ainsi à la misère; d'autres, et avec eux beaucoup de théologiens de la Sorbonne, furent jetés à la Bastille; les faibles, cédant à la pression politique et aux

[1]) Voir ch. VI au sous-titre : « Coup d'œil rétrospectif ».

menaces, reçurent le prix de leur silence en argent et en bénéfices [1]). Malgré tout, la lutte dura longtemps. Dans une émouvante protestation, les plus courageux des évêques de France réclamaient un concile général pour en appeler contre une bulle qui, disaient-ils, détruisait les fondements les plus fermes de la morale chrétienne et même le premier commandement, le plus grand, celui d'aimer Dieu; ainsi faisait le cardinal de Noailles; ainsi l'Université et la Sorbonne — bref, quiconque en France était capable de penser, tout esprit cultivé, toute âme sérieusement religieuse [2]). Mais il en fut alors comme au dix-neuvième siècle après le concile du Vatican : la puissance oppressive de l'universalisme vainquit; l'un après l'autre, il fallut que les plus nobles offrissent sur l'autel le sacrifice de leur personnalité, de leur sincérité. Le véritable catholicisme fut anéanti comme l'avait été le protestantisme — et voilà : les temps étaient mûrs pour la Révolution, sans quoi il ne fût resté à la France, je l'ai indiqué, d'autre alternative que la décomposition espagnole. Or un peuple doué comme le peuple

[1]) Acheter les consciences fut de tout temps la tactique favorite de Rome. Sur les tentatives de corruption dont Luther fut l'objet, on trouve des renseignements authentiques dans la lettre du 27 avril 1521 adressée par Aleandro à la curie. Le même témoin nous apprend comment des cadeaux d'argent, des bénéfices, etc., entretinrent le zèle pour la sainte cause du docteur Eck et de beaucoup d'autres, et comment on recommandait prudemment aux bénéficiaires « le secret absolu » (15 mai 1521). On sait aussi qu'en France, durant les persécutions contre les protestants, il y eut, avant la révocation de l'édit de Nantes, une « caisse de conversions »; mais malgré quelques abjurations à six francs par tête la masse resta fermement attachée à sa foi. La corruption mise en œuvre contre les jansénistes eut un peu plus de succès. Il y en avait néanmoins, quand mourut Louis XIV, plus de deux mille d'emprisonnés, sur le dos desquels, selon le mot de Saint-Simon, le roi faisait pénitence.

[2]) Cf. Döllinger et Reusch : *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche* I, sect. I, ch. 5, § 7. Le cardinal de Noailles appelle couramment les Jésuites : « les représentants de la morale pervertie ».

français possédait trop de force vitale pour se résigner passivement à ce sort : il se souleva donc avec la proverbiale « furie » du Germain quand sa longue patience est à bout ; mais il n'avait plus de support moral et pas un homme de première grandeur. « Jamais œuvre grande ne fut accomplie par de si petits hommes », observe Carlyle de la Révolution française [1]). Je n'omets pas, qu'on le croie bien, de prendre en considération la situation économique ; elle est trop connue pour que j'y insiste, mais son influence ne me paraît certes aucunement négligeable. Toutefois l'histoire ne nous offre pas un seul exemple de soulèvement puissant déterminé uniquement par des circonstances économiques ; l'homme peut supporter n'importe quel degré de misère ou presque, et plus il est misérable, plus il est faible ; aussi les grandes transformations économiques, avec leurs amertumes et leurs cruautés [2]), ont-elles toujours suivi, malgré quelques explosions isolées, un cours relativement paisible, les uns s'adaptant peu à peu aux conditions moins favorables, les autres s'accoutumant aux nouvelles exigences. Et en effet, ce n'est pas le pauvre paysan tant pressuré qui a fait la Révolution française, ce n'est pas davantage la populace, c'est la bourgeoisie, avec une partie de la noblesse et une fraction considérable du clergé demeuré « nationaliste », et tous ces éléments furent réveillés et encouragés par l'élite intellectuelle de la nation. La matière explosive, dans la Révolution française, fut la « substance grise ». Et si nous voulons comprendre ici le phénomène de l'explosion, il faut que nous fixions nos yeux sur le rouage le plus intérieur de la machine politique, sur ce rouage destiné à établir la con-

[1]) *Critical Essays* (Mirabeau). Ainsi M^me^ Roland note dans ses mémoires en 1793, au temps des prétendus « géants » de la convention : « La France était comme épuisée d'hommes ; c'est une chose vraiment surprenante que leur disette dans cette révolution : il n'y a guère eu que des pygmées. »

[2]) Voir plus haut dans le présent chapitre sous la rubrique « Paysans et grands propriétaires fonciers » de la section : « Economie sociale ».

nexion entre l'être le plus intime des individus et la collectivité. Au moment décisif tout dépend de là. Qu'on soit protestant, ou catholique, ou tout ce que l'on voudra, ce peut être indifférent; mais il n'est point indifférent qu'au matin d'une bataille on chante « C'est un rempart que notre Dieu » ou quelque couplet grivois d'opérette. A l'heure où éclata la Révolution, le Français, dépouillé de sa religion, sentit si bien ce qui lui manquait qu'il chercha par tous les moyens, avec une hâte et une inexpérience touchantes, à se l'improviser. L'Assemblée nationale tient ses séances sous les auspices de l'Etre suprême; la déesse de la Raison est élevée sur l'autel en chair et en os — idée bien authentiquement jésuitique, soit dit en passant; la Déclaration des droits de l'homme est une profession de foi toute religieuse : malheur à qui ne souscrit pas aux termes de ce credo ! Ce que les aspirations révolutionnaires contiennent de besoins religieux nous apparaît plus clairement encore dans le génie exalté de l'homme qui a tant contribué par son influence à préparer la Révolution, dans Jean-Jacques Rousseau, l'idole de Robespierre : il accuse, si je peux ainsi parler, une perpétuelle nostalgie de religion [1]).

[1]) Ces mots qu'il met dans la bouche d'Héloïse sont particulièrement applicables aux Français de ce temps-là : « Peut-être vaudrait-il mieux n'avoir point de religion du tout que d'en avoir une extérieure et maniérée qui, sans toucher le cœur, rassure la conscience » (3e partie, lettre 18). — Gustave Le Bon, dans sa *Révolution française* tout récemment parue (1912), insiste fréquemment sur ce qu'il appelle la « mentalité religieuse » des Jacobins : « Ils créèrent une divinité nouvelle, la Raison, dont le culte se célébrait à Notre-Dame avec des cérémonies d'ailleurs identiques à celles du culte catholique, sur l'autel même de la ci-devant Vierge »..... « Les cruautés de la Révolution constituent des conséquences inhérentes à la propagation des dogmes. L'inquisition, les guerres de religion, la Saint-Barthélemy, la révocation de l'édit de Nantes, les dragonnades, les persécutions des Jansénistes, etc., sont de la même famille que la Terreur et dérivées des mêmes sources psychologiques »..... Le tribunal révolutionnaire « fut une œuvre comparable dans son esprit et dans son but à celle de l'Inquisition » (p. 184, 202, 206, etc.) .....« Robespierre, se croit envoyé de Dieu sur la terre

Mais quelle ignorance de la nature se trahit en tous ces efforts, et quelle puérilité dans ces façons de penser ! On croirait voir à l'œuvre des enfants ou les pensionnaires d'un asile d'aliénés; et l'on ne sait s'il faut s'étonner davantage de cette aberration du sens historique par laquelle tout le dix-neuvième siècle entretint l'illusion (et ne laissa pas d'en être profondément influencé) que les Français, avec leur « grande Révolution », avaient allumé un flambeau à l'humanité. La Révolution est le dénouement d'une tragédie qui avait duré deux siècles, dont le premier acte s'achève par le meurtre d'Henri IV, dont le deuxième se termine sur la révocation de l'édit de Nantes, et dont le troisième, débutant avec la bulle *Unigenitus*, aboutit à l'inévitable catastrophe. La Révolution n'est pas le commencement d'un jour nouveau, elle est le commencement de la fin. Et si elle produisit bien des choses, dont quelques-unes grandes, n'oublions pas que ces choses furent pour une part notable le fait de la Constituante — savoir, des chefs dont cette assemblée subissait l'ascendant, tels le marquis de La Fayette, le comte de Mirabeau, l'abbé comte Sieyès, le savant astronome Bailly, etc., tous éminents par la culture et la position sociale — mais aussi, pour l'autre part, le fait de Napoléon. Grâce à la Révolution, cet homme extraordinaire trouva l'œuvre de la Constituante, ainsi que les plans d'Etat politique de Mirabeau et de La Fayette, mais, cela excepté, table rase; il tira parti de cette situation comme seul le pouvait un despote de génie, totalement dénué de principes, et d'une perspicacité à vrai dire plus prompte que pénétrante [1]). La Révolution proprement dite — le peuple sou-

pour établir le règne de la vertu; on lui écrit qu'il est le Messie que l'Etre éternel a promis pour réformer toute chose » (p. 230).

[1]) Quand on parle du génie politique de Napoléon, il ne faut pas perdre de vue (entre beaucoup d'autres choses) que c'est lui qui ruina définitivement l'Eglise gallicane, livrant ainsi pour jamais à Rome l'immense majorité des Français et détruisant toute possibilité d'une Eglise vraiment nationale; que c'est lui aussi qui intronisa définitive-

verain — ne fit absolument rien que détruire [1]). Mais déjà sur la Constituante avait régné le nouveau Dieu dont la France devait doter le monde, le Dieu de la PHRASE [2]). Dès le préambule de ces fameux Droits de l'homme — à propos desquels Mirabeau s'exclamait impatiemment : « N'appelez donc pas cela des droits, dites qu'il a été déclaré dans l'intérêt de tous.... » [3]) et où maint politique français continue

---

ment les Juifs. Cet homme, qui manquait d'organe pour comprendre la vérité et la nécessité historiques, en sorte qu'il incarna l'arbitraire du bon plaisir criminel — est un broyeur, non un créateur, et, à son maximum, un codificateur, non un inventeur. Emissaire du chaos, il peut passer pour le juste complément d'Ignace de Loyola : c'est une nouvelle personnification de l'antigermanisme.

[1]) Le Bon écrit : « Si on limitait la Révolution au temps nécessaire pour la conquête de ses principes fondamentaux : égalité devant la loi, libre accession aux charges publiques, souveraineté populaire, contrôle des dépenses, etc., on pourrait dire qu'elle dura seulement quelques mois. Vers le milieu de 1789, tout cela était obtenu et, pendant les années qui suivirent, rien n'y fut ajouté. Cependant la Révolution continua beaucoup plus longtemps » (*op. cit.* p. 251). Aussi Camille Desmoulins observe-t-il en 1792 : « Notre révolution n'a ses racines que dans l'égoïsme et dans les amours-propres de chacun, de la combinaison desquels s'est composé l'intérêt général. » Et Taine caractérise la réalité cachée sous ces mots : « le peuple souverain » par ces autres mots : « une petite féodalité de brigands, superposée à la France conquise ».

[2]) « D'idées pratiques en rapports avec les nécessités économiques et la vraie nature de l'homme, les théoriciens qui gouvernent la France n'en ont aucune. La guillotine et les discours leur suffisent », note Le Bon pour la suite. Et de ces discours Taine dit : « Jamais de faits, rien que des abstractions, des enfilades de sentences sur la Nature, la raison, la peuple, les tyrans, la liberté, sortes de ballons gonflés et entre-choqués inutilement dans l'espace. Si l'on ne savait que tout cela aboutit à des effets pratiques et terribles, on croirait à un jeu de logique, à des exercices d'école, à des parades d'académie, à des combinaisons d'idéologie. »

[3]) Mirabeau demande tout le temps qu'on renvoie la rédaction de la Déclaration après celle de la Constitution, vu l'impossibilité de faire un exposé de principes devant servir de préambule à une Constitution non encore connue et, plus généralement, vu la difficulté de distinguer ce qui appartient à la nature de cette abstraction : l'homme, et ce qui appartient aux variétés réelles de l'homme dans telle ou telle société.

aujourd'hui de saluer l'aurore de la liberté, on lit : « Considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics.... » Est-il possible de penser plus superficiellement et d'énoncer avec plus d'emphatique sérénité un jugement plus manifestement faux ? Ce n'est pas d'avoir ignoré, oublié ou méprisé les droits de l'homme, mais bien ses devoirs, qui a causé les malheurs publics : on a pu s'en assurer par les indications qui précèdent, on s'en convaincrait toujours davantage à suivre pas à pas le cours de la Révolution. Ainsi l'imposante déclaration débute en s'appuyant sur une contre-vérité et tout de suite nous remémore le mot de Sieyès (à propos de la suppression de la dîme) : « Ils veulent être libres et ne savent pas être justes ! » Puis le texte des articles, encore qu'établi sur un canevas qui n'est pas celui de La Fayette (ni celui de Sieyès, ni celui du Comité des Cinq où siégea Mirabeau), s'inspire néanmoins pour l'essentiel des idées directrices développées dans sa motion inaugurale par La Fayette, qui les avait empruntées à la Déclaration d'indépendance des Anglo-Saxons passés en Amérique, laquelle est presque littéralement calquée sur l'*Agreement of the people* anglais de 1647. On conçoit qu'un homme avisé comme Thiers glisse aussi vite que possible, dans son *Histoire de la Révolution*, sur les « Droits de l'homme » et qu'il les élimine par cette remarque d'un optimisme ambigu : « Au reste il n'y avait là qu'un mal, celui de perdre quelques séances à un lieu commun philosophique. » Le mal est fort grave, en réalité, dont souffrent les hommes d'Etat chaque fois que la manie de forger des principes abstraits au nom de l'humanité intégrale prend chez eux le pas sur l'intuition des besoins et des aptitudes d'un peuple déterminé à un moment déterminé. Et ce mal grave s'attesta plus tard terriblement contagieux. Souhaitons qu'il ne soit point incurable; souhaitons qu'un jour vienne où tout homme sensé, quand d'aventure il mettra la main sur la Déclaration, lui assigne sans hésiter sa place normale — au panier.

Rome, la Réforme, la Révolution : tels sont les trois éléments de la politique qui continuent d'être des facteurs du présent et qui, par conséquent, s'imposaient à notre examen. Les peuples comme les individus arrivent parfois dans leur course à une bifurcation ; il faut qu'ils choisissent : à droite, ou à gauche ? Ce fut le cas au XVI^me^ siècle pour toutes les nations européennes (hormis la Russie et les Slaves tombés sous la domination turque) ; la décision qu'elles prirent alors détermina, sur les points les plus essentiels, leur destinée ultérieure jusqu'à ce jour-ci, jusqu'à demain. La France a voulu plus tard faire violemment volte-face ; mais la Révolution lui coûte plus cher que ne coûte aux Allemands leur terrible guerre de Trente Ans, et la Révolution ne peut lui rendre ce qu'elle laissa échapper pour jamais à la Réforme. Les Germains au sens restreint du mot — Allemands, Anglo-Saxons, Hollandais, Scandinaves — dans les veines desquels coule un sang demeuré plus pur, gagnent sans cesse en force sous nos yeux depuis ce tournant de leur histoire, d'où nous pouvons inférer que la politique de Luther fut la bonne [1]).

A cet égard, il y aurait lieu de considérer avant tout l'expansion des Anglo-Saxons dans le monde entier ; c'est là peut-être le phénomène politique le plus gros de conséquences des temps modernes, mais comme sa signification presque incommensurable n'a commencé de s'accuser qu'au courant du dix-neuvième siècle, on se bornera ici à quelques indications, réservant l'examen de cet objet pour une étude

Les Ang
Saxon

[1]) Conclusion si légitime que son évidence prévaut parfois, en des circonstances notables, sur le parti pris confessionnel. Ainsi la Bavière, qui est encore aujourd'hui catholique et libérale tout ensemble, non seulement fit cause commune avec les protestants dans toutes les questions importantes lors de la diète électorale de l'an 1640, mais quand ceux-ci, représentés par des princes sans caractère, abandonnèrent leurs prétentions, elle les reprit et les soutint contre les Habsbourg parjures et les rusés prélats (cf. Heinrich Brockhaus : *Der Kurfürstentag zu Nürnberg*, 1883, p. 264 et suiv. ; p. 243 ; p. 121 et suiv.).

où l'on traitera du présent et des possibilités de l'avenir. Un fait apparaît avec évidence au premier regard : l'énorme diffusion du peuple petit, mais vigoureux, a son origine également dans la Réforme. Nulle part mieux qu'en Angleterre ne s'atteste la nature politique de la Réforme : on n'y aperçoit pas trace de disputes dogmatiques; dès le XIIIme siècle le peuple, tout le peuple savait qu'il ne voulait pas appartenir à Rome [1]); il suffisait que le roi — obéissant à des motifs d'ordre éminemment temporel — tranchât le lien, pour que la séparation se trouvât effectuée du coup, sans autre forme de procès. C'est plus tard seulement qu'intervint l'exprès désaveu de quelques dogmes que les Anglais n'avaient jamais pris au sérieux, et l'abolition de quelques cérémonies (notamment du culte de Marie) qui leur avaient de tout temps répugné. Après la Réforme toutes choses demeurèrent telles en somme qu'auparavant; toutes choses, pourtant, étaient devenues radicalement nouvelles. Aussitôt, en effet, s'affirme cette puissante force d'expansion du peuple longtemps paralysé par Rome, et simultanément — mais d'un train plus rapide, car il s'agit de poser au dedans les bases du développement extérieur — cet effort d'ériger une Constitution qui entoure la liberté de garanties inébranlables. La grande œuvre fut entreprise de tous les côtés à la fois; néanmoins, pour souligner les dominantes, notons que le XVIme siècle s'applique principalement à effectuer la Réforme (opération dans laquelle la genèse des vigoureuses sectes non-conformistes joue un rôle capital), que le XVIIme est absorbé par la lutte opiniâtre pour la liberté, et le XVIIIme consacré à l'extension du domaine colonial. Shakespeare a prédit, dans la dernière scène de son *Henry VIII*, tout ce développement dont il évoque les phases dans l'ordre de leur

[1]) En 1231 tout le pays retentit de cet appel, qui fut affiché sur tous les murs et porté de maison en maison : « Plutôt la mort que la ruine par Rome ! » Bel exemple de sagesse politique innée.

succession : d'abord viendra « une véritable connaissance de Dieu » (la Réforme) ; ensuite la grandeur cessera d'être l'apanage du sang, pour appartenir à ceux qui auront suivi « les parfaites voies de l'honneur » (la liberté procédant du strict accomplissement des devoirs) ; enfin ces hommes ainsi affermis dans leur force la déploieront sur le monde, ils créeront « de nouvelles nations ». Le grand poète avait encore assisté à l'établissement de la première colonie permanente, cette Virginie qualifiée de paradis par la charte royale de 1607, et il avait célébré dans sa *Tempête* les merveilles des îles éparses aux Indes occidentales, le monde nouveau qui commençait de nous révéler tant de formes imprévues de plantes et d'animaux. Quatre ans avant sa mort, les Puritains, avec une magnifique énergie, avaient pris en mains l'œuvre de colonisation ; au prix de peines indescriptibles, ils fondaient, comme il est dit dans leur solennelle Déclaration, « par « amour pour Dieu » (non pour l'or) et parce qu'ils voulaient « un service divin qui fût digne, pur de tout papisme », la *Nouvelle-Angleterre !* Durant le court laps de quinze années, vingt mille Anglais, sortant la plupart des classes bourgeoises, allaient s'y fixer. Bientôt après paraissait Cromwell, de qui date proprement la marine britannique et à qui, par conséquent, la puissance mondiale de l'Angleterre doit son origine [1]). Avec un sûr discernement des nécessités, il attaqua hardiment le colosse espagnol, lui enleva la Jamaïque, et il s'apprêtait à conquérir le Brésil quand la mort priva sa patrie de ce bon serviteur. Alors le mouvement s'interrompt pour un temps : la lutte contre les velléités réactionnaires de princes favorables au catholicisme requiert de nouveau toutes les forces ; en Angleterre comme ailleurs, les Jésuites ont travaillé, ce sont eux qui pourvoient Charles II de maîtresses et d'argent ; Coleman, l'âme de ce complot contre la nation anglaise, écrit : « Par l'extermination totale de l'hérésie pestilentielle en Angleterre.... nous porterons le coup

[1]) Seeley : *The expansion of England*, 1895, p. 146.

de mort à la religion protestante dans l'Europe entière »[1]). Vers 1700 seulement, quand Guillaume d'Orange eut chassé les traîtres Stuarts et consolidé définitivement les bases de l'Etat constitutionnel, y compris cette loi qui dispose qu'un catholique romain ne pourra jamais occuper le trône britannique (fût-ce en qualité de consort), alors seulement reprend l'œuvre anglo-saxonne d'expansion colonisatrice, appuyée par de nombreux luthériens et réformés allemands qui fuient la persécution, et par les frères moraves. Bientôt après (vers 1730) on compte plus d'un million d'habitants dans les florissantes colonies anglaises, presque tous des protestants et d'authentiques Germains, parmi lesquels la lutte très rude pour l'existence exerce une rigoureuse sélection : ainsi naît une nouvelle grande nation qui, à la fin du siècle, se sépare violemment de la nation-souche, une nouvelle puissance antiromaine de premier rang[2]). Cette séparation ne diminua en rien la force expansive des Anglo-Saxons, auxquels, après comme avant, s'associèrent des Allemands et des Scandinaves en nombre toujours croissant. A peine les

[1]) Cf. Green : *History of the English people* VI, 293. On a fait grand état de la confusion de quelques faussaires qui avaient prétendu révéler un complot fictif des Jésuites et qui furent convaincus d'imposture. Mais ce trompe-l'œil ne change rien à la réalité ; l'existence d'une grande conjuration internationale, qui recevait de Paris ses directions, est attestée par de nombreux documents diplomatiques et par la correspondance même, dûment authentifiée, des Jésuites, qui ne laisse subsister aucun doute à ce sujet.

[2]) C'est le 3 septembre 1783 que fut signé le traité par lequel la Vieille-Angleterre renonçait à ses prétentions sur la Nouvelle-Angleterre. On sait combien, dans ce cas encore, il est vrai de dire que l'entreprise eut pour tête et pour cœur « quelques héros en petit nombre et personnes excellentes », selon l'expression de Luther (voir l'Introduction à la 1re section du présent ouvrage). Si la nouvelle nation ne se donna pas de roi, elle n'en honora pas moins la personnalité de son fondateur, à telles enseignes qu'elle choisit pour pavillon national les armes conférées par d'anciens rois d'Angleterre à la famille Washington — les *stars and stripes*. (Elles se peuvent voir encore aujourd'hui sur les pierres funéraires des Washington dans l'église de *Little Trinity* à Londres).

Etats-Unis s'étaient-ils détachés de la mère-patrie que les premiers colons anglais débarquaient en Australie (1758) et que l'Afrique du Sud était arrachée aux mains robustes, mais pas très agiles, des Hollandais : ainsi débutait cet empire mondial sur lequel le soleil ne se couche pas, et qui allait si prodigieusement s'agrandir au dix-neuvième siècle. Or, à considérer soit la domination sur les peuples étrangers (comme aux Indes), soit la création bien plus importante de ces « nouvelles nations » que rêvait Shakespeare, on ne peut laisser de constater un fait : c'est que les Germains seuls, et seuls les protestants, obtiennent dans ce domaine des succès durables et complets. L'énorme continent sud-américain demeure, dans l'ensemble, tout à fait étranger à notre politique et à notre culture, et le peu d'exceptions récentes que l'on pourrait invoquer sont plus apparentes que réelles : jamais les Conquistadors n'ont suscité à l'existence une nation nouvelle; les dernières colonies espagnoles, pour conjurer leur ruine, ont recouru à d'autres peuples. De longtemps la France n'a pas réussi à fonder une seule colonie hormis le Canada, qui n'a prospéré que grâce à l'intervention de l'Angleterre [1]); et la mise en valeur de ses possessions actuelles ne saurait être dite « nationale » qu'à un faible degré [2]). On ne voit se manifester aujourd'hui de réelle puissance expansive que chez les Anglo-Saxons, les Allemands et les Scandinaves; les Hollandais même, si proches

[1]) Comment il en serait allé du Canada si l'Angleterre n'y était survenue, on peut l'inférer de ce fait que les prêtres catholiques venaient d'obtenir que l'usage de l'imprimerie fût interdit et l'accès de tout le pays fermé aux « hérétiques ».

[2]) Dans sa *Révolution française*, p. 301, Le Bon écrit : « Même dans nos propres colonies nous ne pouvons soutenir la concurrence avec l'étranger, malgré les subventions pécuniaires énormes accordées par l'Etat », puis il signale l'erreur qui consiste à croire que l'on remédie à une infériorité de cette sorte avec de nouveaux règlements; ce sont, ajoute-t-il, « les individus et leurs méthodes, non les règlements qui déterminent la valeur d'un peuple » et il cite à l'appui de sa thèse l'histoire économique de l'Allemagne depuis quarante ans.

parents, ont montré dans l'Afrique australe plus de force d'inertie (et de résistance) que de capacité d'extension ; l'extension russe est purement politique, l'extension française purement commerciale, et les autres pays (sauf quelques régions de l'Italie) semblent destitués de tout pouvoir de cette sorte.

Si les arbres ne nous empêchaient de voir la forêt, et la multiplicité des détails les grandes lignes de l'histoire, nous serions depuis longtemps au clair sur l'importance décisive que revêtent, pour la politique, ces deux facteurs : la race et la religion. Nous saurions aussi que la configuration politique de la société — celle surtout de ce rouage le plus intérieur qui s'appelle l'Eglise — peut requérir les forces les plus secrètes de la race et de la religion, et, en les obligeant de se produire au grand jour, devenir le meilleur stimulant de la civilisation et de la culture, mais qu'elle peut d'autre part conduire un peuple à la ruine totale, en paralysant ses précieuses facultés et en favorisant ses pires dispositions. C'est par l'intuition qu'il eut de ce fait que Luther s'avère extraordinairement grand ; de là sa signification pour la configuration politique du monde. Une tâche historique capitale incombait aux Allemands, selon Goethe : « briser l'empire romain et ordonner un monde nouveau »[1]) ; sans le rossignol de Wittenberg, ils eussent difficilement réussi à l'accomplir. En vérité, si ceux qui se déclarent pour la politique de Luther (quoi qu'ils pensent d'ailleurs de sa théologie) considèrent aujourd'hui la carte du monde, ils ont toute raison de chanter comme lui :

Qu'ils prennent, avec le corps,
biens, honneur, épouse, enfants,
nous pouvons mourir en paix,
car ils n'y gagneront rien :
l'empire doit nous rester.

[1]) Novembre 1813, entretien avec Luden.

6. Conception du monde et religion.

(De François d'Assise à Immanuel Kant).

Les deux chemins

J'ai défini plus haut ce que j'appelle « Conception du monde »; je me suis expliqué mainte fois sur le sens où j'emploie le mot « Religion »; enfin j'ai déjà rendu le lecteur attentif à l'étroite connexité de ces deux notions [1]). Je ne prétends nullement démontrer leur identité — ce serait une entreprise de pure logique formelle à quoi je suis bien loin de songer — mais je constate que partout, au cours de notre histoire, la spéculation philosophique prend son point de départ dans la religion; je constate encore qu'elle y tend et y ramène alors qu'elle atteint son plein développement; et quand je passe en revue soit les grands hommes soit les peuples dans leurs individualités diverses, je découvre entre la conception du monde et la religion toute une série de rapports qui me les attestent intimement et organiquement liées : là où l'une fait défaut, l'autre n'existe pas non plus, là où l'une est forte et prospère, l'autre l'est aussi; un homme profondément religieux est un véritable philosophe (au sens vivant et populaire de ce mot); et les esprits d'élite qui s'élèvent à une vue haute, vaste et claire de l'univers — un Roger Bacon, un Léonard, un Bruno, un Kant, un Goethe — encore que rarement pieux comme l'entend l'Eglise, n'en sont pas moins toujours des natures éminemment « religieuses ». Tenons donc que, d'une part, ces deux éléments de notre vie se stimulent réciproquement et que, de l'autre, ils se suppléent ou se complètent. J'ai écrit il y a quelques pages [2]) : « Dans le manque d'une religion véritable, issue

[1]) Voir ce qui concerne le premier et le troisième point dans le commentaire explicatif du « tableau des éléments de la vie », ch. IX B Pour le second, voir notamment ch. III au sous-titre : « Religion », ch. V au début de la « Considération sur la religion chez les Sémites » et ch. V à la fin de la rubrique : « Les prophètes ».

[2]) Ch. IX B, sous la rubrique : « Le Germain ».

de notre propre nature et y répondant, j'aperçois le plus grand danger qui puisse menacer l'avenir du Germain ; c'est son talon d'Achille ; qui l'atteindra là, l'abattra. » En considérant maintenant cet objet de plus près, nous allons voir que l'insuffisance de notre religion ecclésiastique s'est trahie tout d'abord par la faiblesse de la conception du monde qu'elle présuppose. Nos plus anciens philosophes sont tous des théologiens, la plupart sont des théologiens de bonne foi en qui se livre une lutte pour la conquête de la vérité, et la vérité, qu'est-ce autre chose que la véracité de l'individu dans le témoignage qu'il rend de la conception à lui imposée par sa nature particulière ? C'est de cette lutte qu'a procédé peu à peu notre conception germanique, nouvelle du tout au tout. Son développement ne s'est pas effectué en ligne droite, mais par un travail poursuivi à la fois sur des points très différents, tel celui qu'accomplissent, sans se soucier plus que de raison les uns des autres, le maçon, le menuisier, le serrurier et le peintre employés dans la construction d'une maison. Ce qui assemble en un tout ces efforts de sorte diverse, c'est la volonté de l'architecte ; l'architecte, ici, c'est l'instinct de race. L'*homo europaeus* ne peut suivre que certaines voies déterminées et ne laisse pas, s'érigeant en maître, de contraindre si possible à les suivre ceux aussi qui n'appartiennent pas à sa race. Je ne crois pas que l'édifice qu'il a entrepris soit achevé, mais, sans m'inféoder à aucune école, je me plais à considérer dans sa genèse et sa croissance l'œuvre germanique et je m'efforce respectueusement de m'en approprier le sens autant qu'il m'est donné de le faire. Décrire en ses grandes lignes cette genèse et cette croissance : telle serait ma tâche en la présente section. Elle implique que nous rendions une place à la préoccupation historique ; car, tandis que la civilisation ne se rattache au passé que pour l'annuler et y substituer du nouveau, et tandis que le savoir se situe en quelque manière hors du temps, tout notre développement philosophique et religieux, bien que commencé depuis sept siècles, fait encore partie de l'actualité vivante,

et l'on ne saurait dans ce domaine traiter d'aujourd'hui sans s'appuyer sur hier. Tout s'y trouve encore à l'état de « devenir »; notre conception du monde — et notamment, avec elle, notre religion — voilà ce qu'il y a en nous de moins achevé. La méthode historique s'impose donc ici; c'est grâce à elle seulement que nous réussirons à saisir et à suivre les différents fils de ce subtil tissu, et qu'ainsi nous acquerrons une vue tout ensemble distincte et complète du dessin qui s'y ébauchait quand il a passé dans nos mains — disons, en l'an 1800 [1]).

J'ai essayé de montrer dans un précédent chapitre (le VII^me^) que le christianisme ecclésiastique, envisagé au seul titre de religion, était fait d'éléments inconciliables entre eux; de là les contradictions sans issue où nous avons vu

[1]) Je n'ai pas l'intention de rien emprunter ici aux traités d'histoire de la philosophie, d'autant qu'il n'en existe pas un qui réponde au but spécial que je me propose en ce moment. Mais je renvoie, une fois pour toutes, aux manuels connus dont plusieurs sont excellents et m'ont rendu de grands services dans ce qui suit. Rien n'aurait valu, pour combler une lacune que j'ai tant déplorée durant la rédaction de ce chapitre, l'*Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religion*, de Paul Deussen, qui par malheur était loin encore de son achèvement. Le fait seul que Deussen inclut la religion dans le cadre de son étude, est une preuve de son aptitude à résoudre le problème posé dans ces conditions nouvelles, et sa longue familiarité avec la pensée hindoue en est une garantie de plus. Aux lecteurs moins versés dans ces questions je recommande la courte *Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen*, qui ouvre le premier volume des *Parerga und Paralipomena* de Schopenhauer; elle offre en peu de pages une esquisse lumineuse de la pensée germanique considérée dans ses plus hautes sommités, de Descartes à Kant (et à Schopenhauer lui-même). Enfin je ne connais pas de meilleure introduction à la philosophie générale que l'*Histoire du matérialisme* de Lange (trad. française de Pommerol, 1877). En se plaçant à un point de vue spécial et bien déterminé, Lange confère la vie à l'ensemble du tableau qu'il dresse de la pensée européenne depuis Démocrite jusqu'à Hartmann; et j'ajoute que l'on éprouve un singulier soulagement — dans la saine atmosphère d'un parti pris franchement avoué, qui suscite la contradiction — à se sentir délivré de la feinte impartialité dont se masquent tant de philosophes académiques.

s'embarrasser un saint Paul, un saint Augustin. C'est qu'en effet l'on n'a pas affaire dans ce christianisme à une conception du monde normalement formée, mais à un artificiel amalgame dont les composants hétérogènes sont soudés ensemble violemment. Dès l'instant donc que s'éveillèrent des velléités vraiment philosophiques — ce qui n'avait jamais été le cas chez les Romains, mais ce qui, par contre, ne pouvait manquer de se produire tôt chez les Germains — la nature contradictoire de cette foi fut vivement perçue; et, de fait, c'est un spectacle tragique que celui que nous offrent ces hommes si nobles, un Scot Erigène au IXme siècle, un Abélard au XIIme, se débattant, se dépensant dans l'effort désespéré d'accorder le credo obligatoire avec lui-même, et, de plus, avec les exigences de leur probe raison. Or, comme les dogmes de l'Eglise étaient tenus pour intangibles, deux voies seulement s'ouvraient dès l'abord à la philosophie : ou bien elle pouvait reconnaître franchement l'incompatibilité qui régnait entre elle et la théologie — c'était le chemin de la véracité; ou bien, au contraire, elle pouvait nier l'évidence palpable, se leurrer elle-même en trompant les autres, et grâce à toutes sortes de détours et d'artifices concilier de force l'inconciliable — c'était.... l'autre chemin.

chemin de la véracité

Le chemin de la véracité se ramifie d'emblée en des directions différentes. Il pouvait conduire à une audacieuse THÉOLOGIE authentiquement paulinienne et antirationaliste : témoins Duns Scot (1274-1308) et Occam († 1343). Il pouvait mener à une subordination radicale de la logique au sentiment intuitif : de là la série nombreuse et variée des conceptions MYSTIQUES, qui commence à François d'Assise (1182-1226) et à Eckhart (1260-1328), pour s'étendre à des esprits aussi considérablement divergents que Thomas a Kempis, l'auteur de l'*Imitatio Christi* (1380-1471), et Paracelse, le fondateur de la médecine scientifique (1493-1541), ou Stahl, le précurseur de la chimie moderne (1660-1734). Mais cette intransigeante véracité pouvait aboutir encore à détourner certains esprits de toute préoccupation théolo-

gique et à susciter en eux le besoin d'une libre et large culture universelle : nous en avons déjà vu l'exemple chez l'encyclopédique Albert le Grand (1193-1280), et la même tendance nous réapparaît dans son développement chez les HUMANISTES, comme ce Pic de la Mirandole (1463-1494) qui tenait la science des Grecs pour une révélation tout aussi divine que les livres des Juifs et qui, par suite, l'étudiait avec une ferveur religieuse. Enfin les esprits les plus profonds et les mieux organisés pour la pensée spéculative devaient arriver, sur la voie que je dis, à entreprendre l'examen critique de la philosophie théorique qui faisait alors autorité, et à la rejeter pour aborder alors cette tâche digne d'hommes responsables et libres : l'élaboration d'une philosophie nouvelle appropriée à notre génie et à nos connaissances. Ce mouvement — le mouvement proprement PHILOSOPHIQUE — a partout, chez nous autres Germains, son point de départ dans le propos de scruter la nature; ses représentants sont des philosophes capables d'observer en naturalistes ou des naturalistes capables de penser en philosophes; il débute avec Roger Bacon (1214-1294), traverse ensuite, sous la violente oppression de l'Eglise, une longue période d'assoupissement, puis reprend de plus belle, avec le progrès des sciences naturelles, pour décrire cette ligne superbe qui va de Campanella (peut-être le premier théoricien de la connaissance scientifique consciente d'elle-même, 1568-1639) et de François Bacon (1561-1626) jusqu'à Immanuel Kant (1724-1804), au seuil du dix-neuvième siècle. Telle était la variété des directions possibles à l'esprit humain, du moment qu'il obéissait fidèlement à sa véritable nature : et quelle riche moisson lui était réservée, sur chacune des quatre voies que je viens d'énumérer ! De la théologie paulinienne sortit la réforme de l'Eglise et, avec elle, la liberté politique; de la mystique procéda l'approfondissement et le renouvellement du sens religieux, en même temps qu'une géniale science de la nature; de cette passion de savoir qui travaille les humanistes résulta une culture

authentique et vraiment libérale; enfin, la construction de la philosophie proprement dite sur la base de l'observation exacte et de la pensée librement critique eut pour effet d'élargir puissamment notre horizon, d'accroître notre pénétration scientifique en tous les domaines, et de préparer le terrain à une transformation complète des notions religieuses sous l'emprise du génie germanique.

L'autre chemin

L'autre voie, par contre, celle que je n'ai pas besoin de qualifier si l'on a bien entendu qu'elle exclut de ses méthodes la véracité, demeura stérile entièrement : stérilité qui s'explique par le règne de l'arbitraire violent et de la violence arbitraire. En soi déjà, la prétention de « rationaliser » à tout prix la religion, de l'ajuster sans cesse aux mesures de la raison, et d'enchaîner du même coup la pensée sous le joug de la croyance, attente doublement à la nature humaine; seule la chimère dogmatique, exaspérée jusqu'au délire, pouvait réussir dans cette entreprise. Il fallut proclamer vérité éternelle et divine une doctrine ecclésiastique tissue d'éléments étrangers entre eux, et se contredisant elle-même sur les points les plus essentiels; il fallut déclarer infaillible une philosophie préchrétienne, connue uniquement par de mauvaises traductions fragmentaires, presque toujours comprise au rebours de son vrai sens, et d'ailleurs purement individuelle quant à son origine et à sa portée : tels sont les postulats absurdes d'où dépendait le succès du tour de force. Et alors cette théologie et cette philosophie — qui au surplus n'avaient rien à voir l'une avec l'autre — furent contraintes à un mariage contre nature, et ce monstre hybride fut imposé à l'humanité comme un système absolu, d'universelle valeur, qu'elle devait accepter sans contrôle et sans restriction d'aucune sorte [1]). Sur ce chemin-là le développement fut rectiligne et fut bref; car si la vérité divine est aussi multiple en ses aspects que les êtres en lesquels elle se reflète, par contre il atteint vite son

[1]) Voir ch. III à la fin de la rubrique : « La chimère de l'illimité »

but, l'arbitraire humain d'un système qui décrète la « vérité » et qui l'établit par le fer et le feu. Anselme, mort en 1109, peut passer pour l'initiateur de cette méthode consistant à garotter la pensée et le sentiment; et cent cinquante ans s'étaient à peine écoulés que déjà le système atteignait sa suprême perfection avec Thomas d'Aquin (1227-1274) et Raymond Lulle (1234-1315). Il n'y avait pas ici d'autre progrès possible. Une philosophie théologique de cette sorte absolue ni ne recélait en elle le germe d'où pût procéder une évolution quelconque, ni n'était apte à féconder par son influence un domaine quelconque de l'activité humaine : elle représentait au contraire, et nécessairement, une fin [1]). Que cette affirmation soit inattaquable, je n'en veux d'autre preuve que l'encyclique *Æterni patris* du 4 août 1879, mainte fois déjà citée ici, où Thomas d'Aquin est déclaré le maître par excellence et le seul philosophe qui fasse autorité, à cette heure encore, comme exposant de la conception romaine; d'ailleurs, pour que rien n'y manque, certains amoureux de l'Absolu ont récemment placé Raymond Lulle, avec son *Ars magna*, au-dessus même de Thomas. Car en fait ce dernier, qui était un très intègre Germain doué d'aptitudes géniales, et qui avait appris tout ce qu'il savait réellement à l'école du grand Souabe Albert de Bollstädt, signale expressément quelques-uns des plus hauts mystères — par exemple la Trinité et l'Incarnation — comme choses inconcevables à la raison. Sans doute, il interprète cette « inconcevabilité » d'une manière aussi rationaliste que tout le reste, en enseignant que Dieu l'a faite telle, afin qu'il en revînt un mérite à la foi. Mais du moins Thomas admet-il ici un inconcevable. Raymond, lui, n'en admet point, car cet Espagnol a été élevé à une autre école, celle des Mahométans, et il a

[1]) Voir dans la section « Découverte », au sous-titre : « La nature comme institutrice », les remarques sur le « non-savoir » comme source de tout accroissement de l'expérience; et un peu plus loin, sous la rubrique : « L'ambiance paralysante », ce qui est dit de l'universalisme et de son action stérilisante.

sucé avec le lait la doctrine fondamentale de toute religion sémitique, à savoir que rien ne saurait demeurer inintelligible. Aussi se fait-il fort de démontrer tout ce qu'on veut par des raisonnements [1]). Il se vante encore d'avoir une méthode (celle des disques mobiles de diverses couleurs où les principaux concepts sont représentés par des lettres, etc.), de laquelle on peut déduire toutes les sciences, sans même les avoir étudiées. Ainsi l'absolutisme célèbre à la même heure son double achèvement : d'une part dans ce système de Thomas, qui a tout le sérieux d'une haute aspiration morale, d'autre part dans la doctrine strictement conséquente et par là même absurde de Raymond Lulle. J'ai déjà rappelé [2]) le jugement que Roger Bacon, le grand contemporain de ces deux esprits égarés, portait sur Thomas d'Aquin; le philosophe, médecin et mathématicien Cardan, qui avait perdu beaucoup de temps avec Raymond Lulle, s'exprimait plus tard sur le compte de ce dernier en des termes analogues et tout aussi justes : un maître merveilleux, disait-il, qui enseigne toutes les sciences sans en connaître aucune ! [3])

S'attarder à ces chimériques aberrations serait sans profit; et pourtant le fait qu'on ait pu encore, à la fin du dix-neuvième siècle, nous recommander solennellement de faire volte-face et de préférer au chemin de la véracité l'autre chemin, leur prête un intérêt tristement actuel. Réconfor-

[1]) Cf. ch. v, au début de la « Considération sur la religion chez les Sémites ». On a remarqué au demeurant — et cette remarque est d'une grande importance — que Thomas, lui aussi, se voit obligé de chercher appui chez les Sémites, et qu'en maint passage il se réfère expressément à des philosophes juifs, entre autres Maimonide. Voir pour les détails l'ouvrage du Dr J. Guttmann intitulé : *Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Litteratur* (1891).

[2]) Dans la section : « Découverte », au sous-titre : « L'ambiance paralysante ».

[3]) Cela fait penser aux paroles de Rousseau : « Quel plus sûr moyen de courir d'erreurs en erreurs que la fureur de savoir tout ! » (Lettre à Voltaire du 10 sept. 1755).

tons-nous par le spectacle, magnifique en sa richesse et sa variété, de tous ces hommes qui, simplement, sincèrement, dignement, sans faire de violence à leur nature intime, cherchèrent à pénétrer Dieu et l'Univers. Mais auparavant une remarque s'impose, d'ordre méthodologique.

La scolastique

Dans la classification que j'ai esquissée plus haut — et qui comporte ces quatre groupes : théologiens, mystiques, humanistes, observateurs de la nature — la notion usuelle d'une « période scolastique » n'intervient aucunement. C'est qu'en fait je la crois inutile, sinon positivement nuisible, soit dans ce cas-là, soit d'une manière générale lorsque l'on se propose avant tout pour but une compréhension vivante de notre monde germanique dans son développement philosophique et religieux. Elle va directement à l'encontre des paroles de Goethe qui servent d'épigraphe à notre « Aperçu historique » : unissant ce qui n'est pas de même ordre et dissociant les anneaux d'une même chaîne. Le terme de « scolastique », pris à la lettre, signifie simplement : « homme d'école »; on en devrait donc restreindre l'application aux hommes qui puisent tout leur savoir dans les livres, et il conserve en effet, dans le langage courant, un arrière-goût de ce sens défavorable. Mais si nous voulons préciser, nous appelons « scolastique » une prédominance de la subtilité dialectique au détriment de l'observation, une prédominance du théorique au détriment du pratique; toute construction de logique pure et de pure abstraction intellectuelle nous semble « scolastique », et « scolastique » nous nommons tout homme qui tire de pareils systèmes de sa cervelle — ou de son petit doigt, comme dit le peuple irrespectueux. Or, ainsi entendu, le mot n'a aucune valeur historique; des scolastiques de ce genre, il y en a eu à toutes les époques, et il en fleurit à cette heure même autant qu'on en peut désirer, sinon davantage. Historiquement, d'autre part, on a coutume de ranger sous cette dénomination une série de théologiens qui s'efforcèrent de déterminer les rapports entre la pensée et le dogme, alors que celui-ci était

déjà presque entièrement constitué et figé, et c'est là, du point de vue de l'histoire de l'Eglise, une manière de grouper qui peut avoir son utilité; elle distingue nettement des « Pères » — qui avaient fixé les divers dogmes durant mille ans d'une lutte acharnée — ces docteurs de la théologie dits « scolastiques » qui, pendant cinq cents autres années, se prirent aux cheveux en débattant les moyens d'accorder la doctrine ecclésiastique avec les données du monde ambiant et notamment avec la nature de l'homme (dans la mesure où cette dernière se laissait déduire d'Aristote), jusqu'à ce que le courant souterrain de l'humanité véritable eût ébranlé toujours plus gravement le rocher de saint Pierre, et qu'enfin la voix tonnante de Luther eût fait évanouir les théoriciens, inaugurant d'un seul coup dans tous les domaines une troisième période : celle de la vérification pratique des principes. Il se peut donc, je le répète, que le concept de la scolastique tel que l'implique une pareille division trouve son emploi dans l'histoire de l'Eglise; mais, philosophiquement, je le crois propre à nous induire en de graves erreurs, et il m'apparaît tout à fait inutilisable par rapport à l'histoire de notre culture germanique. Qu'entend-on dire, par exemple, quand on nous présente Scot Erigène, ainsi que font tous les manuels, comme l'initiateur de la philosophie scolastique ? Scot Erigène ! Un des plus grands mystiques de tous les temps, qui interprète chaque verset de la Bible allégoriquement, qui se rattache directement aux gnostiques grecs [1]), qui enseigne — tel Origène exactement — que l'enfer et le ciel consistent dans les tourments et les joies de notre propre conscience (*De divisione naturae* v, 36), que tout homme sera finalement sauvé, « eût-il d'ailleurs bien ou mal agi dans cette vie » (v, 39), que l'éternité prend un sens pour celui-là seul qui reconnaît combien « l'espace et le temps sont une notion fausse » (III, 9), etc. Quel lien unit

[1]) Voir ch. VII sous la rubrique : « Rome », vers la fin.

ce hardi Germain [1]) à Anselme ou à Thomas d'Aquin ? Et même si nous considérons un Abélard qui, comme élève d'Anselme et comme incomparable dialecticien, tient de beaucoup plus près à ces deux docteurs, ne voit-on pas que malgré la communauté du but — savoir, l'accord cherché de la raison et de la théologie — il y a une telle divergence de méthode et de résultats qu'on ne saurait sans ridicule couvrir de la même étiquette des esprits aussi foncièrement opposés, sous prétexte qu'on leur trouve quelques points de contact superficiels ? [2]) Et que signifie cette façon d'associer étroitement à Thomas ses adversaires irréconciliables, ses véritables antipodes, comme s'il ne s'agissait, entre Duns Scot ou Occam et le *doctor angelicus*, que des subtiles différences métaphysiques entre le réalisme et le nominalisme ? Au contraire, ces subtilités métaphysiques ne sont précisément que l'enveloppe extérieure; la réelle différence, c'est l'abîme profond qui sépare une mentalité d'une autre, c'est le fait que des caractères différents se forgent avec le même métal des armes différentes. L'histoire a le devoir de mettre en relief ce que chacun n'aperçoit pas du premier coup; son rôle est de diviser ce qui semble d'abord ne former qu'une masse uniforme, mais qui en réalité recèle des germes intérieurs de tendances antagonistes; son rôle est aussi d'unir ce qui se contredit dans les apparences — ainsi qu'il advient, par exemple, de Duns Scot et d'Eckhart — mais qui s'accorde par l'essence la plus intime. Martin Luther avait senti et pénétré la différence qui existe entre ces différents docteurs : « Duns Scot, dit-il, a très bien écrit... il s'est appliqué à nous instruire sur les choses justement et convenablement. Occam fut un homme intelligent et plein de sens.... Thomas d'Aquin est un sermonneur et un

[1]) Voir aussi ch. IV au sous-titre : « Les Germains ».

[2]) Ne voulant pas me répéter, je renvoie pour Abélard au ch. VI, sous la rubrique : « Le Celto-Germain », et à la note du ch. III qui précède immédiatement la rubrique : « Prophétisme ».

bavard » [1]). Enfin faut-il rire, ou faut-il s'indigner, quand on voit un Roger Bacon — l'inventeur du télescope, le fondateur de la mathématique et de la philologie scientifiques, le précurseur d'une étude positive de la nature — fourré dans le même sac que les gens qui, prétendant tout savoir, s'autorisèrent de cette omniscience pour fermer la bouche au dit Roger Bacon et le jeter en prison ? Je demanderai encore — et puis je m'en tiendrai là : si Scot Erigène est un scolastique, et Amauri également, comment se fait-il qu'Eckhart, qui se trouve vis-à-vis d'eux dans un rapport de dépendance évident, n'en soit pas un, alors qu'il est pourtant le contemporain de Thomas et de Duns Scot ? Nous le savons : c'est uniquement parce que l'on veut former un nouveau groupe, celui des mystiques, lequel doit s'étendre jusqu'à Böhme et Angelus Silesius; et ainsi, pour les besoins de la cause, on détache violemment Eckhart de Scot Erigène, d'Amauri et de Bonaventure. Mais ce qui achève de démontrer l'artificiel d'un pareil système, c'est que le grand François d'Assise s'en voit exclu tout simplement : l'homme qui a peut-être le plus influé sur la direction des esprits, le fondateur d'un Ordre qui compta Duns Scot et Occam parmi ses membres, l'apôtre dont se proclame disciple ce rénovateur de la science naturelle, Roger Bacon, la personnalité qui par sa puissance a contribué plus que toute autre cause à ressusciter la mystique — oui, cet homme qui incarne une véritable force de la culture en tous les domaines, puisque son action s'atteste aussi énergique sur l'art que sur la conception du monde, il n'apparaît nulle part dans l'histoire de la philosophie ! Quelle preuve plus éclatante pourrais-je invoquer de la défectuosité du schéma

[1]) Je cite ce « Propos de table » d'après l'édition d'Iéna 1591, f° 329; on ne le trouve pas dans les extraits publiés et répandus de nos jours, non plus que ces autres passages « *von den Scholasticis ingemein* » où Luther se plaint de ce qu'au temps de ses études « on imposât à des gens d'esprit fin et délié l'ennui d'écouter des leçons et de lire des livres inutiles, pleins de mots bizarres, non allemands, sophistiques »....

usuel ? et qui n'aperçoit à ce seul trait combien la prétention est insoutenable de différencier essentiellement entre elles la religion et la conception du monde ?

Ces remarques, qui s'imposaient comme une transition et une introduction indispensables à l'objet spécial de cette section, auront atteint leur but si j'ai réussi à substituer dans l'esprit du lecteur une intuition vivante à un artificiel schéma. Ici comme partout ailleurs il faut, naturellement, que l'intuition vivante procède de la vie même; elle ne saurait se déduire de principes abstraits. Nous sommes témoins, dans le domaine qui nous occupe maintenant, de la même lutte et de la même révolte que nous avons considérées dans les autres; les adversaires sont identiques : d'une part, l'idéal romain issu du chaos ethnique; de l'autre, l'originalité germanique. J'ai déjà indiqué que Rome, en philosophie aussi bien qu'en religion et en politique, ne se pouvait tenir pour satisfaite à moins de l'absolu. Le *sacrifizio dell' intelletto* est la première loi qu'elle prescrit à chaque homme pensant. De son point de vue, cette attitude est parfaitement logique et justifiée, et un Thomas d'Aquin précisément nous atteste qu'elle n'est point incompatible avec l'élévation morale. Doué de cette particulière et fatale aptitude du Germain à se pénétrer des idées étrangères pour les réengendrer et leur insuffler, grâce à ses dons incomparablement supérieurs, une vie nouvelle en quelque sorte transfigurée, Thomas — qui avait sucé dès l'enfance le poison méridional — enrôle sa science et sa force de persuasion germaniques au service de la cause antigermanique. Autrefois, les Germains avaient envoyé des soldats et des généraux combattre leurs propres peuples; ils fournissaient maintenant à l'ennemi des théologiens et des philosophes, et c'est encore le cas aujourd'hui, comme ce le fut sans cesse depuis deux mille ans. Pourtant, tout observateur non prévenu sent bien que les hommes tels que Thomas font violence à leur nature. Je ne prétends pas qu'ils mentent le sachant et le voulant (bien qu'on en ait vu et qu'on en voie

Rome et l'Anti-Rome

d'assez fréquents exemples chez des personnages de moindre envergure); mais, fascinés par le haut idéal de la chimère romaine — idéal positivement sacré pour un noble cœur qu'il égare — ces hommes s'abandonnent tout entiers à sa suggestion et ils se jettent dans cette conception du monde qui annihile leur personnalité et leur dignité, comme le chanteur ailé se précipite dans la gueule du serpent. C'est pourquoi j'ai osé dire qu'ils suivent un chemin qui n'est pas celui de la véracité; quiconque le suit sacrifie, en effet, ce qu'il a reçu de Dieu, son propre moi — et vraiment ce n'est point là peu de chose; maître Eckhart, un bon et savant catholique, provincial de l'Ordre des Dominicains, nous enseigne que l'homme ne doit pas « aller quérir Dieu en dehors de lui-même »[1]). L'homme qui sacrifie sa personnalité perd donc en même temps le Dieu qu'il ne pouvait trouver que là, au dedans de soi. L'homme, au contraire, qui dans sa conception du monde ne sacrifie pas sa personnalité, marche évidemment dans la direction exactement opposée, quelle que soit d'ailleurs la nature des idées que son caractère l'incite à adopter, et quelle que soit l'Eglise à laquelle il professe appartenir. Duns Scot, par exemple, est un type de prêtre fanatique, tout féru des doctrines spécifiquement romaines — celle, entre autres, du mérite des œuvres, — cent fois plus intolérant et plus exclusif qu'un Thomas d'Aquin : cela n'empêche pas qu'en chacune de ses paroles on respire l'atmosphère de la véracité et de la personnalité autonome. Avec quel mépris et quelle sainte colère ce *doctor subtilis*, le plus grand dialecticien de l'Eglise, met à nu l'assemblage pitoyable de fallacieuses déductions au moyen desquelles Thomas a bâti son système artificiel !

[1]) « ....*got ûzer sich selber nicht ensuoche* », éd. de Pfeiffer (1857) p. 626. Ce qui est formulé ici sous forme négative s'exprime comme doctrine positive dans la 53e maxime touchant les sept degrés de la vie contemplative : « et lorsque l'homme rentre ainsi en lui-même, alors il trouve Dieu en lui-même » *(unde sô der Mensch alsô in sich selber gât, sô vindet er got in ime selber)*.

Il n'est pas vrai, déclare-t-il, que les dogmes de l'Eglise chrétienne subsistent devant la raison, et bien moins encore que ces dogmes puissent être (ainsi que l'enseignait Thomas) démontrés par la raison vérités nécessaires, témoin déjà les prétendues preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, qui sont de misérables sophismes (voir les *quaestiones subtilissimae*); ce n'est pas le syllogisme qui compte pour la religion, mais uniquement la foi; ce n'est pas l'intellect qui constitue le fond de la nature humaine, mais la volonté : *voluntas superior intellectu !* Duns Scot eût-il été personnellement le plus intolérant des hommes d'Eglise, la voie dans laquelle il marchait n'en conduisait pas moins à la liberté. Et pourquoi ? Parce que cet Anglo-Saxon est d'une absolue véracité. Il accepte sans discussion toutes les doctrines de l'Eglise romaine, même celles qui font violence à la nature germanique, mais il méprise toute espèce de tricherie. Quel théologien luthérien du XVIII^me^ siècle aurait osé proclamer indémontrable l'existence de Dieu ? A quelle persécution Kant ne s'est-il pas exposé précisément pour ce fait ? Eh bien, de longs siècles avant Kant, Duns Scot avait vu et prononcé de même. De plus, en plaçant expressément l'individu au centre de sa philosophie comme « la seule réalité », il sauve la personnalité; or, avec elle, il sauve aussi tout le reste. Un tel exemple fait ressortir de façon particulièrement distincte le lien d'étroite parenté unissant entre eux tous les hommes qui, partis de points très divers, tendent dans cette seule et même direction où conduit le chemin de la véracité; car ce qu'enseigne Duns Scot, le théologien, François d'Assise, le mystique, l'avait VÉCU : la primauté du vouloir; Dieu, aperception immédiate et non pas déduction logique; la personnalité, « bonheur suprême ». Et, d'autre part, Occam, élève de Duns Scot et dogmaticien aussi ardent que son maître, non seulement se trouvait amené à accentuer d'une manière encore plus tranchée la séparation du croire et du savoir, et à donner le coup de grâce à la théologie rationaliste en démontrant

que les principaux dogmes de l'Eglise sont proprement des non-sens — ce par quoi il devint un des fondateurs des sciences d'observation — mais il soutenait en outre la cause des rois contre le Saint-Siège, se faisant ainsi le champion du nationalisme germanique contre l'universalisme romain, et sur le terrain ecclésiastique ce même Occam défendait courageusement les droits de l'Eglise contre les empiètements du pontife romain — ce pourquoi il fut jeté au cachot. On voit comment la politique, la science et la philosophie, dans la tendance antiromaine qu'elles devaient dès lors développer, se rattachent ici directement à la théologie.

Ces quelques indications, si sommaires qu'elles soient, suffiront, j'espère, à convaincre le lecteur que le groupement ci-dessus esquissé correspond à la réalité profonde des choses. Un des grands avantages de cette division, c'est que la portée n'en est pas restreinte à quelques siècles, mais qu'elle permet d'embrasser du regard mille ans de notre pensée — le millénaire qui s'étend de Scot Erigène à Arthur Schopenhauer. En outre, cette classification suggérée par la vie contient une leçon dont nous pouvons faire profiter notre propre vie pratique; elle nous enseigne à observer une tolérance illimitée à l'égard de toute conception qui ne pèche pas contre la véracité, qui n'attente pas à l'intégrité de la conscience germanique; nous ne nous posons pas, touchant une certaine vue du monde, la question de son contenu, nous ne demandons pas : « quoi ? » mais « comment ? » libre ou pas libre ? personnelle ou pas personnelle ? Par là seulement nous apprenons à distinguer nettement entre l'étranger et nous, et à faire immédiatement front contre lui, dans toutes les circonstances, avec toutes nos armes — si noble, si désintéressé, si débordant de germanisme qu'il apparaisse d'ailleurs. Car nous savons bien que l'ennemi peut s'insinuer dans notre propre âme. Thomas d'Aquin n'en est-il pas un exemple ? Et ne constatons-nous pas un phénomène analogue chez Leibniz, chez Hegel ? *Doctor invincibilis :* ainsi nommait-on le grand Occam; puissions-nous,

dans la lutte où notre culture est menacée de toutes parts, voir surgir beaucoup de docteurs invincibles !

Nous avons maintenant, si je ne m'abuse, un terrain suffisamment préparé pour que l'examen méthodique soit possible et utile de ces quatre groupes d'hommes qui ont mis leurs forces et leur vie au service de la vérité, sans s'imaginer d'ailleurs qu'ils la possédassent tout entière ou qu'ils la pussent embrasser de tous leurs organes; par la communauté des efforts qu'ils ont tentés en des domaines divers, la nouvelle conception du monde a revêtu peu à peu une forme toujours plus précise, elle s'est « configurée ». Ces quatre groupes, ce sont, je l'ai dit, les théologiens, les mystiques, les humanistes et les observateurs de la nature (en rangeant parmi ces derniers les philosophes au sens étroit du mot). Pour la commodité nous conserverons ce classement, mais sans lui attribuer d'autre valeur que celle d'un outil facile à manier, car ses divisions empiètent à chaque instant les unes sur les autres. Les quat groupe

Si je projetais de soutenir ici une thèse artificielle, le groupe des théologiens me causerait beaucoup de souci, outre l'inquiétude trop naturelle née du sentiment de mon incompétence. Mais je me borne à ouvrir les yeux, sans m'embarrasser de particularités techniques auxquelles je n'entendrais rien, et j'aperçois alors dans les théologiens de l'espèce de Duns Scot les authentiques précurseurs de la Réforme : non pas de la Réforme seulement — car celle-ci demeura, en matière religieuse, une œuvre fragmentaire très peu satisfaisante ou, comme dit Lamprecht avec l'accent d'un joyeux espoir, « un ferment d'émancipation religieuse FUTURE » — mais encore les précurseurs d'un mouvement de portée très lointaine et d'importance capitale pour l'élaboration d'une nouvelle vue du monde. On sait quels trésors de perspicacité métaphysique Kant prodigue, dans sa *Critique de la Raison pure*, pour démontrer que tous les efforts visant à faire profiter la théologie de l'usage purement spéculatif de la raison sont « entièrement stériles et, Les théologiens

en vertu de leur nature même, nuls et non avenus »[1]; il était indispensable que Kant donnât cette démonstration pour poser les bases de sa conception du monde; aussi est-ce lui qui, le premier, anéantit tout de bon la fiction de la théologie romaine, lui « le grand démolisseur » comme l'appelle si justement Moïse Mendelssohn. Mais l'œuvre qu'accomplit Kant, les premiers théologiens qui s'engagèrent dans le chemin de la véracité l'avaient entreprise. Sans doute, Duns Scot ni Occam n'avaient été en mesure de saper l'édifice de la fallacieuse sagesse ecclésiastique en l'attaquant, comme Kant, par la voie directe du philosophe qui interroge la nature, mais ils avaient, en argumentant par la réduction à l'absurde, déployé une force persuasive tout aussi efficace pour toutes fins pratiques. Du point de vue où ils s'étaient placés et dont ils établissaient le bien-fondé, deux conséquences devaient résulter aussitôt, avec une nécessité mathématique : d'abord la raison (et tout ce qui est de son ressort) se trouvait libérée du service de la théologie, puisqu'on établissait qu'elle y était complètement impropre; ensuite la foi religieuse était ramenée à une autre norme que celle de la raison, puisque celle-ci s'attestait inutilisable. Et, de fait, en ce qui touche l'affranchissement de la raison, nous voyons déjà Occam se joindre à son frère d'Ordre Roger Bacon pour exiger l'observation empirique de la nature; nous le voyons encore agir sur le terrain de la politique pratique dans le sens d'une extension de la liberté personnelle et nationale, ce qui était manifestement un impératif de la raison affranchie, tandis que la raison asservie célébrait (par la bouche du Dante contemporain d'Occam) la *civitas Dei* universelle comme une institution divine. Quant au second point, il est clair que si les doctrines de la religion ne trouvent aucune confirmation dans les déduc-

[1]) Voir le chapitre intitulé *Kritik aller spekulativen Theologie* et cf. aussi le dernier alinéa des *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*.

tions rationnelles du cerveau, le théologien doit s'efforcer d'autant plus énergiquement de découvrir cette confirmation en quelque autre lieu; or ce lieu ne pouvait être, tout d'abord, que l'Ecriture sainte. Si paradoxal que cela paraisse au premier moment, c'est cependant un fait que l'orthodoxie étroite et violemment intolérante de Duns Scot — par opposition à cette sérénité supérieure et désinvolte de quasi libre penseur, qui caractérise Thomas jouant avec les contradictions augustiniennes — indiqua la voie sur laquelle la religion s'émanciperait de l'Eglise. Car, en réalité, la tendance de Thomas, si fort appuyée par l'Eglise romaine, aboutissait à détacher entièrement celle-ci de l'enseignement du Christ. Déjà l'Eglise, avec ses Pères et ses Conciles, s'était si bien poussée au premier plan que l'Evangile avait considérablement perdu en importance; maintenant on fournissait la preuve que les dogmes « devaient être tels » au nom d'une nécessité logique qu'il incombait à la raison de démontrer en tout temps : prétendre en appeler par surcroît à l'Ecriture, c'eût été faire comme ce capitaine burlesque qui, avant de prendre la mer, envoyait puiser deux ou trois seaux d'eau dans la rivière à l'embouchure de laquelle stationnait son navire, puis déléguait un matelot sur le beaupré avec ordre de vider les seaux dans l'Océan, crainte de manquer de fond quand il démarrerait. Pourtant, avant même que Thomas eût entrepris la construction de sa tour de Babel, beaucoup d'âmes profondes avaient senti déjà que cette tendance introduite par l'Eglise romaine dans la pratique, par Anselme dans la théorie, conduisait à la mort de toute religion véritable; le plus grand, entre tous ceux qui l'éprouvèrent, fut François d'Assise. Certes, cet homme merveilleux appartient au groupe des mystiques, mais on ne saurait le passer ici sous silence, car les champions de l'authentique théologie chrétienne ont reçu de lui l'impulsion vitale. Ceci encore peut sembler paradoxal, attendu que jamais saint ne fut moins théologien que saint François; mais il y a là un fait historique incontestable, et

le paradoxe disparaît si l'on se rend compte que l'invocation du Christ et de l'Evangile forme ici le lien entre la mystique et la théologie. Ce laïc qui fait de vive force irruption dans l'Eglise, qui repousse le sacerdoce et qui annonce à tout venant la parole du Christ, incarne la véhémente réaction d'hommes assoiffés de religion contre un credo dogmatique froid et inintelligible, perché sur les échasses de la dialectique. François, qui dans sa jeunesse avait subi l'influence des Vaudois, connaissait sans nul doute fort bien l'Evangile [1]); et le fait qu'il n'ait pas été brûlé comme hérétique serait un miracle, si ce n'était de toute évidence un hasard. Sa religion se laisse résumer dans ces mots de Luther : « La Loi du Christ n'est point doctrine, mais vie, n'est point parole, mais être, n'est point signe, mais la plénitude même » [2]). L'Evangile arraché à l'oubli par François est le rocher sur lequel se retireront les théologiens du Nord, maintenant qu'ils ont reconnu intenable et dangereux le rationalisme théologique; et avec quelle ardeur de conviction belliqueuse ils défendront cette retraite, sous l'impulsion d'un exemple récemment vécu ! A l'encontre de Thomas d'Aquin, Duns Scot enseigne que la suprême béatitude céleste ne sera pas la connaissance, mais l'amour : on se représente sans peine les effets qu'une semblable intuition devait produire avec le temps, et l'on conçoit que Luther, qui traite Thomas de bavard, marque tant d'estime pour Duns Scot et Occam, car il était inévitable qu'après eux beaucoup d'autres vinssent à prendre la parole biblique pour base de la religion et à mettre l'accent sur la vie évangélique par opposition au credo dogmatique. Le mouvement même, plus extérieur, de révolte contre le luxe, contre la cupidité, contre

[1]) Voir ch. VII sous la rubrique : « Le Nord », ce qui est dit de François d'Assise dans le texte et dans la note qui le concernent, et cf. la dernière note de la rubrique : « Rome », même chapitre.

[2]) *Von dem Missbrauch der Messe*, 3e p. Thomas de Celano disait de François qu'il était « moins un homme priant que la prière faite homme », *non tam orans quam oratio factus*.

toute la tendance mondaine de la curie, est une conséquence naturelle des mêmes prémisses : preuve en soit qu'Occam déjà part en guerre contre ces abus et que Jacopone da Todi, l'auteur présumé du *Stabat mater*, l'esprit le plus éminent parmi les Franciscains italiens du XIII^me^ siècle, fait ouvertement appel à la révolte contre le pape Boniface VIII, ce qui lui vaut de passer les meilleures années de sa vie dans un cachot souterrain. Et si c'est précisément Duns Scot qui insiste plus que tout autre sur la signification des œuvres, s'il refuse d'aller même aussi loin que Thomas touchant la foi et la grâce, on jugerait bien superficiellement en interprétant cette attitude dans un sens spécifiquement romain, et en ne comprenant pas que cette doctrine, justement, conduit de toute nécessité à celle de Luther : car ce qui importe avant tout à ces Franciscains, c'est de donner pour centre à la religion la VOLONTÉ, instaurée en lieu et place de l'orthodoxie formelle; ils estiment qu'à ce prix seulement la religion deviendra quelque chose de vécu, d'expérimenté, d'actuel. Comme dit Luther, « la foi EST une volonté foncièrement bonne »; et ailleurs : « C'est une chose vivante, active, effective et puissante que la foi, au point qu'il est impossible qu'elle ne PRODUISE sans cesse du bien » [1]). Cette « volonté », cette « production », voilà sur quoi Duns Scot et Occam, instruits par François d'Assise, mettent tout l'accent, et cela par opposition à une adhésion froide et purement intellectuelle. Certains auteurs très lus se livrent aujourd'hui sur les notions de « foi » et de « bonnes œuvres » à des jeux plutôt frivoles; sans me commettre avec ceux d'entre eux qui pratiquent le mensonge en manière de « bonne œuvre », je prierai simplement les lecteurs non prévenus de considérer la personnalité d'un François d'Assise et de dire ce qui, à leurs yeux, fait le fond de cette personnalité. Ils seront, j'en suis sûr, obligés de répondre : c'est la puissance de sa foi. François est la foi incarnée : « non point doctrine,

[1]) Cf. *Vorrede auf die Epistel Pauli an die Römer.*

mais vie, non point parole, mais être. » Qu'on lise seulement sa biographie : ce ne sont pas les exhortations sacerdotales ni l'initiation sacramentelle qui l'ont conduit à Dieu, c'est le spectacle du Crucifié qu'il contempla dans une chapelle en ruine des environs d'Assise et c'est la vertu de Ses paroles qu'il s'appropria par une lecture assidue de l'Evangile [1]). Et pourtant nous tenons, non sans raison, François — avec l'Ordre qu'il a fondé — pour l'apôtre par excellence des bonnes œuvres. Que l'on considère maintenant un Martin Luther — le grand champion de la rédemption par la foi — et que l'on dise si cet homme n'a point d'œuvres à son crédit, si sa vie n'a pas été tout entière et d'un bout à l'autre consacrée à en produire, et si enfin ce n'est pas lui qui nous révèle le secret des bonnes œuvres, quand il nous avertit qu'elles doivent être « des œuvres PUREMENT LIBRES, accomplies à cette seule et unique fin de plaire à Dieu et non en vue de tout autre objet, et non pour atteindre à la piété.... car là où règne cette tendance erronée et cette opinion pervertie qui veut que nous devenions justes et bienheureux par le moyen des œuvres, celles-ci, loin d'être bonnes, sont entièrement condamnables, car elles ne sont PAS LIBRES » [2]). Laissons sourire tout à leur aise les théologiens que ces propos trouvent sceptiques; nous comprenons très bien, nous profanes, qu'un François d'Assise conduisit à un Duns Scot et celui-ci, à son tour, à un Martin Luther, car leur action diverse procède d'un seul et même principe — l'affranchissement de la personnalité. La vie entière de François est une révolte de l'individu : révolte contre sa famille, révolte contre toute la société qui l'environne, révolte contre un clergé profondément corrompu et contre une Eglise devenue entièrement infidèle à la tradition apostolique; alors que la caste sacerdotale lui prescrit des voies déterminées qui sont censées mener seules au salut,

[1]) Voir par ex. Paul Sabatier : *Vie de S. Francois d'Assise*, ch. IV.
[2]) *Von der Freiheit eines Christenmenschen* 22, 25.

il suit son chemin propre avec une inébranlable constance et, en homme libre, fraie directement avec son Dieu. Transposée dans le mode théologico-philosophique, une telle conception devait aboutir à revendiquer presque exclusivement la liberté du vouloir, et c'est en effet le cas chez Duns Scot. Convenons-en franchement : par cette revendication presque exclusive du libre arbitre, Duns Scot atteste moins de profondeur philosophique que son adversaire Thomas d'Aquin, mais en revanche il dénote un sens religieux et politique plus pénétrant. Par là seulement cette théologie réussit à transférer le centre de gravité de la religion — en opposition directe avec Rome — dans l'individu : « Jésus-Christ est la porte du salut; il dépend de toi, homme, d'entrer ou de n'entrer pas ! » Or c'est cela — cette suprématie accordée à la personnalité libre — qui est le fait décisif, ce ne sont pas les subtilités sur la grâce et le mérite, sur la foi et les œuvres. Dès l'instant qu'on s'engageait dans cette voie, on tendait nécessairement à une conception antiromaine et antisacerdotale de l'Eglise et, d'une façon générale, à une religion non plus historico-matérialiste, mais intérieure. La suite le fit bien voir. Sans doute, ce fut précisément Luther — Luther en qui nous avons salué le héros politique — qui barra la route pour longtemps à ce mouvement religieux aussi naturel qu'inévitable. Lui aussi, comme Duns Scot, il enveloppait son intuition saine et vigoureuse, toute pénétrée du souffle de la liberté, dans un tissu de ratiocinations théologiques; lui aussi, il était encore tout imbu de notions historiques ressortissant à un credo issu du judaïsme, et par suite absolument intolérantes. Il n'en a pas moins trouvé dans cette organisation intellectuelle la force dont il avait besoin pour accomplir, au moment opportun, l'œuvre opportune : dans la lutte qu'il soutint pour la patrie et pour la dignité des Germains il a vaincu, tandis que sa roide théologie monacale éclatait comme un vase de terre trop petit pour contenir ce qu'il y avait lui-même versé. C'est seulement au dix-neuvième siècle qu'on a repris

l'œuvre de ces grands théologiens du moyen âge, en vue d'étendre à la « science des choses divines » la voie de la liberté ouverte dans les autres domaines.

Gardons-nous d'estimer trop bas la valeur des théologiens pour le développement de notre culture. Si, muni de plus de savoir que je n'en possède, on poussait plus loin l'étude que je ne fais qu'esquisser, on trouverait, je crois bien, que leur action a eu jusqu'à nos jours toutes sortes d'effets heureux et féconds. Quand un savant théologien de l'Eglise romaine s'écrie, comme Abélard au XII^me^ siècle : *si omnes patres sic, at ego non sic* ! [1]) il nous incite vivement à souhaiter que beaucoup de théologiens du XIX^me^ montrent le même viril courage. Quand un Savonarole, de qui l'âme de flamme enthousiasmait un Léonard, un Michel-Ange, un Raphaël, ose clamer du haut de la chaire : « Voyez Rome, chef du monde, et regardez ensuite les membres de ce corps ! De la tête jusqu'aux pieds, il n'y a plus rien là de sain. Nous vivons parmi des chrétiens, nous frayons avec eux; mais ils ne sont pas chrétiens, ceux qui ne le sont que de nom, aussi vaudrait-il certes mieux que nous fussions parmi des païens » [2]) — eh bien, je dis que ce moine, quand il s'adresse ainsi à des milliers d'hommes et qu'il met ensuite à ses paroles le sceau du martyre, fait plus pour la liberté que toute une académie de libres penseurs; car la liberté ne s'affirme pas par des opinions, mais par la conduite, elle est « non point parole, mais être ». De même, au dix-neuvième siècle, la ferveur intimement religieuse d'un Schleiermacher a sans nul doute contribué davantage à nous valoir une conception du monde réellement religieuse et vivante que le scepticisme d'un Strauss.

Les stiques

Mais l'attitude spirituelle la plus propre à libérer l'homme

[1]) Cité d'après Schopenhauer : *Ueber den Willen in der Natur* (dans la section : « *Physische Astronomie* »).

[2]) *Sermon du jour de l'Epiphanie*, 1492 (d'après la version allemande de Langsdorff).

du joug des conceptions hiératico-historiques, la véritable école de l'affranchissement, c'est la mystique — la *philosophia teutonica*, comme on l'appelait [1]). Une vue mystique poussée à ses dernières conséquences offre ceci de particulier qu'elle résout l'une après l'autre en allégories les propositions de l'aperçu dogmatique; ce qui en demeure, après cela, est pur symbole, car la religion n'est plus dès lors une chose que l'on tient pour vraie, une espérance, une conviction, mais une expérience de la vie, un événement intérieur positif, un état immédiat de l'être sentant. Lagarde note quelque part : « La religion est actualité absolue »; c'est là une intuition mystique [2]). L'expression la plus parfaite de la religion purement mystique nous apparaît chez les Aryens de l'Inde, mais nos grands mystiques germaniques se distinguent à peine de leurs prédécesseurs ou contemporains hindous; une seule chose, en réalité, les sépare : la religion hindoue est une religion indo-germanique non adultérée, dans laquelle la mystique trouvait sa place naturelle, universellement reconnue, au lieu qu'il n'y a point de place pour la mystique dans une combinaison d'histoire sémitique et de magie pseudo-égyptienne, ce qui la voue à être tout au plus tolérée, mais de préférence persécutée, par nos diverses confessions, aujourd'hui comme hier, demain comme aujourd'hui. De leur point de vue, les Eglises chrétiennes

[1]) Lamprecht dit du peuple allemand en général que « le fondement de son attitude à l'égard du christianisme était de nature mystique » (*Deutsche Geschichte*, 2me éd., t. II, p. 197); cette affirmation ne comportait pas de réserve jusqu'à l'introduction du rationalisme obligatoire par Thomas d'Aquin, que vint compléter plus tard le matérialisme des Jésuites.

[2]) Le théologien Adalbert Merx dit dans son ouvrage *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (1893), p. 46 : « Une chose est certaine de la mystique, c'est qu'elle enferme en elle, manifeste et représente si complètement le FAIT D'EXPÉRIENCE de la religion, la religion en tant que phénomène.... qu'il ne peut être question d'une véritable philosophie de la religion sans une connaissance historique de la mystique. »

ont raison. Voici, par exemple, la 54me maxime de Maître Eckhart : « Sachez que toute notre perfection et toute notre béatitude consistent en ceci qu'ayant traversé et dépassé tout état de chose créée, et tout ce qui est du temps, et tout ce qui est de l'être, l'homme atteint le fond qui est sans fond. » C'est un propos complètement hindou, ce pourrait être une citation de la Brihadâranyaka-Oupanichad. Par contre, on aura beau entasser sophismes sur sophismes, on n'arrivera jamais à établir un rapport quelconque entre cette religion et les promesses attachées à la postérité d'Abraham; et aucun homme loyal ne contestera, d'autre part, que dans une vue du monde qui s'élève au-dessus de « l'état de chose créée » et de « tout ce qui est du temps », la Chute et la Rédemption soient rien de plus que des symboles figurant une vérité proprement inexprimable de l'expérience intérieure. Le passage suivant du 49me sermon d'Eckhart rentre dans le même ordre d'idées : « Aussi longtemps que je suis ceci ou cela, ou que j'ai ceci ou cela, ni je ne suis toutes choses, ni je n'ai toutes choses; mais aussitôt que tu décides que tu n'es et que tu n'as ni ceci ni cela, alors tu es en tout et partout; aussitôt donc que tu n'es ni ceci ni cela, tu es toutes choses. » Voilà la doctrine de l'atman, au regard de laquelle la théologie de Duns Scot devient aussi insignifiante que celle de Thomas d'Aquin. Et remarquons-le tout de suite : la religion de Jésus-Christ était une religion mystique de cette sorte; telle elle ressort de ses paroles et de ses actes; son intuition du royaume des cieux « au dedans de nous » n'admet aucune espèce d'interprétation empirique ou historique [1]).

On comprendra que je ne cherche pas à pénétrer ici plus avant dans l'essence du mysticisme : ce serait prétendre, en l'espace de quelques lignes, scruter la nature humaine là où précisément elle est « sans fond ». Il m'incombait seulement de mettre en lumière l'objet du problème, et cela de

[1]) Voir ch. III au sous-titre : « Le Bouddha et le Christ ».

façon que le lecteur le moins averti aperçût du premier coup que la tendance mystique va nécessairement à nous affranchir des articles de foi ecclésiastiques. Par bonheur — on peut bien dire ainsi — il n'est pas dans notre nature germanique de poursuivre nos idées jusqu'à leurs conséquences extrêmes, en d'autres termes, de nous laisser tyranniser par elles; aussi voyons-nous Maître Eckhart demeurer, malgré sa doctrine de l'atman. un bon dominicain — encore qu'il échappe avec quelque difficulté au bras de l'Inquisition [1]) — et signer toutes les professions de foi orthodoxes qu'on lui présente; nous ne courons pas, d'autre part, le risque — malgré tant d'exhortations au «sommeil de paix» *(sopor pacis)* prodiguées par Bonaventure (1221-1274) et d'autres mystiques — que le quiétisme comprime chez nous, comme chez les Hindous, l'artère vitale. Sans dépasser le cadre étroit de ce chapitre, je me contenterai donc de donner quelques indications qui feront voir comment l'armée des mystiques exerça une action destructrice à l'égard de la religion étrangère dont nous avions hérité, mais en même temps une action puissamment créatrice dans le sens de la conception du monde nouvelle qu'élabore notre race et qu'elle conforme à sa nature. Sous l'un ni sous l'autre rapport on ne rend d'ordinaire à ces hommes la justice qui leur est due.

Ce qui frappe tout d'abord chez eux, c'est la répugnance que leur inspirent les doctrines religieuses juives. Tout mystique, qu'il le veuille ou non, est un antisémite né. Les âmes pieuses comme Bonaventure essaient, pour se tirer d'affaire, d'interpréter allégoriquement l'Ancien Testament tout entier et symboliquement ses quelques éléments mythiques d'emprunt — tendance qui nous est apparue déjà pleinement développée chez Scot Erigène, cinq cents ans plus tôt, et que nous pouvons suivre en remontant bien plus haut

[1]) C'est seulement après sa mort que ses doctrines furent condamnées comme hérétiques et ses écrits si soigneusement détruits qu'ils sont pour la plupart perdus.

dans le passé, jusqu'à Marcion et Origène [1]). Mais cela ne suffit pas à tromper la soif de vraie religion qui consume ces âmes. Le strict orthodoxe Thomas a Kempis adresse à Dieu cette prière d'une naïveté touchante : « Ne permets pas que ce soient Moïse ou les prophètes qui me parlent, mais parle-moi toi-même.... De ceux-là j'entends bien les paroles, mais il y manque l'esprit; ce qu'ils disent est beau sans doute, mais ne réchauffe point le cœur » [2]). Nous constatons ce sentiment chez presque tous les mystiques; il ne revêt nulle part une forme plus charmante que chez le grand Jakob Böhme (1575-1624) qui, confronté avec maints passages de la Bible qu'il s'est déjà évertué à réduire en allégories ou en symboles, et voyant qu'il ne vient pas à bout de leur arracher un sens, se console en nous informant « qu'ici Moïse avait tout le temps un bandeau sur les yeux » [3]) — après quoi il prend la liberté d'expliquer la chose à sa manière ! La contradiction entre les deux esprits devient plus sérieuse quand elle a trait aux représentations du ciel et de l'enfer, notamment à la seconde. Soyons francs : la représentation de l'enfer est proprement la honte de la doctrine ecclésiastique. Issue de cette lie d'esclaves bâtards qui grouillaient en Asie Mineure, accrue et aggravée au cours des siècles où se prolonge, dans un irrémédiable chaos d'ignorance et de bestialité, l'agonie de l'empire romain déliquescent, elle offusqua toujours les âmes nobles, encore que peu soient parvenues à triompher entièrement de l'avilissant cauchemar ainsi que le put Origène, ou cet esprit d'une inconcevable élévation, Scot Erigène [4]). On s'explique aisément,

[1]) Voir ch. VII au sous-titre : « Chronique judaïque du monde » et à la fin de la rubrique : « Les trois tendances principales ».

[2]) *De imitatione Christi*, liv. III, ch. 2.

[3]) « *Allhie lieget dem Mosi der Deckel vor den Augen* ». C'est son opinion, par exemple sur le récit de la création. Cf. *Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste Buch Mosis*, ch. 19 § 1.

[4]) Voir ch. VII au sous-titre : « Chronique judaïque du monde » et : « La victoire du chaos ethnique ».

d'ailleurs, le petit nombre des âmes qui se délivrèrent, car le christianisme ecclésiastique s'était constitué peu à peu en religion du ciel et de l'enfer; tout le reste était devenu accessoire. Qu'on feuillette une ancienne chronique, n'importe laquelle, on verra partout à l'œuvre la crainte de l'enfer comme mobile religieux entre tous efficace et même, le plus souvent, unique. Les immenses biens-fonds de l'Eglise, ses revenus incalculables tirés de la vente des indulgences et d'autres trafics analogues, tout cela, ou presque, a sa source première dans la crainte de l'enfer. Aussi, quand plus tard, sans scrupule et sans détour, les Jésuites firent de cette crainte de l'enfer le pivot de la religion [1]), ils eurent du moins le mérite d'agir logiquement, et ils recueillirent bientôt la récompense réservée à une sincérité conséquente avec elle-même; car le ciel et l'enfer, le salaire et le châtiment, forment aujourd'hui plus que jamais la base effective ou, en tous cas, le principe agissant de l'enseignement moral de l'Eglise [2]). « Otez la crainte de l'enfer à un chrétien, et vous lui ôterez sa croyance », assure Diderot non sans quelque raison [3]). A méditer sur ces choses, on saisit mieux la signification que revêt dans notre culture un Eckhart, quand il développe sa belle doctrine : « N'y aurait-il ni enfer ni royaume des cieux qu'alors encore, ô Dieu, je voudrais t'aimer, toi, tendre père, et ta haute nature », et quand il ajoute : « L'essence vraie et parfaite de l'esprit est d'aimer Dieu pour sa propre bonté, alors même qu'il n'y aurait ni ciel ni enfer » [4]). Environ cinquante ans plus tard, l'auteur inconnu

[1]) Voir ch. VII à la fin de la rubrique : « Instincts de race en matière de religion ».

[2]) Les Jésuites sont simplement plus conséquents que les autres. Je me rappelle avoir vu une petite Allemande de douze ans étendue à terre en proie à une crise de sanglots après une leçon de religion : tel était l'effet de la terreur de l'enfer suscitée en cette enfant innocente par quelque infinitésimal pape luthérien. Un enseignement ainsi compris relève de la police des mœurs.

[3]) *Pensées philosophiques*, XVII.

[4]) Cf. le 12e traité et sa glose. La considération des tourments de

de la *Theologia deutsch*, ce magnifique monument de la mystique allemande sous un appareil catholique, s'exprime avec plus de précision encore, car il intitule son chapitre dixième : « Comment les hommes parfaits ont perdu la crainte de l'enfer et le désir du ciel », puis il expose que c'est précisément dans le fait d'être affranchi de ces représentations que consiste la perfection : « Ces hommes participent d'UNE LIBERTÉ telle qu'ils ont perdu la crainte du châtiment ou de l'enfer et l'espoir de la récompense ou du ciel ; ils vivent au contraire dans une pure soumission et obéissance à l'éternelle bonté dans la LIBERTÉ TOTALE du fervent amour. » Il est à peine besoin de le faire observer : entre cette liberté et la « terreur frissonnante » qui fait, d'après Loyola, l'âme de la religion [1]), baie un abîme plus profond que celui qui sépare une planète d'une autre. Deux génies radicalement différents s'expriment ici : l'un, germanique, et l'autre, qui ne l'est pas [2]). Au chapitre suivant, le grand « Francfortois » [3]) développe

---

l'enfer ou des joies du ciel tenait de même une place tout à fait secondaire dans les préoccupations de François d'Assise, comme en témoignent ses écrits et ses biographes, car « l'amour intéressé » n'était pas dans sa nature (Sabatier : *op. cit.* p. 308). Au frère Rufin qui doutait de son propre salut, il dit : « Si le diable te répète que tu es damné, réponds-lui tranquillement : ouvre ta bouche pour que je souffle dedans ! » Ceux-là seuls, à son sens, « appartiennent au diable », qui ne goûtent pas encore la joie continue dans le Sauveur (Joergensen : *Saint François d'Assise*, p. 419, 431, etc.)

[1]) Voir ch. VI dans le cours de la rubrique : « Ignace de Loyola ».

[2]) J'ai déjà indiqué (ch. VII, au sous-titre : « Instincts de race en matière de religion ») qu'Ulfilas ne réussit pas à traduire en gothique les termes d'enfer et de diable, attendu que cet idiome fortuné ignorait toute notion de ce genre. Le mot *Hell* (d'où *Hölle*, « enfer ») désignait la déesse amicale de la mort, ainsi que son empire, et il se rapporte étymologiquement à l'idée de « cacher », de « voiler » *(verhüllen)*, mais pas du tout à celle d'un *Infernum* (cf. Heyne), *Teufel* (« diable ») est formé du latin *Diabolus*.

[3]) C'est ainsi qu'on désigne l'auteur de la *Theologia deutsch* en se fondant sur une préface ajoutée à la deuxième édition de cet ouvrage, que donna Luther en 1518. Il avait publié la première en 1516 d'après un manuscrit fragmentaire, l'attribuant à un homme « dont Dieu seul

sa pensée en montrant qu'il n'existe pas d'enfer à proprement parler, dans le sens courant et populaire d'un établissement pénitentiaire réservé aux méchants pour l'avenir, mais que l'enfer est un phénomène de notre vie présente. On le voit, ce prêtre se rattache étroitement à Origène et à Scot Erigène. « L'enfer passe et le royaume des cieux subsiste » : telle est sa conclusion. Mais voici une remarque qui caractérise avec plus de force encore sa manière de voir : il appelle le ciel et l'enfer « deux voies bonnes et sûres pour l'homme dans cette vie temporelle »; il n'accorde pas de préférence marquée à l'un de ces deux chemins, et il tient que dans l'enfer l'homme peut être « très bien et tout aussi en sûreté que dans le ciel ! » Cette conception — que l'on retrouve avec des nuances diverses chez les élèves d'Eckhart, Tauler et Suso — revêt chez Böhme une expression particulièrement nette et insistante, ainsi qu'on la doit attendre d'un esprit qui a creusé davantage la même idée et qui s'apprête à passer du point de vue négatif au point de vue positif. A la question : « Où l'âme s'en va-t-elle, rachetée ou damnée, quand le corps meurt ? » Böhme répond : « Elle n'a pas besoin de s'en aller, mais c'est seulement l'extérieure vie mortelle qui, avec le corps, se détache d'elle. Elle a déjà en elle auparavant le ciel et l'enfer.... car le ciel et l'enfer sont partout présents. Ils ne sont pas autre chose qu'une

---

connaît le nom »; il fait précéder la seconde d'une citation figurant sur le manuscrit plus complet qui lui sert à l'établir (et authentifiée dès lors par la découverte, en 1843, d'un troisième texte qui est le seul que nous possédions), d'où il appert que l'auteur anonyme fut un chevalier teutonique, un prêtre et un custode à la maison de cet Ordre à Francfort, et aussi un « Ami de Dieu », c'est-à-dire un membre de la société mystique du moyen âge connue sous cette dénomination. Voir l'exposé de la question dans l'*Etude sur la « Théologie Germanique »* de Maria Windstosser (1911), où l'on indique comme date probable de la composition le milieu du XIV^me^ siècle et où l'on rappelle que les « Amis de Dieu » ont peut-être leur origine dans les communautés des « Frères Vaudois ». Le travail de Maria Windstosser s'accompagne d'une traduction — la première traduction française depuis celle de Poiret en 1700.

réaction de la volonté soit dans l'amour de Dieu, soit dans la colère de Dieu, et cela se produit dès le temps de notre corps »[1]). Ici, plus rien de vague ne subsiste; nous nous trouvons en plein, chacun s'en rend compte, sur le terrain d'une religion nouvelle. Non pas nouvelle, il est vrai, dans une complète mesure, puisqu'ici précisément Böhme se peut réclamer et se réclame en effet de ces paroles du Christ : « Le royaume de Dieu ne s'annonce pas par des signes extérieurs » (il dit lui-même : « Le monde des anges est intérieur au lieu et à la sphère de CE MONDE-CI[2]») — mais nouvelle par contraste avec la notion de toutes les Eglises chrétiennes. « L'homme vraiment saint, alors même que caché sous l'apparence d'un monstre, est dans le ciel aussi bien que Dieu, et le ciel est en lui »[3]). Böhme va plus loin, il ne craint pas de nier la différence absolue entre le bien et le mal; le tréfonds de l'âme n'est, dit-il, ni bon ni mauvais; Dieu lui-même est l'un et l'autre : « Dieu est lui-même tout être, il est bien et mal, ciel et enfer, lumière et ténèbres »[4]); c'est seulement la volonté qui « départage » dans la masse des actions indifférentes, c'est seulement par la volonté de l'être agissant qu'un acte devient bon ou mauvais. Voilà la pure doctrine hindoue; qu'elle soit en contradiction flagrante avec la doctrine des Eglises chrétiennes, c'est ce que les théologiens ont démontré depuis longtemps, et sans effort ![5])

Or, ces mystiques que je viens de nommer, et avec eux la masse innombrable des hommes qui — protestants ou catholiques, n'importe ! — pensaient de même, ils demeu-

[1]) *Der Weg zu Christo*, liv. 6 § 36, 37. Cette conception, qui fait partie de notre patrimoine indo-germanique, nous garantit la race de l'auteur. Lorsque le Persan Omar Khayyâm envoie son âme aux informations, elle lui rapporte cette nouvelle : « Je suis moi-même le ciel et l'enfer » *(Rubâiyât)*.

[2]) *Mysterium magnum* 8, 18.

[3]) *Sendbrief*, 18 janvier 1618, § 10.

[4]) *Mysterium magnum* 8, 24.

[5]) Cf. par exemple l'opuscule du Dr Albert Peip : *Jakob Böhme* (1860) p. 16 et suiv.

raient dans le sein de l'Eglise sans se douter des coups qu'ils lui portaient, sans soupçonner aucunement qu'ils sapaient par la base un édifice élevé avec tant de peine. Mais il y eut d'autres groupes de mystiques, et des groupes considérables, dont l'action destructrice fut consciente et délibérée. Si peut-être, dans leur conception d'une religion intériorisée, ils allaient moins loin que la *Theologia deutsch* et que Jakob Böhme ou encore qu'Antoinette Bourignon (1616-1680), sainte femme qui voulait unir toutes les sectes et rétablir l'esprit évangélique primitif en faisant table rase des liturgies et en se fondant sur la seule aspiration à Dieu, ces hommes, par contre, s'attaquaient directement à l'institution ecclésiastique, à la prêtrise, aux dogmes, à l'Ecriture et aux sacrements. Ainsi Amauri de Chartres, professeur de théologie à Paris (mort en 1209), rejetait l'Ancien Testament tout entier et tous les sacrements, n'admettant que la révélation immédiate de Dieu dans le cœur de chaque individu; du mouvement qu'il inaugura sortit l'association des « Frères du libre esprit », qui paraît avoir été passablement turbulente et libertine. D'autres, comme Johannes Wessel (1419-1489), durent à une modération plus grande un plus grand succès; le point de vue de Wessel est sans contredit celui du véritable mysticisme, qui fait de la religion une expérience interne et actuelle; mais comme il aperçoit dans la figure du Christ le divin facteur d'impulsion d'où procède cette expérience, loin de chercher à supprimer l'Eglise qui nous transmet ce précieux héritage, Wessel veut la purifier en extirpant ses excroissances romaines. Telle est, à peu de chose près, l'attitude de Staupitz, le protecteur de Luther. Ces hommes, qui nous conduisent par une transition insensible aux théologiens de l'espèce de Wyclif et de Jean Hus, furent les précurseurs actifs de la Réforme. Dans la Réforme elle-même, la mystique a une part incontestable du fait que Luther était un mystique au plus profond de son être : il aimait Eckhart, il préparait lui-même les deux premières éditions de la *Theologia deutsch ;*

et ce qu'on doit noter avant tout, c'est que sa doctrine centrale de la conversion actuelle par la foi n'est pas intelligible sans interprétation mystique. Mais, d'autre part, les « exaltés » lui causaient beaucoup de souci, et ils eussent bientôt fait, sans sa résistance, de gâcher ce qui était l'œuvre de sa vie. Les mystiques à la façon de Thomas Münzer (1490-1525), qui commencèrent par vitupérer les « réformateurs sournois » et qui par la suite s'insurgèrent ouvertement contre toute espèce d'autorité terrestre, ont nui plus que n'importe qui à la grande réforme politique de l'Eglise. Même de nobles personnalités comme Kaspar Schwenkfeld (1490-1561) n'ont réussi qu'à disperser les forces en passant de la mystique contemplative à la réforme pratique de l'Eglise, et leurs bonnes intentions mal dirigées ont surtout éveillé de mauvaises passions. Un Jakob Böhme, qui reste tranquillement dans son Eglise, mais qui enseigne que les sacrements (baptême et cène) « ne sont pas l'essentiel » dans le christianisme, accomplit une besogne plus utile [1]). Le champ d'action du véritable mystique est au dedans, non au dehors : c'est ainsi que, par exemple, au XVI^me^ siècle, le chaudronnier Bunyan, un bon protestant, et le prêtre Molinos, un pieux catholique, contribuent d'une manière plus efficace et plus durable que toute une compagnie

[1]) Cf. *Der Weg zu Christo*, liv. 5, ch. 8 et *Von Christi Testament des heiligen Abendmahles*, ch. 4. § 24. « Un vrai chrétien apporte avec lui sa sainte église dans la communauté. Son cœur est l'église véritable, c'est là qu'il convient de célébrer le service de Dieu. J'aurais beau aller pendant mille ans à l'église, communier toutes les semaines et me faire donner l'absolution tous les jours : si je n'ai pas le Christ en moi, tout cela n'est que fausseté et futilité vaine, un frivole ouvrage de sculpture dans Babel, non point le pardon des péchés » (*Der Weg zu Christo*, liv. 5, ch. 6, § 16). Sur la prédication Böhme remarque : « Le Saint-Esprit prêche à l'auditeur saint par le moyen de toutes les créatures; dans tout ce que celui-ci contemple, il distingue un prédicateur de Dieu » (*ibidem* § 14). Comment ne pas songer ici à François d'Assise : « Loué sois-tu, Seigneur, avec toutes tes créatures et tout particulièrement notre frère le Soleil.... qui, avec sa grande splendeur, nous porte signification de toi » ?

de libres penseurs à émanciper la religion des conceptions étroitement ecclésiastiques et froidement historiques. Bunyan, qui n'avait jamais fait le moindre mal à personne ni offensé âme qui vive, passa la plus grande partie de sa vie en prison, victime de l'intolérance protestante; le doux Molinos, pourchassé par les Jésuites comme un chien enragé, se soumit sans murmure aux pénitences que lui imposa le tribunal de l'Inquisition, pénitences si dures qu'elles entraînèrent sa mort. Leur influence à tous deux continue d'opérer au sein des Eglises, y haussant à un niveau supérieur les esprits doués de sens et, par là, préparant sûrement leur défection.

Mais maintenant qu'on a vu comment la mystique bat en brèche, sur des points très divers, les idées antigermaniques qui nous furent imposées, je voudrais marquer aussi l'action infiniment puissante et féconde qu'elle n'a cessé d'exercer dans un sens positif, en participant à la construction de notre monde nouveau et de notre nouvelle conception de l'univers.

On pourrait être tenté ici avec Kant — qui pas plus que Luther ne s'intéresse beaucoup aux mystiques malgré ses intimes affinités avec eux — de distinguer entre les « rêveurs de la raison » et les « rêveurs du sentiment »[1]). De fait, on aperçoit bien ici deux tendances principales, l'une qui a plutôt pour objectif l'élément moral et religieux, l'autre plutôt l'élément métaphysique. Cette distinction serait cependant difficile à maintenir, car métaphysique et religion ne se séparent jamais complètement dans l'esprit du Germain. Nous avons reconnu, par exemple, combien significatif est ce besoin de transférer entièrement le bien et le mal dans la volonté, besoin qui s'indique déjà dans Duns Scot (pour ceux qui savent voir) et qui s'exprime clairement dans Eckhart ou dans Böhme. Or il faut pour cela que la volonté soit libre. Mais, d'autre part, le sentiment de la nécessité est propre à tout mystique, et cela parce qu'il y

[1]) *Träume eines Geistersehers*, etc., 1re p. 3e section.

a un lien étroit entre la mystique et la nature, laquelle nous montre partout la nécessité à l'œuvre [1]). Aussi Böhme n'hésite-t-il pas à dire la nature « éternelle » et à nier sa création *ex nihilo*, ce qui est penser en philosophe. Comment dès lors sauver la liberté ? On le voit : un problème moral et un problème métaphysique s'étreignent ici l'un l'autre comme deux êtres en train de se noyer; et réellement la situation était critique jusqu'à l'heure où intervint le grand Kant, entre les mains de qui convergeaient ces différents fils que nous suivons tour à tour : théologie, mystique, humanisme, étude de la nature. Seule, son intuition de l'idéalité transcendantale du temps et de l'espace peut sauver la liberté sans faire violence à la raison; en d'autres termes, il faut avoir conçu que le monde des phénomènes (y compris notre corps) n'épuise pas la totalité de notre être, qu'il y a même un antagonisme direct entre le monde que nous percevons par nos sens et pensons avec notre cerveau et les expériences les plus indubitables de notre vie. Soit, notamment, la liberté : Kant a démontré une fois pour toutes que la raison « ne pouvait expliquer la possibilité de la liberté » [2]), car nature et liberté se contredisent; un réaliste invétéré prétend-il nier cette contradiction ? il n'a qu'à pousser l'analyse jusqu'au bout pour constater « qu'il ne lui reste en fin de compte ni la nature ni la liberté » [3]). Par rapport à la nature, la liberté est chose purement et simplement inconcevable. « Nous comprenons fort bien ce qu'est la liberté dans la pratique; mais du point de vue théorique, s'agissant de sa nature, nous ne pouvons pas même penser sans contradiction à la vouloir comprendre » [4]); en effet, « que ma volonté mette mon bras en mouvement, cela ne m'est pas plus com-

[1]) Voir le développement ch. III au sous-titre : « La volonté chez les Sémites ».

[2]) *Ueber die Fortschritte der Metaphysik* III.

[3]) *Kritik der reinen Vernunft* (analyse de l'idée cosmologique de liberté).

[4]) *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 3e morceau, 2e section, 3e point des remarques générales.

préhensible que si quelqu'un disait qu'elle peut arrêter la lune dans sa marche circulaire; la seule différence est que j'ai l'expérience du premier fait, tandis que le second n'a jamais été constaté par mes sens »[1]). Mais précisément j'ai l'expérience du premier fait — la liberté qu'a ma volonté de mouvoir mon bras — aussi Kant arrive-t-il ailleurs à cette conclusion irréfutable : « Je dis donc que tout être qui ne peut agir autrement qu'avec l'idée de la liberté est par là même, à tous égards pratiques, réellement libre »[2]). Je dois naturellement m'abstenir, dans un livre comme celui-ci, de toute analyse métaphysique un peu approfondie (bien que ce soit le seul moyen de rendre claire et convaincante la pensée qui m'occupe), mais j'en ai dit assez pour que chacun discerne ici l'étroite dépendance mutuelle de la religion et de la conception du monde. Un pareil problème ne pouvait même pas se poser à l'esprit des Juifs, puisqu'ils n'observaient jamais la nature ni leur propre moi intérieur qu'au degré le plus superficiel, et puisqu'ils s'en tenaient au point de vue enfantin d'un empirisme aveuglé de chaque côté par des œillères. Quant au ramas d'Africains, d'Egyptiens et autres métis qui aidèrent à bâtir l'Eglise chrétienne, ce n'est pas la peine d'en parler. Ici donc, où le Germain abordait les plus impénétrables mystères de l'esprit humain, il lui incombait de faire œuvre positive, d'entreprendre une construction nouvelle de fond en comble; car les Grecs avaient produit peu de chose en ce domaine[3]), et les Hindous étaient encore absolument inconnus. Saint Augustin — un vrai mystique toutes les fois qu'il s'inspire de sa nature réelle, non falsifiée — avait montré le chemin par ses considérations sur le temps, et de même Abélard par sa conception de l'espace[4]), mais ce furent les mystiques pro-

[1]) *Träume eines Geistersehers*, 2e p., 3e section.
[2]) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3e section.
[3]) Voir ch. I sous la rubrique : « Métaphysique ».
[4]) Voir respectivement ch. VII, à la fin de la rubrique : « Saint Augustin », et ch. VI au sous-titre : « Le Celto-Germain ».

prement dits qui, les premiers, allèrent au fond des choses. Ils ne se lassent pas d'affirmer l'idéalité du temps et de l'espace. « Dans le Maintenant tout le Temps est inclus », dit Eckhart plus d'une fois. Ou encore : « Tout ce qui est en Dieu est un immédiat Maintenant, sans renouvellement ni devenir » [1]). Particulièrement frappant est ici, comme si souvent ailleurs, le langage du cordonnier silésien, car chez Böhme les intuitions de cette sorte perdent presque tout arrière-goût d'abstraction, elles parlent directement du sentiment au sentiment. Si le temps n'est qu'une forme relative de l'expérience, si Dieu n'est soumis « à aucune spécialité » [2]), alors l'éternité n'est pas non plus future, mais nous la saisissons déjà tout entière dans le présent — et Böhme écrit ses vers fameux :

> Celui-là pour qui le temps est tel que l'éternité
> et pour qui l'éternité est telle aussi que ce temps,
> celui-là peut bien se dire affranchi de toute lutte [3]).

Le second problème, inséparable du premier, que constitue le règne simultané de la liberté et de la nécessité, demeure également toujours présent à l'esprit des mystiques; ils nous entretiennent souvent de la changeante volonté « propre » par opposition à l'immuable volonté « éternelle » (la nécessité). Et si Kant a le premier donné la solution de l'énigme, un contemporain de Jakob Böhme, ce grand « rêveur du sentiment », en avait approché de bien près; Giordano Bruno (1548-1600), un des plus grands « rêveurs de la raison » qui aient jamais existé, soutient en effet ce paradoxe : liberté et nécessité sont SYNONYMES ! C'est là comme un geste audacieux de pur mystique, c'est le fait d'une pensée qui ne se laisse pas entraver dans son libre

[1]) Sermon 95 de l'éd. Pfeiffer.

[2]) *Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens*, ch. 14 § 85.

[3]) *Weme ist Zeit wie Ewigkeit*
Und Ewigkeit wie diese Zeit,
Der ist befreit von allem Streit.

essor par le frein d'une logique formelle, mais qui dirige au dehors son enquête avec la perspicacité du philosophe observateur et qui la résume en déclarant : la loi de la nature est Nécessité, puis qui scrute l'intimité du moi et formule le résultat de son introspection dans cet aveu : ma loi est Liberté [1]). Voilà pour la contribution positive des mystiques à l'élaboration d'une métaphysique nouvelle.

La part qu'ils ont prise à la conquête d'une doctrine morale pure de tout alliage est, naturellement, plus importante encore. Le lecteur sait déjà ce qui caractérise ici le plus essentiellement leur action : la valeur morale est transférée dans la volonté, prise uniquement comme telle; la religion n'est point une ligne de conduite prescrite par la considération de récompenses ou de châtiments futurs, mais un fait actuel, un acte par lequel on entre en possession de l'éternité dans l'instant présent. Ceci implique évidemment une notion du péché, et par suite aussi de la vertu, toute différente de celle que l'Eglise chrétienne hérita du judaïsme. Pour Eckhart, par exemple, l'homme vertueux n'est pas celui qui conforme ses œuvres à ce qu'ordonne la vertu, mais celui qui les produit « par vertu »; et ce n'est pas la prière qui rend un cœur pur, mais c'est d'un cœur pur que jaillit la pure prière [2]). Nous rencontrons cette pensée chez tous les mystiques; elle apparaît en toute occasion comme le

---

[1]) Cf. *De immenso et innumerabilibus* I, II et *Del infinito, universo e mondi*, fin du 1er dialogue. Par une géniale intuition, Bruno découvre ici cela exactement que Kant établira deux siècles plus tard par une géniale critique : « Nature et liberté peuvent être attribuées sans contradiction à un seul et même objet, mais considéré sous des angles différents, une fois comme phénomène, l'autre fois comme chose en soi » (*Prolegomena* § 53).

[2]) Maxime 43. Cf. aussi le 13e sermon, où il est dit que toutes les œuvres doivent être accomplies « sans pourquoi » *(sunder warumbe)*. « Je le dis en vérité, tant que tu accomplis tes œuvres du dehors, à cause du royaume des cieux, ou de Dieu, ou de ta félicité éternelle, tu n'es pas véritablement dans la justice. »

centre de leur foi ; elle fait le fond de la religion de Luther [1]) : elle a trouvé son expression la plus parfaite chez Kant, qui écrit : « Il est impossible de concevoir rien en aucun lieu du monde — ou même, généralement parlant, hors du monde — qui puisse être tenu sans restriction pour bon, excepté seulement une VOLONTÉ BONNE. La volonté bonne n'est pas bonne par cela qu'elle effectue ou produit, elle n'est pas bonne par sa capacité d'atteindre n'importe quel but qu'elle s'est assignée, elle est bonne uniquement par le vouloir, c'est-à-dire bonne en soi.... Même si, par une défaveur particulière du destin ou par les dispositions avares d'une marâtre nature, ce vouloir était privé entièrement du pouvoir de réaliser ses intentions, même s'il n'arrivait à rien accomplir malgré les plus grands efforts et que seule la volonté bonne subsistât : elle n'en brillerait pas moins pour elle-même comme un joyau, comme une chose qui possède en soi sa pleine valeur. A cette valeur intrinsèque l'utilité ou la stérilité ne peut rien ajouter ni rien soustraire » [2]). Je suis malheureusement obligé de m'en tenir à ce principe central de la morale germanique ; tout le reste en découle.

Il me faut encore, avant de quitter les mystiques, marquer leur influence sur l'étude de la nature. La plupart aiment la nature avec ferveur, c'est là chez eux un trait

[1]) Voir tout l'écrit intitulé *Freiheit eines Christenmenschen*. On peut se rendre compte à quel point cette idée paraissait neuve et directement antiromaine, en lisant la *Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher* (1524) de Hans Sachs, dans laquelle le cordonnier appelle « fruit de Luther » la doctrine qu'il défend contre le chanoine, savoir : que « les bonnes œuvres ne sont pas accomplies pour mériter le ciel ou par crainte de l'enfer ».

[2]) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1re section. Cf. aussi le paragraphe final des *Träume eines Geistersehers* et plus particulièrement, dans *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (4e morceau, 1re partie, fin de la 1re section), la belle interprétation du passage de *Matthieu* XXV, 35-40, donné comme preuve que les seules actions possédant une valeur au regard de Dieu sont celles que l'on accomplit sans songer à la possibilité d'une récompense.

de caractère fortement accusé ; aussi nous frappent-ils par leur rare puissance d'intuition. Souvent ils identifient la nature avec Dieu, parfois ils la dressent en face de lui comme une chose éternelle, jamais presque ils ne tombent dans le vice héréditaire de l'Eglise chrétienne, qui enseigne à la mépriser, à la haïr. Scot Erigène, il est vrai, subit encore à tel point l'influence des Pères qu'il tient l'admiration de la nature pour un péché comparable à l'adultère [1]). Mais quel changement, déjà, avec François d'Assise ! On ne relira jamais assez ce Cantique du Soleil qu'il composa peu avant de mourir, comme l'expression suprême et complète de ses sentiments, et qu'il chanta jour et nuit, jusqu'à sa dernière heure, d'une voix si pleine d'allégresse que des âmes dévotes se scandalisaient de l'entendre retentir sur le lit d'un mourant [2]). Le mourant célébrait notre « mère » la terre, nos « frères » le soleil, le vent et le feu, nos « sœurs » la lune, les étoiles et l'eau, et avec la terre les divers fruits, les fleurs multicolores, les arbres, et puis encore — dans la strophe qu'il ajouta quand son médecin eut déterminé le terme probable et très proche de sa vie — cette autre sœur bienvenue, la *morte corporale :* tout cela en manière d'actions de grâces, de louange et de bénédiction adressées à l'*altissimu, bon signore* [3]). Dans cet hymne issu des plus intimes émotions d'un saint, on ne trouve pas d'allusion, même lointaine, à un article quelconque du credo de l'Eglise. Rien n'est plus ins-

[1]) *De div. naturae*, liv. 5, ch. 36.

[2]) Sabatier : *op. cit.* p. 382 ; Joergensen : *op. cit.*, p. 482.

[3]) Par le Cantique du Soleil, François s'atteste un Indo-Germain pur sang, en opposition flagrante avec Rome. Ils abondent, chez les Aryens de l'Inde, ces chants d'adieu dans lesquels de saints hommes prennent congé de la vie ; et il en est qui correspondent presque mot pour mot à l'hymne de François, témoin celui que Herder a mis en allemand dans ses *Gedanken einiger Brahmanen :*

Terre, ma mère, et toi, père, Souffle de l'air,
et toi, Feu, mon ami, toi, mon parent, le Fleuve,
et toi frère, le Ciel, à tous avec respect
je dis un amical merci, etc.

tructif qu'une comparaison entre cet épanchement de cœur de l'homme qui était devenu tout religion, qui maintenant rassemble ses dernières forces pour saluer la nature entière par un exubérant, un jubilant *tat-tvam-asi* d'où toute note ecclésiastique est éliminée, et la profession de foi orthodoxe, sans chaleur et sans âme, qu'insère Dante l'érudit, le penseur versé dans la politique et la théologie, au vingt-quatrième chant de son Paradis [1]). C'est que le Dante marquait la clôture d'une époque vieillie, d'une époque déjà morte; François ouvrait une ère nouvelle. Jakob Böhme place la nature plus haut que l'Ecriture sainte : « Tu ne trouveras pas de livre qui te puisse faire pénétrer dans la sagesse divine aussi profondément qu'une promenade sur quelque prairie verdoyante et fleurie; c'est là que tu verras, sentiras et goûteras la force merveilleuse de Dieu, encore qu'une prairie ne soit qu'un symbole.... mais elle est, pour celui qui cherche, un bon et cher instituteur, auquel il devra maint précieux enseignement » [2]). Cette tendance d'esprit a, dans une mesure considérable, frayé la voie à notre étude de la nature. Il suffit de rappeler le nom de Paracelse, de qui la haute importance, s'étendant au champ presque entier de nos sciences naturelles, apparaît chaque jour davantage. Ce qu'il y a de plus grand et de durable dans l'action exercée par cet homme étonnant, ce n'est pas la découverte de faits nouveaux — il a au contraire mis en circulation beaucoup d'absurdités en mêlant à ses recherches la magie et l'astrologie — c'est l'esprit qu'il a insufflé aux naturalistes. Virchow, témoin peu prévenu en faveur de la mystique, et qui même a le triste courage d'appeler Paracelse un charlatan, n'en déclare pas moins expressément que ce charlatan donna le coup de mort à la vieille médecine et dota la science de « l'idée de la vie » [3]). Paracelse est le créateur de la physiologie pro-

[1]) Voir ch. VII, la dernière note de la rubrique : « Le Dante ».
[2]) *Die drei Principien göttlichen Wesens*, ch. 8 § 12.
[3]) Conférence faite à Londres le 16 mars 1893 *(Croonian Lecture)*.

prement dite : ni plus ni moins; et c'est là un si beau titre de gloire qu'un historien de la médecine très positif et très scientifique célèbre lyriquement « l'auguste et lumineuse figure de ce héros »[1]). Or Paracelse fut un mystique, il le fut jusqu'au fanatisme; il estimait que « la lumière intérieure s'élève bien au-dessus de la bestiale raison », aussi fait-il preuve d'un grand exclusivisme. Il ne veut rien savoir, ou presque rien, de l'anatomie, qui lui semblait « morte », et l'essentiel est à ses yeux « de conclure de la grande nature — l'homme extérieur — à la petite nature de l'individu. » Mais pour aider à la connaissance de cet homme extérieur il pose deux principes, qui sont devenus les principes fondamentaux de toute science naturelle : l'observation et l'expérimentation. Par là il réussit le premier à fonder une pathologie rationnelle : « les fièvres sont des tempêtes qui s'apaisent elles-mêmes » etc., comme aussi une thérapeutique rationnelle : la médecine doit se proposer pour but de favoriser la tendance de la nature à la guérison. Et quelle belle exhortation il adresse aux jeunes médecins : « La plus haute raison de la médecine, c'est l'amour.... c'est l'amour qui enseigne l'art, et en dehors de lui il ne naît pas de médecin ! » [2]). N'omettons pas de mentionner encore un mérite de ce mystique aventureux : il est le premier qui ait introduit l'allemand dans l'Université. Comme la mystique pourrait prendre partout pour devise ces deux mots : vérité et liberté, il était naturel que son apôtre bannît de la salle de cours la langue de l'érudition fictive et privilégiée, et qu'il se refusât, comme il le fit aussi, à revêtir la livrée rouge de

[1]) Hirschel : *Geschichte der Medicin*, 2e éd., p. 208. J'emprunte une partie des indications qui suivent à la très complète appréciation critique de Paracelse que l'on trouve dans cet ouvrage de Hirschel.

[2]) Cf. Kahlbaum : *Theophrastus Paracelsus* (Bâle 1894) p. 63. Cet ouvrage met au jour beaucoup de documents nouveaux qui démontrent la fausseté des accusations — ivrognerie, débauche, etc. — dirigées contre le grand homme. Il réfute également la légende d'après laquelle Paracelse n'aurait su écrire ni parler couramment le latin.

la Faculté : « Les hautes écoles ne donnent que la robe rouge, la barrette, et par-dessus le marché un fou à tête carrée [1]). » La mystique a rendu bien d'autres services, notamment dans le domaine de la médecine et dans celui de la chimie. Ainsi, par exemple, le mystique van Helmont (1577-1644) inventa un calmant — le laudanum — et découvrit l'acide carbonique; il fut le premier à déterminer la vraie nature de l'hystérie, des catarrhes, etc. Glisson (1597-1677), qui a fait faire un pas de géant à notre connaissance de l'organisme animal par sa découverte de l'irritabilité des fibres vivantes, était un mystique déclaré et, de son propre aveu, c'est le « sens intérieur » qui conduisait son scalpel [2]). On pourrait facilement allonger cette liste, mais il suffit d'avoir mis le fait en relief. L'esprit mystique — nous le voyons par l'exemple de Stahl, avec son phlogiston [3]), et par celui du grand astronome Kepler, mystique aussi ardent que bon protestant — a projeté maint éclair de génie sur la voie de la science naturelle et sur la voie de la philosophie qui prend pour base l'étude de la nature. Sans doute, il ne fut pas un guide sûr, et sa méthode de travail offrait peu de garanties; mais ce n'est pas une raison pour lui contester ce qu'on lui doit dans ce domaine. Non seulement, comme nous venons d'en avoir quelques preuves, il a découvert beaucoup de choses: non seulement, par l'abondance de ses idées, il a regarni l'arsenal souvent très vide des soi-disant empiriques (François Bacon démarque des chapitres entiers de Paracelse sans le nommer), mais il recèle un certain instinct qui n'est propre qu'à lui, que rien ne peut remplacer, et que les esprits

[1]) C'est un fait digne de remarque que le mot *Erfahrung*, « expérience », et la notion qu'il représente, aient été introduits par Paracelse, le mystique, dans la langue et la pensée allemandes (Cf. Eucken : *Terminologie*, p. 125).

[2]) Virchow établit, dans la conférence citée plus haut, que la théorie de l'irritabilité est réellement due à Glisson, non à Haller.

[3]) Voir dans le présent chapitre, section « Science », sous la rubrique : « Idée et théorie ».

plus réfléchis doivent apprendre à utiliser. « La connaissance indistincte porte en elle les germes de la connaissance distincte », constatait au dix-huitième siècle le philosophe Baumgarten [1]). Kant a là-dessus un mot profond. Lui qui, comme on sait, n'admet d'autre interprétation des phénomènes empiriques que l'interprétation mécanique, lui qui donne les motifs de cette attitude en démontrant de façon péremptoire que « les raisons des phénomènes cosmiques qui apparaissent seules susceptibles d'intelligibilité sont celles qui reposent sur les lois du mouvement de la pure matière », cela ne l'empêche pas de faire cette réconfortante déclaration touchant la FORCE VITALE dont Stahl avait introduit la notion dans la science et dont on se moque tant aujourd'hui : « Je n'en suis pas moins convaincu que Stahl, qui explique volontiers les modifications de la vie animale par des raisons organiques, est souvent plus près de la vérité que Hoffmann, Boerhaave et d'autres encore, lesquels ne font pas entrer en ligne de compte les forces immatérielles et s'en tiennent uniquement aux raisons mécaniques » [2]). Eh bien, je prétends que ces hommes qui sont « plus près de la vérité » ont collaboré efficacement à l'élaboration de notre science nouvelle et de notre nouvelle conception du monde, et je tiens que nous ne saurions nous passer d'eux dans le présent ni dans l'avenir.

Du point que nous avons atteint part un étroit sentier qui escalade les plus hauts sommets, accessibles aux seuls esprits d'élite, et qui conduit à cette vue esthétique de l'Univers, toute proche de l'intuition mystique, dont Goethe, avant la fin du XVIII^me^ siècle, nous a révélé déjà la signification. Sa découverte de l'os intermaxillaire date de 1784, sa Métamorphose des plantes paraît en 1790, son Introduction à l'anatomie comparée en 1795. Ici, cette « exaltation »

[1]) Cité d'après Heinrich von Stein : *Entstehung der neueren Aesthetik* (1886) p. 353 et suiv.

[2]) *Träume eines Geistersehers*, 1^re^ p., 2^me^ section.

qui suscitait la colère de Luthër, cette frénésie « de la raison et du sentiment » qui jetait le doux Kant hors des gonds, se rassérène et se transfigure en faculté VISUELLE, combien aiguë et perspicace ! A une nuit éclairée de feux follets succède l'aube d'un jour nouveau, et le grand génie de la conception germanique du monde peut placer en tête de son Anatomie comparée le magnifique poème qui commence par ces mots : « Osez-vous, ainsi préparés, gravir le dernier degré de ce sommet ? Alors tendez-moi votre main et laissez errer librement votre regard sur le vaste champ de la nature.... » et dont voici la fin : « Réjouis-toi, ô créature la plus haute de la nature ! Tu te sens apte à repenser le plus haut penser où elle ait atteint dans son essor créateur. Eh bien arrête, et tourne ici tes regards en arrière ; scrute, examine, compare, et puis reçois de la bouche des Muses la pleine, la chère assurance que tu ne rêves pas, mais VOIS ! »

s humanistes

Il saute aux yeux que le groupe des humanistes forme, en un certain sens, l'antipode du groupe des mystiques ; pourtant il n'y a pas entre eux de réelle contradiction. Ainsi Böhme, qui n'était pas un savant, n'en place pas moins très haut les païens, au titre d'« enfants du libre vouloir » ; il estime qu'« en eux L'ESPRIT DE LIBERTÉ a fait surgir de grandes merveilles, comme on peut le voir à la sagesse qu'ils nous ont laissée » [1] ; il va même jusqu'à soutenir hardiment que « chez les païens de très haut sens se reflète le saint royaume intérieur » [2]. De leur côté, les véritables humanistes se montrent presque tous (là où ils l'osent) fort préoccupés de la question essentielle qui est au fond de toutes les éthiques, et que nous avons effleurée plus haut ; leur conclusion sur cet objet est très généralement celle de Pomponazzi (1462-1525), lequel envisage qu'une vertu pratiquée aux fins d'obtenir un salaire n'est pas une vertu, que le point de vue qui fait de la crainte et de l'espérance des

[1] *Mysterium pansophicum*, texte 8, § 9.
[2] *Mysterium magnum*, ch. 35, § 24.

ressorts moraux est enfantin, ou digne seulement du peuple grossier, que la notion d'immortalité ressortit à l'enquête philosophique et n'a rien à voir avec la morale, etc. [1]).

Les humanistes s'emploient tout aussi activement que les mystiques à démolir la conception religieuse du monde imposée par Rome et à en ériger une nouvelle; seulement ils opèrent sur un autre terrain et par des moyens différents. Leur arme destructrice est le scepticisme, celle des mystiques était la foi. Même là où l'humanisme ne conduisait pas à un scepticisme déclaré, il constituait aux esprits une base d'indépendance pour y asseoir leurs jugements [2]). Le Dante en serait déjà un exemple, lui qui plaçait l'autorité de Virgile plus haut que celle de n'importe quel Père de l'Eglise, et qui, bien éloigné de préconiser l'ascétisme et le mépris du monde, « fait consister le bonheur de l'homme dans la mise en œuvre de sa force individuelle » [3]). Pétrarque, généralement considéré comme le premier humaniste proprement dit, suit l'exemple de son grand prédécesseur ; il appelle Rome une *empia Babilonia*, l'Eglise « une fille effrontée » :

Fondata in casta et humil povertate
Contra i tuoi fondatori alzi le corna,
Putta sfacciata !

Et non moins violemment que le Dante, Pétrarque s'en prend à Constantin qui, par sa fatale donation — les *mal nate ricchezze* — a fait de la fiancée du Christ, jadis chaste, humble et pauvre, une impudique adultère [4]). Mais bientôt le

[1]) *Tractatus de immortalitate animae* (je m'en réfère à F. A. Lange).

[2]) Cf. notamment Paulsen : *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 2e éd. I, p. 73 et suiv.

[3]) *De Monarchia* III, 15.

[4]) *Sonetti e canzoni* (3e partie). Les premiers qui démontrèrent l'inauthenticité de la prétendue donation de Constantin furent le célèbre humaniste Lorenzo Valla et le théologien juriste Krebs (voir ch. VI à la fin de la rubrique : Germain et Anti-germain »). Valla combattait en même temps tout pouvoir temporel du pape, celui-ci étant *vicarius Christi et non etiam Caesaris* (voir Döllinger : *Papstfabeln*, 2e éd., p. 118).

scepticisme réel découla si naturellement et inévitablement de la culture humaniste, qu'il envahit le Sacré-Collège et s'instaura sur le trône pontifical; et il ne fallut rien de moins que la Réforme, jointe à la mentalité bornée du cerveau basque qui nous valut le jésuitisme, pour amener une réaction piétiste. Dès le début du XVI^me^ siècle, les humanistes italiens instituent ce principe : *intus ut libet, foris ut moris est*, cependant qu'Erasme publie son *Eloge de la Folie* où Eglise, clergé, dogmes, morale, tout l'édifice romain, toute « la puante ivraie de la théologie » (comme il dit), sont malmenés au point que beaucoup font à ce seul ouvrage le mérite — ou le grief — d'avoir plus que toute autre cause provoqué la Réforme. C'est la même méthode et c'est la même aptitude intellectuelle que l'on retrouve au XVIII^me^ siècle, manifestées avec la même force, chez Voltaire [1]).

Voilà pour le rôle négatif, ou destructeur, des humanistes. Dans leur collaboration à l'édifice d'une conception germanique du monde, ils se sont affirmés de la manière la plus positive et la plus importante en rétablissant les liens intellectuels qui nous rattachent à nos parents de race indo-européenne, soit tout d'abord aux Grecs [2]), et dès lors

[1]) Tous les premiers grands humanistes de l'Allemagne sont antiscolastiques (Lamprecht : *op. cit.* IV p. 69). On reprocherait sans justice à des hommes tels qu'Erasme, Coornhert, Thomas More et d'autres, de n'avoir pas adhéré plus tard à la Réforme. Du fait de leurs études humanistes, ils avaient trop devancé leur époque intellectuellement pour qu'ils eussent lieu de préférer une dogmatique luthérienne ou calviniste à la dogmatique romaine. Ils sentaient très justement que le scepticisme s'accommoderait toujours beaucoup mieux d'une religion des œuvres que d'une religion de la foi; ils flairaient — avec un sûr instinct que confirma l'événement — l'approche d'une nouvelle ère d'intolérance universelle, enfin ils estimaient plus indiqué de ruiner du dedans une seule Eglise, déjà pourrie jusqu'à la moelle, que plusieurs tout aussi indéfendables à leur point de vue d'humanistes, mais dont les forces allaient se tremper dans la lutte qu'elles se livraient entre elles. De la position élevée qu'occupaient ces vigies, la Réforme signifiait un nouveau répit accordé à l'erreur ecclésiastique.

[2]) Au dix-neuvième siècle, le véritable humaniste, ce fut l'indologue. Cf. à ce sujet mon opuscule *Arische Weltanschauung* (1905).

en constituant et développant progressivement sur cette base la notion générale d'« homme ». Le mystique avait supprimé le temps et, du même coup, l'histoire — ce qui était une réaction parfaitement légitime contre l'abus que l'Église avait fait de cette dernière; il incombait à l'humaniste de reconstruire tout de nouveau l'histoire, de la construire vraie et de dissiper ainsi le mauvais rêve suscité par le chaos ethnique. De Pic de la Mirandole, qui reconnaît la main de Dieu dans les ouvrages de l'esprit hellénique, jusqu'à ce grand humaniste, Johann Gottfried Herder, qui se demande « si Dieu n'aurait pas eu en somme un plan dans la destination et l'organisation de notre race » et qui recueille les « voix » de tous les peuples, nous voyons s'élargir le cadre de cette enquête historique et se préciser toujours davantage cet effort, issu du contact des Grecs, pour coordonner toutes les expériences et les figurer par là même toujours plus clairement. Et encore que l'humaniste, en dirigeant sa marche vers le dehors, s'exagérât la portée de ses facultés autant assurément — sinon plus — que le mystique en dirigeant sa marche vers le dedans, nous n'en avons pas moins fait des conquêtes aussi impérissables dans une direction que dans l'autre. Chez les mystiques, l'introspection conduisit — résultat inattendu et paradoxal — à la découverte de la nature extérieure; or un résultat analogue, mais en sens inverse, fut le fruit de l'humanisme, car c'est précisément l'étude de l'humanité ambiante qui aboutit à délimiter nettement les caractères nationaux et à mettre en relief de façon décisive l'incommensurable valeur de la personnalité individuelle. Ce sont des philologues et non point des anatomistes qui, les premiers, instituèrent et fixèrent les concepts sous lesquels se définissent respectivement les races humaines foncièrement différentes; et s'il est vrai qu'une réaction se produit aujourd'hui, parce que les linguistes inclinaient naturellement à exagérer la signification du seul critère linguistique[1]),

[1]) Voir ch. IV sous la rubrique : « Confusion scientifique ».

les distinctions établies par l'enquête humaniste n'en demeurent pas moins acquises à la science : car elles traduisent des faits de la nature, et des faits bien plus sûrement saisissables pour qui étudie les peuples dans les productions de leur esprit que pour qui s'applique à cataloguer leurs mesures crâniennes. Pareillement, l'étude des langues mortes servit à faire mieux connaître les langues vivantes. Nous avons vu qu'aux Indes ce fut le désir ardent de comprendre exactement un idiome à peu près oublié qui engendra la philologie scientifique [1]); il en alla de même chez nous. A mieux connaître des langues étrangères, mais parentes des nôtres, nous avons mieux connu celles-ci, et leur développement y a gagné. On ne peut nier que ce progrès ait eu pour contre-partie une période de transition fâcheuse, précisément au point de vue linguistique, durant laquelle parut s'affaiblir l'exubérant et primitif instinct populaire, tandis qu'une insipide érudition se livrait — comme d'habitude — à de véritables polissonneries déshonorant notre patrimoine le plus sacré. Nos langues, pourtant, sortirent clarifiées du creuset du classicisme, quelques-unes peut-être moins puissantes qu'elles n'avaient été, mais toutes plus souples, plus dociles, et constituant dès lors des instruments de pensée plus parfaits pour une culture en état de croissance constante. C'est l'Eglise romaine qui fut l'ennemie de nos langues; les humanistes, auxquels des sots imputent à tort cette hostilité, loin de s'en rendre coupables, collaborèrent avec les mystiques pour introduire dans la littérature et la science l'usage des langues indigènes : depuis Pétrarque, qui acheva de fixer la langue poétique de l'Italie, et Boccace, qui créa sa prose, jusqu'à Boileau et à Herder, nous constatons partout ce phénomène; et quant aux Universités, ce sont d'éminents humanistes comme Christian Thomasius qui, à côté des mystiques comme Paracelse, y naturalisèrent de force leur langue maternelle,

[1]) Ch. V, dans la « Considération sur la religion chez les Sémites ».

la soustrayant, dans l'opinion des professionnels de la science, au mépris qui avait si longtemps pesé sur elle (et sur toute langue vivante) par le fait de l'influence romaine. L'avantage qui en résulta pour le développement de notre conception du monde est tout simplement incalculable. Le latin est comme une haute digue qui, en excluant du domaine de l'esprit tout élément de métaphysique, le dessèche; le pressentiment du mystère, la faculté de se mouvoir sur la limite des deux royaumes du connaissable et de l'inconnaissable, lui sont refusés; c'est une langue juridique et irréligieuse. Nous pouvons l'affirmer en toute assurance : jamais, sans le véhicule de nos langues germaniques, nous n'aurions atteint à l'expression de notre conception du monde; jamais, sans cet outil, nous n'aurions réussi à la configurer [1]).

Si grand qu'ait été sur ce point le mérite des humanistes, il n'épuise pas leur contribution à notre œuvre culturelle.

[1]) Si le manque d'espace ne nous obligeait d'éliminer des considérations propres à nous éclairer en plus d'un point, ce serait ici le lieu d'examiner l'influence inévitable exercée par nos différentes langues modernes sur la philosophie qui s'est exprimée par leur moyen. La langue anglaise, par exemple, plus riche qu'aucune autre en force de suggestion poétique, est dépourvue de la faculté de suivre jusqu'au bout, dans ses plus secrets détours, une pensée un peu subtile; passé un certain degré, elle refuse ses services; elle répond exactement aux besoins de l'empirisme pratique et prosaïque ou, d'autre part, à ceux de l'exaltation poétique; mais elle demeure en quelque sorte des deux côtés de la ligne qui sépare ces deux domaines, trop éloignée de cette ligne elle-même pour qu'un passage, un va-et-vient de l'un à l'autre, lui soit possible. La langue allemande, à la fois moins poétique et moins compacte, est un outil incomparablement meilleur pour la philosophie : dans sa construction, le principe logique est davantage dominant; elle possède en outre une riche gamme de nuances expressives qui lui permettent d'établir les plus fines distinctions; aussi se montre-t-elle propre tout ensemble à pratiquer la plus exacte analyse et à suggérer des intuitions inanalysables. Les penseurs écossais, malgré leurs dons hors de pair, n'ont jamais pu dépasser la critique négative de Hume; Immanuel Kant, issu de cette même souche écossaise, reçut en présent de la destinée la langue allemande, et il se trouva grâce à elle en mesure de réaliser une œuvre philosophique que l'art d'aucun traducteur ne saurait transporter en anglais (Cf. ch. IV au sous-titre : « Le héros »).

En faisant ressortir comme à coups de ciseaux le caractère distinctif, en soulignant la légitimité, voire la sainteté de l'individuel, ils nous ont conduits à prendre pour la première fois pleinement conscience de la valeur qui réside en la personnalité proprement dite. Sans doute, cette notion était déjà contenue implicitement dans la tendance d'esprit d'un penseur comme Duns Scot [1]), mais c'est grâce aux travaux des humanistes qu'elle devint bien commun. Concevoir le fait du GÉNIE, c'est-à-dire de la personnalité à sa plus haute puissance, était ici l'affaire décisive. Les hommes dont les connaissances embrassaient un domaine étendu remarquèrent peu à peu dans quelle mesure différente la personnalité s'atteste autonome, et, par suite, originale et créatrice. On voit poindre cette intuition dès le début du mouvement humaniste et l'on en peut suivre l'inévitable développement jusqu'à l'instant où elle se fait jour, chez les humanistes du XVIII^me^ siècle, avec tant de force qu'elle s'exprime de toutes parts et sous les formes les plus diverses, dans les vues lumineuses de Winckelmann qui se rapportent aux manifestations les plus visibles du génie plastique, aussi bien que dans les tentatives de Hamann pour descendre par d'obscurs sentiers aux sources les plus cachées de l'esprit créateur. C'est à Diderot qu'elle a inspiré les pages les plus fortes et les plus belles, dans ce monument de l'humanisme qu'est la grande Encyclopédie française. Avec l'étendue de l'esprit et la force de l'imagination, c'est, dit-il, L'ACTIVITÉ DE L'AME qui constitue le génie : « Tout l'anime et tout s'y conserve »; et ce qui, chez les autres, n'est que souvenir, est chez le génie vue effective et passionnée : « Il ne se souvient pas, il VOIT; il ne se borne pas à voir, il est ému.... Le génie semble changer la nature des choses; son caractère se répand sur tout ce qu'il touche » [2]).

[1]) Voir ci-dessus au sous-titre : « Les Théologiens ».

[2]) On ne saurait mieux faire que de relire en entier tout cet article « Génie » qui tient quatre colonnes dans le tome VII (1757) de l'édition in-folio. Il ne porte pas l'astérisque qui désigne ordinairement les

Herder dit pareillement : « Les génies du genre humain sont ses amis et ses sauveurs, ses gardiens et ses soutiens. Une seule action belle par laquelle ils éveillent l'enthousiasme continue d'exercer son influence ineffaçablement, jusque dans les âges les plus lointains » [1]). Diderot et Herder distinguent avec raison entre le génie et le plus éminent talent. Rousseau, lui aussi, sépare le génie du talent et de l'esprit, mais à sa manière, qui est plus subjective : il tient que l'homme dépourvu de génie n'arrivera jamais à comprendre en quoi consiste le génie. On trouve dans une de ses lettres ce mot profond : « C'est le génie qui rend le savoir utile » [2]). Rousseau a, de plus, consacré tout un écrit au HÉROS, ce frère du génie, comme lui un triomphe de la personnalité; Schiller indique d'un mot la parenté dont il s'agit là, en qualifiant d'« héroïques » les idées du génie. « Sans héros, pas de peuple ! » s'écrie Rousseau, et il confère ainsi une expression vigoureuse à notre conception germanique. Mais à quelle marque reconnaît-on le héros ? A sa force d'âme supérieure : non pas au courage animal — Rousseau y insiste — mais à la puissance de la personnalité [3]). Kant définit le génie le don de découvrir « ce qui ne peut être appris ni enseigné » [4]). On multiplierait aisément ces citations par centaines, tant il est vrai que la culture humaniste porta peu à peu au premier plan des préoccupations humai-

---

articles de Diderot, et, dans la liste des auteurs donnée en tête du volume où il figure, on l'attribue à un collaborateur désirant demeurer anonyme (lequel fournit aussi, en quelques lignes, sous le mot « Fragilité », un admirable portrait psychologique). Mais à supposer qu'il ne soit pas réellement de la main de Diderot (j'ignore si la lumière est faite à ce sujet), on y reconnaît à chaque pas l'influence de sa pensée et de sa manière. Cf. dans le même ordre d'idées l'écrit de Diderot : *De la poésie dramatique.*

[1]) *Kalligone*, 2e p., v, 1.

[2]) *Lettre à M. de Scheyb*, 15 juillet 1756.

[3]) *Dictionnaire de musique* et *Discours sur la vertu la plus nécessaire aux héros.*

[4]) *Anthropologie*, § 87 c.

nes cette question de l'importance de la personnalité, par opposition à la tyrannie des prétendues révélations et lois supra-personnelles. C'est seulement quand on eut appris à distinguer entre les individus (idée complètement fermée à la mystique) qu'apparut en pleine lumière la signification des personnalités supérieures comme véhicules de toute culture authentique, susceptible de développement organique et libre; aussi l'œuvre de ceux qui s'employèrent à établir ces distinctions est-elle une des plus heureuses et des plus fécondes qu'ait suscitées la formation de notre nouvelle culture et dont elle ait bénéficié par contre-coup; l'humanisme élevait ainsi les grands hommes sur le piédestal où il convient de les dresser pour les rendre visibles à tous les regards. Or, là seulement est la liberté : savoir reconnaître sans réserves la grandeur humaine, quelque forme qu'il lui plaise de revêtir. Ce « bonheur suprême », comme l'appelle Goethe, les humanistes nous l'ont reconquis; nous devons désormais vouer nos forces à le conserver. Quiconque tenterait de nous l'arracher, descendît-il du ciel, est notre mortel ennemi.

Je ne m'étendrai pas davantage sur l'humanisme, car ici — au rebours de la mystique — je peux présumer chez le lecteur non seulement la connaissance des faits, mais encore une idée générale exacte de leur signification; aussi n'ai-je insisté que sur un point — l'émancipation du facteur individuel — point central et lumineux, qui néanmoins n'attire pas toujours suffisamment l'attention. Seule une vue du monde perçue par l'œil du génie peut devenir part de notre vie et l'illuminer; et elle ne se laisse exprimer qu'au moyen des langues nationales qui sont notre bien propre. Voilà l'essentiel de ce que nous ont enseigné les humanistes.

Les philosophes interrogeant la nature

Parmi les hommes qui se sont efforcés d'élaborer cette nouvelle conception du monde, ceux du quatrième groupe — les philosophes appliqués à scruter la nature — sont bien connus des gens cultivés; je pourrai donc, quant à eux, me contenter d'un petit nombre d'indications en rapport avec

l'objet de ce chapitre. Par contre, obligé de faire entendre au lecteur le moins versé dans les questions philosophiques en quoi consiste proprement le travail de pensée qui fournit un élément fondamental de notre culture, désirant même l'en informer d'une manière plus claire et plus approfondie qu'on ne fait d'habitude, je lui demanderai la permission de procéder sur ce point avec quelque détail et j'espère lui en faciliter ainsi l'intelligence.

Notons tout de suite le fait capital : voici des hommes qui, désormais, pour comprendre le monde, ne se contentent plus de formules consacrées, revendiquant une prétendue autorité supérieure au monde, mais se tournent de nouveau vers ce monde et l'interrogent lui-même, chose interdite depuis des siècles. A y regarder de près, ce trait apparaît caractéristique de tous les différents groupes dans lesquels s'atteste l'éveil du germanisme. Ils le présentent en commun. Car le mystique s'absorbe dans son monde intérieur — qui est une part du monde — et il saisit avec tant de force le présent immédiat de sa vie individuelle, que le témoignage de l'Ecriture et les dogmes de la foi, devenus accessoires, pâlissent à ses yeux ; on pourrait définir sa méthode : l'objectivation de la donnée subjective du monde. La tâche de l'humaniste consiste, par contre, à recueillir et à examiner tous les divers témoignages humains — soit en vérité un document important de l'histoire du monde; cet effort marque, à lui seul, un intérêt objectif pour la nature humaine, et sur aucune autre voie on ne devait arriver plus vite à ruiner les prétentions trompeuses d'une soi-disant autorité. Enfin la même tendance s'était affirmée jusque dans l'enceinte de la théologie : en séparant le monde et la raison d'avec la foi, un Duns Scot les libère et leur confère une existence indépendante ; et c'est son frère d'Ordre, Roger Bacon, qui, en préconisant une étude de la nature affranchie de toute considération théologique, fonde la philosophie « interrogatrice de la nature » — je ne dis pas « la philosophie de la nature », car l'usage réserve ce dernier

terme à certains systèmes déterminés, au lieu que j'ai en vue ici uniquement une méthode [1]). Mais aussi cette méthode est-elle le principal : elle forme le lien qui unit entre elles des manifestations multiples; elle a fait que notre philosophie, malgré la diversité des directions suivies et des solutions tentées, s'est développée logiquement dans l'ensemble, et qu'elle est devenue un véritable élément de culture en préparant et même, dans une certaine mesure déjà, en élaborant une nouvelle conception du monde. Or le principe essentiel de cette méthode est l'observation de la nature, mais une observation entièrement désintéressée, visant uniquement à la vérité. Cette philosophie est la philosophie à l'état de science, par quoi elle se distingue non seulement de la théologie et de la mystique, mais encore — point à noter — de cette discipline dangereuse et éternellement stérile : la philosophie à l'état de logique. La théologie trouve sa raison d'être soit en servant une grande pensée, soit en travaillant à une fin politique; la mystique est un phénomène immédiat de la vie; mais employer la seule logique à l'interprétation du monde (extérieur ou intérieur), l'ériger en législateur au lieu de l'intuition et de l'expérience, c'est délibérément paralyser l'essor de la vérité et il n'y a là, en fin de compte (ainsi que j'ai tâché de le montrer dans mon premier chapitre), ni plus ni moins qu'un retour offensif de la superstition. Aussi la philosophie « interrogatrice de la nature » inaugure-t-elle sa nouvelle période par un soulèvement général contre Aristote. Ce Grec n'avait pas seulement analysé les lois formelles de la pensée et rendu par là son usage plus sûr — ce qui lui mérite à jamais la reconnaissance

[1]) On appelle « philosophie de la nature » soit ce matérialisme puéril dont ne se peut nier l'utilité en tant que « fumier propre à engraisser le sol pour la philosophie », comme dit Schopenhauer, soit sa contre-partie, l'idéalisme transcendantal de Schelling, dont il faut, je suppose, mesurer l'utilité à l'aune de ce vieux dogme esthétique qui veut qu'on prise une œuvre d'art d'autant plus haut qu'on lui peut moins concevoir un but quelconque.

des hommes — mais il avait, de plus, entrepris de résoudre par voie logique tous les problèmes de l'inconnu, voire même de l'inconnaissable — ce qui rendait la science proprement impossible [1]). Car le postulat implicite de la logique en ses décrets, c'est que l'homme est la mesure de toutes choses, alors qu'en réalité — au seul titre d'être logique — il n'est pas même sa propre mesure. Telesius (1508-1586), un éminent mathématicien et naturaliste de Naples, dont les travaux préparèrent le terrain à la découverte de la circulation du sang par Harvey, fut peut-être le premier qui se soit imposé cette tâche spéciale : débarrasser le pauvre cerveau humain de la toile d'araignée aristotélicienne. Roger Bacon, il est vrai, avait déjà fait dans ce sens de timides tentatives, et Léonard, avec l'audace imperturbable du génie, avait appelé la théorie aristotélicienne des âmes et de Dieu une « science menteuse » [2]); Luther aussi, dit-on, s'était montré dès sa jeunesse, alors qu'il ne songeait point à quitter le giron de l'Eglise romaine, un ardent adversaire d'Aristote, et il avait projeté de purger la philosophie de son influence [3]); mais c'est maintenant seulement que vinrent les hommes qui osèrent saisir le mensonge à deux mains et en finir avec lui pour faire place à la vérité. Ils ne s'attaquaient pas uniquement, ni même principalement, à Aristote, mais bien à tout le système régnant, qui, au lieu de faire de la logique une servante, l'installait en reine sur le trône. Telesius eut des disciples directs en Campanella, le théoricien de la connaissance, et en Giordano Bruno, qui tous deux contribuèrent de toute leur vaillance à renverser

[1]) Voir ch. I sous la rubrique : « Théologie » et cf., dans le présent chapitre, la section « Science » au sous-titre : « L'Hellène et le Germain ».

[2]) Voir ch. I au sous-titre : « Métaphysique ».

[3]) J'emprunte cette affirmation au *Discours de la conformité de la foi avec la raison* (§ 12) de Leibniz. Plus tard Luther s'exprimait ainsi touchant les écrits d'Aristote : « J'ose dire qu'un potier a plus d'expérience des choses naturelles qu'il n'y en a dans ces livres » (*Sendschreiben an den Adel*, 25e point).

l'idole aux pieds d'argile. François Bacon, qui ne saurait leur être comparé comme philosophe, mais qui a exercé une action beaucoup plus grande, procédait de Telesius pour une part et, pour l'autre, de Paracelse, donc de deux ennemis jurés d'Aristote. Dans sa critique destructrice de toute la pensée grecque il dépassa, certes ! le but, mais il réussit, par cette exagération même, à faire plus ou moins table rase au profit de la vraie science et de la philosophie scientifique, au profit de cette méthode, seule bonne à ses yeux, qu'il définit si justement dans la préface de son *Instauratio magna* : *inter empiricam et rationalem facultatem conjugium verum et legitimum*. Peu de temps après surgissait du sein de l'Eglise romaine Gassendi (1592-1655), de qui les *Exercices antiaristotéliciens* constituent, au jugement de Lange, « un des ouvrages de polémique les plus incisifs et les plus hardis qui aient été dirigés contre la philosophie d'Aristote » ; si le jeune prêtre crut prudent de brûler son livre, à quelques fragments près, l'inspiration n'en subsistait pas moins comme un signe des temps, et il est significatif que ce même Gassendi devint par la suite un des principaux promoteurs des sciences d'observation, n'admettant comme interprétation des phénomènes naturels que celle qui est rigoureusement mathématique et mécanique. Aristote avait franchi ce pas fatal qui, de la considération de la nature, nous fait dévier dans la théologie ; c'est maintenant un théologien qui se levait pour détruire les sophismes aristotéliciens et ramener l'esprit à la considération de la nature.

observation de la nature

Le trait dominant dans les nouvelles aspirations philosophiques — de Roger Bacon, au XIII^me^ siècle, jusqu'à Immanuel Kant, au seuil du XIX^me^, — c'est donc ce principe qui proclame L'OBSERVATION source du savoir ; et désormais, le titre de légitimation de tout philosophe digne de crédit, c'est la pratique qu'il a d'une fidèle observation de la nature. Il va sans dire que ce mot de « nature » doit être pris ici dans un sens large. Ainsi Hobbes a étudié principalement la société humaine, et non pas la physique ou la

médecine; mais il a suffisamment attesté par rapport à ce fragment de la nature son aptitude à observer, et en concentrant presque exclusivement sa pensée sur l'objet qu'il connaissait le mieux — l'Etat — il a prouvé également la rigueur de son instinct scientifique. En fait, cependant, tous nos philosophes de première grandeur, tous ceux qui ont fait époque, conquirent leurs grades à l'école des sciences exactes; et comme en outre ils possédaient une culture extrêmement étendue, on voit qu'ils disposaient à la fois de la méthode et de la matière philosophiques. Ainsi René Descartes (1596-1650) était, d'éducation, mathématicien, ce qui signifiait aussi — en ces temps où les mathématiques naissaient pour ainsi dire journellement des besoins de la découverte — physicien et astronome. Il s'était donc, dès sa jeunesse, familiarisé avec la nature par la connaissance des phénomènes du mouvement; mais avant de commencer à philosopher, il s'appliqua encore d'un tel zèle à l'anatomie et à la physiologie qu'il écrivit comme physicien un essai sur la nature de la lumière, puis qu'il en écrivit un autre comme embryologiste sur le développement du fœtus. Il avait de plus, avec une préméditation toute philosophique, employé des années à lire dans « le grand livre du monde »; il avait été soldat, cavalier, homme de cour; nourri de bonnes lettres, amoureux de poésie, il s'était aussi adonné à d'autres arts, et notamment à la musique dont il composa un traité; et il avait fait des armes avec tant d'ardeur qu'il donna une théorie de l'escrime.... tout cela, comme il le dit expressément, afin d'apprendre à penser mieux que les érudits qui demeurent enfermés leur vie durant dans un cabinet de travail. Alors seulement, après s'être exercé ainsi à l'observation de la nature hors de lui, cet homme singulier « prit résolution d'étudier aussi en lui-même » et se mit à observer la nature dans son propre moi [1]). Eh bien, le procédé de Descartes

[1]) *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, I^re^ partie — où il est sans doute superflu de renvoyer le lecteur !

est typique, encore que l'on en voie paraître des aspects fort diversement nuancés selon les individus. Leibniz, il est vrai, se restreint pour l'essentiel à la mathématique, mais c'est précisément sa connaissance de cette science qui l'empêche, bien qu'imprégné d'esprit scolastique dès sa jeunesse, d'abandonner jamais la conception mécanique des phénomènes naturels; et s'il nous est facile aujourd'hui de rire de l'harmonie préétablie, n'oublions pas que cette monstrueuse hypothèse témoigne d'une tenace fidélité à la méthode et aux faits acquis des sciences naturelles [1]). Locke

[1]) Le système de Leibniz représente une dernière et héroïque tentative pour mettre la méthode scientifique au service d'une théodicée historique et absolue, dont le propre est en réalité de supprimer toute connaissance scientifique de la nature. Au rebours du système de Thomas d'Aquin, celui de Leibniz essaye de concilier la foi avec la raison en partant de la raison et non de la foi. Or, raison ne signifie pas seulement ratiocination logique; ce mot enferme encore dans son concept les grands principes mathématiques sur lesquels se fonde une connaissance réelle de la nature, d'où il suit qu'il y a chez Leibniz un élément de vérité empirique indestructible, irréductible à l'interprétation logique, tandis que Thomas n'opère d'un côté comme de l'autre qu'avec des fantômes: et voilà pourquoi l'absurdité du système imaginé par Leibniz saute davantage aux yeux. Un homme aussi foncièrement ignorant que l'était Thomas des choses de la nature pouvait se duper lui-même et tromper les autres par des déductions sophistiques; Leibniz, par contre, devait forcément aboutir à nous faire voir combien insoutenable est l'hypothèse d'un double royaume (dans le sens d'une nature et d'une supranature), parce qu'il était versé dans l'interprétation mathématico-mécanique des phénomènes naturels. C'est par là que sa géniale tentative a fait époque. A qui douterait que Leibniz doive être rangé, en tant que métaphysicien, parmi les grands penseurs, il suffirait de rappeler qu'il affirma l'idéalité transcendantale de l'espace et s'efforça de la démontrer par des arguments mathématiques et philosophiques d'une grande profondeur (voir des détails à ce sujet dans Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 2me morceau, 4e proposition, 2e remarque). D'autre part, sa théorie de la somme invariable des forces de la nature prouve assez quel magnifique penseur il fut dans le domaine spécial des sciences naturelles, car il y formule déjà en fait la loi de la conservation de l'énergie, que nous nous plaisons à croire une conquête du XIXme siècle. Non moins significatif est le caractère d'extrême individualisme qui distingue sa philosophie.

a été conduit à ses idées philosophiques par ses études médicales ; Berkeley, bien qu'ecclésiastique de profession, avait durant ses jeunes années travaillé sérieusement la chimie et la physiologie, et dans sa géniale *Theory of vision* il devine par intuition beaucoup de choses que la science exacte devait confirmer beaucoup plus tard, prouvant ainsi ce que peut la vraie méthode scientifique jointe à des dons exceptionnels. Wolf possédait une compétence peu commune non seulement en mathématique, mais encore en physique, et il était parfaitement au courant des sciences naturelles de son temps. Quant à Hume, il a, je crois bien, lu plus assidûment dans « le livre du monde » (comme parle Descartes) que dans le livre de la nature; l'histoire et la psychologie — non la physique et la physiologie — furent le champ de ses investigations méthodiques, et de là vient précisément qu'en de certaines directions l'essor de sa spéculation philosophique est pour ainsi dire comprimé; un œil tant soit peu exercé en ces matières aura bientôt fait de discerner dans la pensée de Hume le défaut capital, qui tient à ce qu'elle ne tire pas sa nourriture du dehors, mais s'alimente exclusivement du dedans : ce trait signifie toujours prédominance de la logique au détriment de l'imagination configuratrice (dont le propre est de découvrir en tâtonnant) et il explique le caractère purement négatif des résultats atteints malgré une dépense de force intellectuelle extraordinaire; Hume, comme personnalité, est incomparablement supérieur à Locke, et pourtant nous lui devons, si je ne m'abuse, moins d'idées constructives. Nous pouvons le ranger toutefois au nombre des interrogateurs de la nature, car il l'a observée, dans le do-

---

En opposition au « Tout-Un » de Spinoza (qu'il abhorre), l'« individuation », la « spécification » est pour lui la base de toute connaissance. « Dans le monde entier, il n'y a pas deux êtres dont on puisse dire qu'ils ne se laissent absolument pas distinguer l'un de l'autre » : à des mots de ce genre on reconnaît le vrai penseur germanique. (Ceci est particulièrement bien mis en lumière dans Ludwig Feuerbach : *Darstellung der Leibnizschen Philosophie* § 3).

maine humain, avec plus de précision et de sagacité qu'aucun de ses prédécesseurs, et il ne s'est jamais départi de la méthode qu'il énonçait dans son premier ouvrage : observation et expérimentation [1]). Chez Kant, enfin, de vastes connaissances s'étendant à toutes les branches du savoir, un commerce continuel avec les sciences naturelles durant tout le cours d'une longue vie, sont des caractéristiques que l'on omet trop souvent de relever. Herder, son élève, rapporte que « l'histoire de l'homme, des peuples et de la nature, la science naturelle, la mathématique et l'expérience étaient les sources auxquelles il puisait pour vivifier son enseignement et sa conversation; rien de ce qui vaut la peine d'être connu ne lui demeurait indifférent. » De sa vingtième à sa soixante-dixième année, de ses *Pensées sur la véritable estimation des forces vives*, qu'il commença de rédiger en 1744, jusqu'à son essai *Touchant l'influence de la lune sur la température*, qui parut en 1794, Kant a consacré une grande partie de son activité d'écrivain aux sciences de la nature. Ses leçons les plus suivies, pendant trente ans, furent celles qu'il faisait, l'hiver, sur l'anthropologie, l'été, sur la géographie physique; et Wasianski, le compagnon quotidien de ses dernières années, raconte qu'à table, où Kant causait avec beaucoup d'animation, ses propos roulaient principalement sur « la météorologie, la physique, la chimie, l'histoire naturelle et la politique » [2]). Sans doute, Kant était seulement un penseur méditant sur des observations de la nature, il n'était pas lui-même (du moins à ma connaissance) un observateur et un expérimentateur comme l'avait été Descartes; mais des

[1]) Notons d'ailleurs que Hume n'aurait guère pu accomplir son œuvre philosophique sans les conquêtes de la pensée contemporaine, celles en particulier des sensualistes français. Sous maint rapport intellectuel, Hume s'apparente aux humanistes sceptiques du genre des Pomponazzi et des Vanini, plutôt qu'il ne s'insère dans le groupe des philosophes issus de l'observation de la nature.

[2]) *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren* (1804) p. 25; nouvelle édition publiée par les soins d'Alfons Hoffmann (1902), p. 298.

travaux tels que sa description du grand tremblement de terre du 1er novembre 1755, ses réflexions sur les volcans de la lune, sur la théorie des vents et bien d'autres encore, nous garantissent en lui un admirable observateur indirect; et j'ai à peine besoin de rappeler que les considérations philosophiques de Kant sur la nature cosmique lui ont inspiré deux œuvres immortelles : l'une (dédiée à Frédéric le Grand) qui est son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel ou essai sur le système et l'origine mécanique de l'univers* (1755), l'autre qui énonce les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786) [1]. Le pensée de Kant, sa production tout entière, est donc, elle aussi, pénétrée de cette méthode qui emprunte son secret à une féconde observation de la nature et qui s'aiguise dans la pratique de cette observation : si bien qu'on a pu le comparer, comme « découvreur », à Copernic et à Galilée [2]. Dans sa *Critique de la raison pure*, il déclare que la méthode qu'il a suivie pour analyser

---

[1]) Voici les titres allemands des ouvrages de Kant cités plus haut, dans l'ordre de leur publication : *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1746); *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes* (1755); *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenchaft* (1786); *Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung* (1794). On trouve une traduction française complète de l'*Allgemeine Naturgeschichte*, etc., dans le livre de C. Wolf : *Les hypothèses cosmogoniques* (1886), et une traduction de quelques passages dans celui de H. Faye : *Sur l'Origine du monde* (1907). H. Poincaré, dans ses *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques* rédigées par H. Vergne (1911), consacre un chapitre — le premier — à l'hypothèse de Kant; il énonce les points sur lesquels elle semble démentie par les principes actuels de la mécanique et note aussi que, par sa conjecture fondamentale, « Emmanuel Kant n'est pas en contradiction, malgré les apparences, avec le second principe de la Thermodynamique »; au ch. v, examinant la théorie avancée par R. du Ligondès (*Formation mécanique du système du monde*, 1897), Poincaré marque qu'avec cet auteur, et selon que lui-même l'indique, nous sommes en quelque sorte « revenus aux idées de Kant, avec le mouvement en plus. »

[2]) Ainsi fait Lange dans son *Histoire du matérialisme*. Voir plus haut la dernière note de la section « Découverte ».

la raison humaine « est imitée de la méthode du naturaliste »[1]), et il montre ailleurs que « la vraie méthode de la métaphysique est au fond identique à celle que Newton introduisit dans la science naturelle, où elle s'est attestée si fructueuse ». En quoi consiste-t-elle ? « A rechercher par de SURES EXPÉRIENCES les règles selon lesquelles se produisent certains phénomènes », ce qui signifie donc, dans le domaine métaphysique, « par une sûre expérience intérieure »[2]). Ce que je ne fais qu'esquisser ici en traits excessivement généraux et sommaires, chacun s'en pourra rendre compte par un examen plus détaillé, et d'autant mieux qu'il le poussera jusqu'aux particularités les plus délicates. Ainsi, par exemple, le point central vers lequel tend tout l'effort de Kant, c'est la question de l'essence morale de l'individualité : pour parvenir jusqu'à ce point, il commence par décomposer le mécanisme du cosmos qui l'environne; après quoi, durant vingt-cinq ans d'un labeur ininterrompu, il s'évertue à disséquer l'organisme interne de la pensée; enfin, il consacre vingt autres années à scruter la personnalité humaine ainsi mise à nu. Or, rien ne montre plus clairement à quel point l'observation constitue ici le principe configurateur, que la haute estime en laquelle Kant tient l'individualité humaine. Les Pères et les docteurs de l'Eglise n'avaient pas eu assez de mots pour exprimer leur mépris d'eux-mêmes et de tous les hommes; et ce fut déjà un symptôme significatif quand Pic de la Mirandole, surgissant comme l'étoile du matin à l'aube d'un nouveau jour, écrivit trois siècles avant Kant un livre *Sur la dignité de l'homme*. Qu'il possédât rien de pareil à de la dignité, le pauvre être humain l'avait totalement oublié sous la longue domination de l'imperium et du pontificat ! Mais dès lors il s'était grandi de toutes les tâches qu'il avait réalisées et de son indépendance

[1]) Note de sa préface à la 2e édition.

[2]) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 2e considération.

accrue : et maintenant un Kant, confiné dans son lointain Koenigsberg, réduit en ce lieu écarté du monde à la fréquentation de quelques bonnes gens qui n'avaient rien d'éminent, mais entretenant commerce avec les esprits les plus augustes de l'humanité, avant tout avec lui-même, et ne souhaitant pas d'autre compagnie, un Kant pouvait dégager du témoignage direct de sa propre âme une haute notion de ce que représente cet impénétrable : la personnalité humaine. Partout dans son œuvre éclate la conviction de notre grandeur, et c'est elle qui nous permet de plonger nos regards au plus profond de son cœur. Déjà dans cette *Théorie du ciel*, qui est censée avoir pour seul objet la structure mécanique de l'Univers, il s'écrie : « Avec quelle sorte de respect l'âme ne doit-elle pas considérer même sa propre nature » [1] ! Plus tard il parle de « la grandeur et la dignité dont se revêt à nos yeux la personne qui remplit tous ses devoirs » [2]. Mais sa méditation de ce thème devient toujours plus intense et plus pénétrante : « Dans l'homme se découvre, dit-il, une telle profondeur de dispositions divines qu'elle lui fait ressentir avec un frisson sacré la sublimité de sa vraie destination » [3]; et en la soixante-dixième année de sa vie le vieillard écrit : « Le sentiment du sublime de notre propre destination nous exalte plus que toute beauté » [4]. Tout ceci à seule fin d'indiquer jusqu'où conduit la méthode de l'observation de la nature. Dès l'instant qu'avec Kant elle avait suscité une nouvelle conception du monde, issue de l'observation de la nature et s'y conformant, dès cet instant elle avait ouvert au cœur la perspective d'une religion nouvelle : religion du Christ et des mystiques, religion de l'expérience.

---

[1]) 2e partie, 7e section.

[2]) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2e section, 1re p.

[3]) *Ueber den Gemeinspruch : das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, I.

[4]) *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (introd. à la 1re section, en note).

Cette caractéristique de notre nouvelle conception du monde — l'abandon sans réserves à la nature — il nous la faut considérer maintenant sous une autre face, savoir du point de vue purement théorique, afin qu'ayant reconnu le fait nous en saisissions de plus la signification.

Le « non-savoir » exact

Un excellent naturaliste de notre époque, esprit éminemment positif et réfléchi, a écrit : « La limite du connu à l'inconnu, qu'on recule en avançant dans les sciences, n'est jamais aussi bien comprise que par une observation exacte des faits naturels ou des faits artificiels créés dans une expérience » [1]). Alphonse de Candolle s'exprime ainsi sans nulle arrière-pensée philosophique, mais ses paroles nous mettent sur la voie d'une vérité que nous aurons à considérer de plus près. Ce professionnel de la recherche scientifique témoigne avoir remarqué, au cours d'une longue et studieuse existence, que les hommes de science eux-mêmes n'ont aucune notion distincte de ce qu'ils NE SAVENT PAS jusqu'à ce qu'une observation exacte leur ait montré, dans chaque cas particulier, le point précis où s'arrête leur savoir. Remarque banale en apparence : mais en réalité sa signification est si peu évidente par elle-même, et il est si difficile de la transporter dans la pratique de la pensée, que je doute qu'on la puisse apprécier à sa valeur si l'on n'a personnellement passé par l'école des sciences naturelles [2]). Dans tous les autres

[1]) Alphonse de Candolle : *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles* (1885) p. 10.

[2]) Je me trouvais une fois dans la société de professeurs de l'enseignement supérieur qui discutaient des questions de psycho-physiologie. Touchant la localisation des fonctions du langage dans la circonvolution de Broca, un de ces messieurs soutint que chaque mot était « localisé dans une cellule particulière » ; il comparait ingénieusement ce système à un buffet pourvu de plusieurs milliers de tiroirs qu'on pouvait déclancher ou repousser à volonté (à peu près comme on fait dans les bars automatiques) ; rien de plus charmant dans sa simplicité que cette explication, non moins plausible, certes, que le « Sésame, ouvre-toi ! » Comme mes connaissances en fait d'histologie du cerveau n'allaient pas au delà de ce que j'avais appris, quelques années auparavant, dans

domaines, en effet, on s'illusionne aisément, et l'on peut pousser l'illusion jusqu'au complet aveuglement; les faits eux-mêmes y sont presque toujours fragmentaires ou douteux; ils n'ont ni la durée ni l'invariabilité qui permettent d'en provoquer la répétition, l'expérience se trouve donc exclue, la passion a beau jeu et la fraude pareillement, qui lui est docile. De plus, il est impossible que la connaissance d'une connaissance supplée jamais la connaissance d'un fait de la nature : ce savoir-ci est d'une tout autre sorte que celui-là, car l'homme n'y a pas affaire à l'homme, mais à un être incommensurable, à un être sur lequel il ne possède pas le moindre pouvoir, à un être que l'on peut appeler — par opposition au cerveau humain qui sans cesse combine, embrouille et dispose les choses selon ses vues anthropomorphiques — la vérité sans fard, nue, froide, éternelle. On voit d'emblée quels avantages multiples, à la fois négatifs et positifs, l'esprit humain doit forcément retirer de ce contact direct avec le fait, combien il doit s'élargir et se perfectionner au commerce du phénomène. Je l'ai déjà indiqué : c'est en prenant la mesure exacte de son « non-savoir » que le spécialiste de la science empirique fait le premier pas vers l'extension de son savoir [1]). On conçoit dès lors quelle influence une pareille discipline doit exercer également sur la spéculation philosophique : un homme sérieux ne sera plus tenté de disserter avec Thomas d'Aquin sur la constitution des corps dans l'enfer, du moment qu'il aura été obligé de s'avouer qu'il ignore à peu près tout de leur constitution sur la terre.

---

des cours et des démonstrations, et comme mon observation personnelle n'avait pu porter que sur les éléments les plus rudimentaires de l'anatomie cérébrale, j'osai solliciter quelques éclaircissements; l'effet de cette requête fut de nous révéler que l'intrépide « localisateur » n'avait jamais franchi le seuil d'une salle de dissection ni même aperçu de sa vie un cerveau, sinon sur les belles planches qui font l'ornement de certains manuels. Aussi ne pressentait-il même pas la limite entre le connu et l'inconnu.

[1]) Voir plus haut, section « Découverte », au sous-titre : « L'ambiance paralysante ».

Voilà un gain négatif. Plus important encore est ce gain positif auquel j'ai déjà fait allusion et qui résulte du fait que la nature est seule réellement capable d'invention [1]). « Seule la féconde nature possède un génie sûr et non équivoque », dit Goethe [2]). La nature nous offre en même temps matière et idée, toute forme vivante en témoigne. Et si l'on ne prend pas ce mot de nature au sens étroit, bon pour l'école enfantine, d'une liste d'étoiles et d'animaux, mais au sens large que j'ai marqué en traitant de quelques philosophes, on constatera que le propos de Goethe se vérifie partout; la nature est le génie « non équivoque », elle est l'inventeur proprement dit. Mais ici une remarque s'impose : la nature ne se manifeste pas seulement dans l'arc-en-ciel, ni seulement dans l'œil qui perçoit cet arc-en-ciel, mais encore dans le sentiment qui s'émeut à son spectacle et dans la raison qui médite à son propos; toutefois, pour que l'œil, le sentiment, la raison contemplent de façon consciente le génie de la nature et se l'assimilent, il faut une disposition particulière et une particulière discipline. Ici comme ailleurs, tout se ramène en somme à une certaine orientation de l'esprit [3]); pour peu qu'elle nous soit donnée, le reste, avec du temps et de l'exercice, suivra nécessairement. On peut dire ici, avec Schiller : « Dans la direction est déjà l'achèvement ; le chemin est parcouru, dès l'instant qu'on s'y est engagé » [4]). Ainsi, par exemple, la grande œuvre philosophique de Locke, son essai sur l'entendement humain, aurait pu être réalisé à n'importe quel moment des 2500 années antérieures, s'il s'était trouvé un seul homme curieux de s'adresser à la nature. Cette œuvre n'exigeait

[1]) Voir au début de la section « Découverte ».

[2]) *Vorträge zum Entwurf einer Einleitung in die vergleichende Anatomie*, II.

[3]) Voir ch. VIII au sous-titre : « La limitation comme principe »; et plus haut dans le présent chapitre, section « Découverte », au sous-titre : « L'ambiance paralysante ».

[4]) *Ueber die aesthetische Erziehung des Menschen*, 9me lettre.

ni érudition, ni instruments, ni appareil mathématique, ni découvertes d'aucune autre sorte; elle exigeait de son auteur uniquement qu'il s'observât lui-même avec persévérance et qu'il interrogeât son moi exactement comme on interroge un autre phénomène de la nature. Qu'est-ce donc qui a empêché Aristote, penseur d'une envergure autrement considérable, d'accomplir ce qu'accomplit Locke, sinon cette superficialité anthropomorphique dont témoigne dans son observation de la nature l'esprit grec, lequel s'approchait un instant de chaque fait donné, avec la hâte vertigineuse d'une comète décrivant sa parabole, puis le quittait aussitôt et le perdait de vue à jamais! Qu'est-ce qui en a empêché saint Augustin, de qui les aptitudes auraient pu faire un philosophe profond, sinon le mépris systématique où il tenait la nature ? Qu'est-ce qui en a empêché Thomas d'Aquin, sinon l'illusion qu'il savait tout sans avoir observé quoi que ce fût ? Ce recours à la nature — cette nouvelle orientation mentale qui constitue un des hauts faits de l'âme germanique — implique pour l'esprit humain un enrichissement vraiment incalculable; il le pourvoit inépuisablement de nouveaux matériaux (c'est à dire de représentations) et de nouvelles combinaisons (c'est-à-dire d'idées). Désormais l'homme boit directement à la source de toute invention, de toute génialité. C'est là un caractère essentiel de notre monde nouveau, un caractère bien propre à fortifier notre conscience de nous-mêmes et notre confiance en nous-mêmes. Auparavant, l'homme ressemblait fort à ces ânes qu'on emploie dans le midi de l'Europe à tirer l'eau des puits; il lui fallait tourner tout le jour dans le cercle de son pitoyable moi pour trouver de quoi étancher bien insuffisamment une soif brûlante; désormais, il se désaltère aux mamelles de la mère Nature.

Parvenus ici, nous avons déjà dépassé quelque peu le point où pouvait nous conduire la remarque d'Alphonse de Candolle; la connaissance de notre « non-savoir » nous a fait pénétrer dans l'inépuisable trésor de la nature et retrouver

le chemin qui mène à cette source éternellement jaillissante de toute création. Il faut maintenant nous engager sur le sentier épineux de la philosophie pure, et nous constaterons les services inappréciables que rend ici encore le même principe d'une exacte démarcation entre le connu et l'inconnu.

Quand Locke observe et analyse son intellect, il est obligé de se dédoubler pour ainsi dire en s'extériorisant, afin de se pouvoir examiner comme un fragment de la nature; mais il se heurte, ce faisant, à un obstacle manifestement insurmontable. Avec quoi, en effet, doit-il s'examiner lui-même? En fin de compte, c'est la nature qui examine la nature. Chacun peut d'emblée saisir, ou au moins pressentir, la justesse et la portée de cette considération. Mais pour pouvoir la mettre à profit, il est nécessaire de la compléter par une autre, qui exige un peu plus de réflexion et qu'il convient d'éclairer, elle aussi, d'un exemple. Quand cet autre penseur, éminent entre tous les philosophes qui ont interrogé la nature, quand Descartes, au rebours de Locke, entreprend d'observer non pas son propre moi, mais la nature environnante — depuis l'astre parcourant son orbite jusqu'au cœur encore palpitant de l'animal fraîchement disséqué — et quand partout il découvre la loi du mécanisme, d'où il infère que les phénomènes de l'esprit se ramènent aux lois du mouvement [1]), la moindre réflexion suffit pour nous convaincre

[1]) Si Descartes, qui explique tous les phénomènes intellectuels de la vie animale « par le moyen des principes qu'il reçoit en physique » (voir ses *Principia philosophiae*, 2e partie § 64 en se reportant également au § 1), gratifie en outre l'homme d'une « âme » pour raisons d'orthodoxie, ce fait a d'autant moins d'importance, quant à sa conception du monde, qu'il postule la séparation complète de l'âme et du corps, et qu'en l'absence de tout lien entre ces deux éléments l'homme reste susceptible d'explication mécanique au même titre que n'importe quel phénomène tombant sous les sens. Il serait à souhaiter qu'on nous laissât tranquilles une bonne fois avec le sempiternel et fastidieux *cogito ergo sum*: ce n'est pas l'analyse psychologique qui fait la grandeur de Descartes; au contraire, il se comporte ici avec le magnifique sans-gêne

qu'il doit rencontrer sur sa route le même obstacle que Locke sur la sienne, et que nous ne saurions dès lors attribuer à son inférence une valeur absolue; car l'être pensant Descartes n'est point situé en dehors des choses comme un observateur détaché d'elles, mais au contraire il est lui-même un fragment de la nature : ici, de nouveau, c'est donc la nature qui examine la nature. Où que nous dirigions nos regards, nous regardons toujours à l'intérieur. Evidemment, si nous imputons à l'homme, avec les Juifs et les docteurs de l'Eglise chrétienne, une origine surnaturelle, une essence extra-naturelle, alors il n'y a plus de dilemme, alors l'homme et la nature se font face comme Faust et Hélène, et peuvent se tendre la main « par-dessus la splendeur capitonnée du trône » : Faust, l'être doué de vie réelle, l'Homme; Hélène, l'ombre douée d'une apparence de vie, d'une apparence d'intelligence, d'une apparence de langage et d'amour, la Nature [1]). C'est ici le point de démarcation de deux mondes, c'est ici que se séparent la science du relatif et la dogmatique de l'absolu, c'est ici de même (ne nous y trompons pas !)

---

du génie, en envoyant promener les arguments embarrassants au grand scandale des pygmées de la logique, et en faisant carrément place nette pour poser ce seul grand principe : que toute interprétation de la nature doit nécessairement être MÉCANIQUE pour devenir intelligible au cerveau humain (ou disons du moins, au cerveau de l'*Homo europaeus*). Pour de plus amples éclaircissements je renvoie le lecteur au chapitre « Descartes », dans mon *Immanuel Kant*.

[1]) C'est bien, en fait, une telle existence d'ombres que Thomas d'Aquin attribue aux animaux : « Les animaux privés de raison, dit-il, possèdent un instinct, en eux implanté par la raison divine, grâce auquel ils ont des mouvements intérieurs et extérieurs pareils à des mouvements raisonnables. » On voit quel abîme sépare des automates de Descartes ceux de Thomas, car Thomas s'efforce — comme ses successeurs actuels, le jésuite Wasmann et en général les représentants de la science catholique — de faire de l'animal une machine afin de sauvegarder la chimère sémitique d'une nature créée uniquement pour l'homme, tandis qu'au contraire, ce que défend Descartes, c'est cette grande intuition que tout phénomène doit être interprété comme un processus mécanique, et aussi bien les phénomènes vitaux de l'animal et de l'homme que la vie du soleil.

que la religion de l'expérience rompt sans retour avec la religion historique. Si nous nous plaçons maintenant au point de vue germanique, si nous comprenons bien la nécessité contraignante de l'intuition qui s'imposait à Descartes — cette idée du mécanisme sans laquelle il est impossible qu'une science de la nature forme un tout cohérent — voici le fait qui ne peut manquer de nous frapper : ce Locke qui prétend analyser l'intellect du dit Locke dans sa formation et son organisation, et l'analyser sans reste, il fait lui-même partie intégrante de la nature, et par suite, et dans cette mesure, il est, lui aussi, une machine. Il ressemble en quelque sorte à une locomotive qui voudrait se démonter pour s'instruire de son propre fonctionnement; si brillamment qu'on doue par hypothèse cette locomotive, on ne saurait prévoir que son projet réussisse à merveille; car pour ne pas cesser d'être elle-même, il faudrait qu'elle demeurât en activité, il lui serait donc loisible tout au plus de procéder à des expériences partielles, tantôt ici, tantôt là, sur telle ou telle section de son appareil, d'en dissocier peut-être quelque rouage accessoire, mais non pas assurément d'en toucher aucune pièce importante; le savoir qu'elle acquerrait ainsi n'attesterait pas une réelle pénétration de l'objet, il lui permettrait de le décrire tant bien que mal, et encore cette description (c'est-à-dire la conception que se ferait la locomotive de sa propre nature), loin d'épuiser l'objet et d'en maîtriser l'image, serait d'avance déterminée et limitée par la structure de la locomotive. Oh ! je sais que cette comparaison boite très fort, mais il suffit qu'elle nous rende quelque service. Or nous avons vu, d'autre part, que ce regard dirigé au dehors par Descartes ne signifie également qu'une contemplation de la nature par elle-même, et n'est véritablement encore qu'un regard au dedans : on peut donc faire à Descartes la même objection qu'à Locke. D'où il appert que nous ne démêlerons jamais si c'est seulement une loi de l'esprit humain qui nous oblige d'interpréter la nature comme mécanisme, ou si c'est aussi une loi extrahumaine, valable objec-

tivement. Le perspicace Locke s'en était bien aperçu, et il en convient expressément : « Ce que nos pensées peuvent saisir est un point à peine perceptible, presque rien du tout, en comparaison de ce qui leur échappe » [1]). Le lecteur qui poussera cette investigation plus loin que je ne le puis faire ici, faute d'espace, me comprendra sans doute si j'en résume les résultats dans cette formule : Notre connaissance de la nature (la science naturelle au sens le plus étendu de ce terme, y compris la philosophie scientifique) est l'exposé toujours plus complet d'un INCONNAISSABLE.

Mais tout cela ne représente qu'un côté de la question. Incontestablement, l'enquête à laquelle nous soumettons la nature ne nous vaut tout d'abord qu'un accroissement EXTENSIF de notre savoir; nous voyons toujours davantage et avec toujours plus d'exactitude, mais notre savoir n'en est pas accru INTENSIVEMENT, c'est-à-dire qu'en devenant plus savants nous ne devenons pas du coup plus sages et que nous sommes tout aussi éloignés qu'avant de déchiffrer l'énigme de l'univers. Mais aussi n'ai-je pas encore indiqué le véritable profit que nous retirons du fait d'interroger la nature : profit tout intérieur, car c'est au fond de nous-mêmes, où nous pénétrons ainsi réellement, que nous apprenons sinon à résoudre, du moins à saisir l'énigme de l'univers; et ce n'est pas là peu de chose, car c'est précisément ce qui nous rend, sinon plus savants, du moins plus sages. La physique est la grande institutrice de la métaphysique, elle l'est directement, car l'homme ne s'instruit de lui-même que par l'observation de la nature. On s'en convaincra, je crois, si, pour préciser cette idée, nous reprenons en traits plus accentués l'esquisse que nous venons de tracer.

Je commence par rappeler au lecteur la remarque d'Alphonse de Candolle : seul un savoir exact peut nous faire percevoir la limite entre le connu et l'inconnu. En d'autres termes : c'est seulement d'un savoir exact que résulte

[1]) *Essay concerning human Understanding*, liv. 4, ch. 3, § 23.

un « non-savoir » exact. Nous en avons trouvé, ce me semble, de surprenantes confirmations. Il a fallu la tendance des penseurs à l'observation précise pour que se révélât l'impénétrabilité de la nature, cette impénétrabilité qu'aucun homme n'avait encore soupçonnée. Tout paraissait si simple et comme à portée de la main ! On démontrerait aisément, par de nombreux témoignages, qu'avant l'ère des grandes découvertes les hommes avaient littéralement honte d'observer et d'expérimenter : ils jugeaient cela enfantin. Aux premières expériences tentées dans le domaine de la science naturelle, celles par exemple qu'instituent un Albert le Grand et un Roger Bacon, l'on se rend compte à quel point tout pressentiment d'un mystère quelconque leur faisait défaut : ils n'aperçoivent pas plus tôt un phénomène qu'ils en tiennent déjà l'explication. Deux siècles après eux, Paracelse s'applique, certes ! avec ardeur à observer, à expérimenter — car il est déjà possédé de la fièvre d'assembler des faits nouveaux et il a un vif sentiment de notre ignorance infinie — mais lui non plus n'est jamais à court de raisons ni n'hésite une minute à fournir ses explications. Cependant, plus nous serrions de près la nature, plus elle se dérobait à nos entreprises, et quand nos meilleurs philosophes voulurent la scruter jusqu'au fond, il apparut qu'elle était insondable. Telle fut, de Descartes à Kant, l'histoire de notre pensée. Descartes déjà, le profond mécaniste, s'était trouvé amené à consacrer un de ses écrits tout entier à l'examen de cette question : Y a-t-il des choses matérielles ? Non pas qu'il en doutât sérieusement, mais, ayant reconnu que toute science est dans son principe une théorie du mouvement, cette notion, logiquement développée, l'avait conduit à une autre, qui jusqu'alors avait fait tout au plus l'objet d'un badinage sophistique, et qu'il énonce comme suit : « Je ne trouve pas que, de cette idée de la nature corporelle que j'ai en mon imagination, je puisse tirer AUCUN ARGUMENT qui conclue avec nécessité l'existence de quelque corps. » Il fut si effrayé de la vérité irréfutable de

cette conséquence qu'il dut, pour se tirer d'affaire, recourir à la théologie : « Car de ce que Dieu n'est point trompeur, il suit nécessairement que je ne suis point en cela trompé » [1]). Un demi-siècle plus tard, Locke arrivait par une autre voie à une conclusion très analogue : « IL NE PEUT EXISTER de savoir touchant les corps perçus par les sens; si loin qu'à l'avenir l'activité humaine pousse la connaissance détaillée et utile des objets corporels, jamais elle ne pourra atteindre à un savoir positif touchant ces objets, car même pour ce qui nous touche de plus près nous n'avons pas la faculté de former des représentations adéquates.... nous n'arriverons jamais sur ce point au fond même de la vérité. » Locke, lui aussi, se tire d'embarras en éludant le problème et en se réfugiant dans les bras de la théologie : notre raison est la révélation divine par laquelle, dit-il, Dieu nous a communiqué la partie de la vérité qu'il jugeait bonne pour nous, etc. [2]). La différence entre Descartes et Locke consiste uniquement en ceci que le mécaniste (Descartes) ressent avec force l'impossibilité absolue de démontrer scientifiquement, par quelque moyen que ce soit, l'existence des corps, tandis que le psychologue (Locke), moins sensible à la valeur des considérations mécaniques, est surtout frappé de l'impossibilité psychologique où nous sommes d'inférer des qualités que nous percevons dans une chose la nature de cette chose. Entre temps, d'ailleurs, notre nouvelle conception du monde ne cessait de gagner en étendue et en profondeur; mais les résultats négatifs auxquels elle avait conduit

[1]) *Méditations métaphysiques*, VI (la première proposition dans le premier paragraphe, la deuxième dans le dernier).

[2]) *Op. cit.* liv. 4, ch. 3, § 26 et ch. 19, § 4. Dans ces échappatoires théologiques auxquelles recourent les premiers ouvriers de la pensée germanique, il faut voir évidemment le germe des systèmes postérieurs de Schelling et de Hegel, qui posent l'identité de la pensée et de l'être. Mais ce qui n'avait été qu'un simple répit pour les grands hommes dont l'effort nous fraya la voie — en même temps qu'un refuge contre les persécutions d'un cléricalisme fanatique — devint ensuite la pierre angulaire d'un nouvel absolutisme.

demeuraient inattaquables. Kant, à son tour, était obligé d'avouer que tout examen pénétrant de la théorie mathématique et mécanique de la matière « aboutit au vide, c'est-à-dire à l'inintelligible »[1]). L'observation exacte ne nous a donc pas rendu seulement un inappréciable service dans l'ordre empirique, en nous apprenant à distinguer avec précision entre ce que nous connaissons et ce que nous ne connaissons pas; approfondie dans sa portée philosophique, elle nous a permis encore de tracer une limite rigoureuse entre le savoir et le « non-savoir » : le monde matériel tout entier est du côté inconnaissable de cette limite, il ne peut pas être « su ».

Idéalisme et matérialisme

Il me faut signaler en passant, pour parer à tous malentendus analogues, deux sortes d'aberrations auxquelles a donné lieu ce premier grand résultat de l'enquête philosophique instituée sur la nature par Descartes et par Locke : je veux dire l'idéalisme et le matérialisme. Nier complètement avec Berkeley (1685-1753) le monde matériel pour la raison qu'il ne peut être « su », c'est un badinage spirituel, mais un badinage; il tient tout entier dans cette thèse simpliste : puisque je ne perçois le monde sensible qu'au moyen de mes sens et que je n'ai pas d'autre garantie de son existence, le monde sensible n'existe pas; ou encore : puisque je ne sens la rose qu'au moyen de mon nez, il existe à la vérité un nez (du moins un nez idéal), mais point de rose. La conclusion inverse, qu'ont tirée des penseurs trop uniquement attachés à la surface des choses, et qu'ont formulée le plus clairement La Mettrie (1709-1751) et Condillac (1715-1780), n'est pas davantage soutenable : puisque mes sens ne perçoivent que le sensible, le sensible seul existe, disent-ils; et de même, puisque mon intellect est un mécanisme qui ne peut élaborer que « machinalement » les perceptions des sens, la mécanique est l'intégrale et universelle sagesse. Ces

[1]) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, dernier paragraphe.

deux doctrines — idéalisme et matérialisme — ne sont que des déductions fallacieuses qui, tout en s'appuyant sur Descartes et sur Locke, contredisent néanmoins les résultats les plus clairs de leurs travaux. Ni l'une ni l'autre ne tient d'ailleurs aucun compte d'un élément qui fait partie intégrante de la conception du monde ébauchée par les deux philosophes : car Descartes n'avait pas interprété par le mécanisme le monde tout entier, mais seulement le monde des phénomènes; et ce n'est pas le monde tout entier, mais seulement l'âme qu'avait analysée Locke, lequel déclarait impossible une science des corps. Les grands génies ont été de tous temps exposés aux malentendus de ce genre; sans y insister plus longtemps, voyons comment notre nouvelle conception du monde continue de se développer, dans une atmosphère de vérité qui ne règne qu'à ce niveau de la pensée où elle avait atteint.

Le premi dilemn

La nature, ai-je dit plus haut, n'est pas seulement l'arc-en-ciel, ni seulement l'œil qui perçoit cet arc-en-ciel, mais encore le sentiment qui s'émeut à son spectacle et la pensée qui médite à son propos. Cette considération est trop évidente pour n'avoir pas frappé un Descartes et un Locke; mais ces deux grands hommes se trouvaient fort gênés en l'espèce par la notion héréditaire d'une AME distincte et incorporelle ; c'était là un pesant fardeau attaché à leur philosophie, tel l'enfant devenu géant aux épaules de saint Christophe, et il ne pouvait manquer de la faire parfois trébucher. Au surplus, ils étaient trop uniquement occupés d'analyse pour conserver la force de s'élever à une vue générale et synthétique. Nous trouvons pourtant dans leur œuvre, soit cachées sous une enveloppe de propositions systématiques, soit jetées au hasard d'une rédaction sans plan méthodique, des pensées très profondes qui ouvraient à la métaphysique sa voie. Tous deux, je l'ai marqué, avaient conçu l'impossibilité d'inférer de nos représentations la nature des choses : les représentations que nous nous faisons des qualités des choses ne ressemblent pas plus aux

choses elles-mêmes qu'une sensation de piqûre à l'épingle qui pique, ou qu'une sensation de chatouillement à la plume qui chatouille [1]). En suivant cette idée, Descartes arrive alors à la conviction que la nature humaine est formée de deux parties entièrement distinctes, dont l'une seulement ressortit à l'empire du mécanisme universel, et dont l'autre — qu'il appelle l'âme — n'y appartient pas. Ce sont les pensées et les passions qui constituent l'âme [2]). Or rien ne démontre mieux non seulement la profondeur philosophique de Descartes, mais encore et surtout la rigueur et l'intégrité de sa méthode scientifique, que sa constance à soutenir la séparation absolue de l'âme et du corps; rien n'autorise à expliquer par un parti pris d'ordre religieux cette conviction que Descartes affirme si fréquemment et si passionnément : à plus d'un siècle de là, Kant lui-même prendra soin d'exposer avec une rigoureuse précision pourquoi nous sommes obligés, dans la pratique, « de nous représenter les phénomènes qui se produisent dans l'espace comme entièrement différents des actes de la pensée » et, cela étant, « d'admettre une double sorte de nature, la nature pensante et la nature corporelle » [3]). Descartes, pour exprimer la même idée, adopta la forme que les circonstances mettaient à sa disposition et qui la figurait avec toute la clarté désirable; il dota ainsi la philosophie de cette double notion dont l'importance est capitale : le mécanisme absolu de la nature corporelle, le non-mécanisme absolu de la nature pensante. Mais sa conception requérait un complément. Locke, qui n'était pas mathématicien, et pas non plus mécaniste, avait plus de chance que Descartes d'y pourvoir. Lui aussi, il avait cru devoir admettre l'exis-

---

[1]) Descartes : *Traité du monde ou de la lumière*, ch. I (citation librement interprétée).

[2]) Voir notamment la 6e *Méditation* et, dans *Les passions de l'âme*, les §§ 4, 17, etc.

[3]) *Kritik der reinen Vernunft (Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft)*.

tence particulière et distincte d'une âme; seulement cette âme ne cesse de l'embarrasser dans sa marche et, en simple psychologue — en dilettante de la science, dirais-je, si l'on veut bien n'y voir aucune nuance de blâme — il n'éprouve pas les mêmes scrupules d'ordre scientifique et formel qui contraignaient Descartes à maintenir sa distinction absolue; Locke est au reste, de façon générale, un esprit incomparablement moins pénétrant; aussi est-ce de l'air le plus innocent du monde qu'il s'avise de poser cette question : pourquoi l'âme et le corps ne seraient-ils pas identiques, pourquoi la nature pensante ne serait-elle pas une nature étendue et corporelle ? [1]) Ici deux mots d'éclaircissement à l'intention du lecteur qui n'aurait pas la préparation philosophique suffisante. Du point de vue strictement scientifique, la pensée m'est donnée uniquement par une expérience personnelle intérieure; tous les phénomènes, quels qu'ils soient — et ceux-là même que par analogie je peux attribuer avec la plus grande certitude à l'existence de la pensée et du sentiment chez les autres, — DOIVENT être susceptibles d'interprétation mécanique : c'est d'avoir fixé ce point qui fait précisément le mérite immortel de Descartes. Or voici que Locke intervient et fait cette observation très fine (que je transpose de son mode psychologique un peu flou dans la manière rigoureusement scientifique de Descartes, afin de bien marquer l'enchaînement des idées) : puisque nous pouvons expliquer tous les phénomènes — y compris ceux qui semblent procéder de l'activité mentale — sans présupposer l'existence d'une pensée, mais puisque d'autre part nous savons par expérience personnelle qu'en certains cas le mécanisme est accompagné de pensée, qui nous prouve qu'il n'y ait pas de pensée inhérente à tout phénomène corporel, et que tout processus mécanique ne s'accompagne pas de pensée ? [2]) Locke, assurément, ne se

[1]) *Op. cit.* liv. 2, ch. 27, § 27, mais surtout liv. 4, ch. 3, § 6.

[2]) On ne saurait confondre cette idée scientifique et philosophique,

doutait lui-même ni des choses qu'il détruisait par cette saillie, ni de celles auxquelles il ouvrait la porte; car il n'en continue pas moins de distinguer deux natures (comment aurait-il pu, homme raisonnable, faire autrement ?) : ce ne sont plus toutefois une nature pensante et une nature corporelle, mais une nature pensante et une nature non pensante [1]). Pour le coup, Locke abandonne le terrain de l'empirisme, il cesse d'interroger la nature en véritable philosophe. Car si je dis d'un phénomène qu'il est « corporel », j'affirme quelque chose que m'apprend l'expérience, mais si je dis qu'il est « non pensant », j'affirme à son sujet quelque-chose qu'il m'est impossible de prouver. Le même homme qui, tout à l'heure, observait finement que la pensée pourrait bien être une propriété de la matière, prétend maintenant distinguer entre des corps pensants et des corps non pensants ! Aussi n'est-il pas étonnant que ces deux aberrations : l'idéalisme absolu (et parce qu'absolu purement matérialiste), le matérialisme issu d'une hypothèse symbolique (et de ce chef purement « idéal »), prennent l'une et l'autre leur source en cet endroit précis où la pensée de Locke trébucha de si fâcheuse manière. Locke pourtant n'avait pas, comme firent un si grand nombre de ses successeurs jusqu'à l'heure où j'écris, failli complètement sur ce point, mais reprenant aussitôt son équilibre il avait immédiatement procédé, avec la naïveté du génie, à l'une de ses plus brillantes opérations,

---

surtout sous la forme où la reprendront plus tard Kant et d'autres encore (voir ch. I au sous-titre : « Scolastique »), avec les rêveries d'un Schelling sur l'« esprit » et la « matière »; car la pensée est un fait d'expérience bien déterminé, que nous ne connaissons qu'accompagné de phénomènes mécaniques de l'organisme également bien déterminés, au lieu que l'esprit est une notion si vague qu'elle se prête à n'importe quelle jonglerie intellectuelle. Quand Goethe écrit, le 24 mars 1828, au chancelier von Müller (manifestement sous l'influence de Schelling) : « La matière ne peut jamais exister sans l'esprit, ni l'esprit sans la matière », on fait bien de lui répondre avec l'oncle Toby : *That's more than I know, Sir !*

[1]) *Cogitative* et *uncogitative*, liv. 4, ch. 10, § 9.

et cela en démontrant qu'il ne saurait naître de pensée de la matière non pensante, quelque abondamment douée de mouvement qu'on l'imagine : ce serait, dit-il, aussi impossible qu'il est impossible que quelque chose naisse de rien [1]). Ici, comme on voit, Locke rejoint Descartes et revient aux principes d'une philosophie rigoureusement scientifique. Son argumentation, de sorte si particulière et individuelle, était destinée, malgré toutes les défectuosités [2]), à produire des effets considérables et de longue portée, car elle était, par l'allure même, très propre à détruire les derniers restes du dogmatisme surnaturaliste et à éveiller à la pleine conscience de sa tâche le philosophe interrogeant la nature. Il fallait dès lors que celui-ci ou bien renonçât définitivement à poursuivre et, tenant son entreprise pour avortée, rendît les armes à l'absolutisme, ou bien se résolût à creuser le problème dans toute sa profondeur, abordant ainsi forcément le terrain de la métaphysique.

Le problème métaphysique

Le concept enfermé dans ce mot : « métaphysique » a suscité tant de légitimes griefs, que le mot même fait l'effet d'un épouvantail. Au vrai, nous pouvons parfaitement nous passer de lui — ou du moins nous le POURRIONS, si l'on convenait une bonne fois que l'ancienne métaphysique n'a nul droit à l'existence et que la nouvelle métaphysique — celle des interrogateurs de la nature — est tout simplement la philosophie. Aristote appelait théologie cette partie de son système qu'on baptisa plus tard du nom de métaphysique; c'était le mot juste, car il désignait la doctrine du *Theos* par opposition à la doctrine de la *Physis*, Dieu opposé à la nature. D'Aristote à Hume la métaphysique fut une théologie, c'est-à-dire qu'elle consistait en un ensemble de propositions apodictiques non démontrées, qui se déduisaient d'une révélation divine directe, mais dans nombre de cas aussi

[1]) Liv. 4, ch. 10, § 10.

[2]) « C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes », dit Voltaire.

indirecte, en vertu de ce postulat que la raison humaine est elle-même surnaturelle et conséquemment capable de découvrir toutes les vérités par l'exercice de sa propre réflexion. La métaphysique ne se fondait donc jamais directement sur l'expérience, et jamais non plus ne s'y rapportait directement; elle était inspiration ou ratiocination, don d'en haut ou syllogisme. Or, stimulé par les résultats paradoxaux des investigations de Locke, Hume (1711-1776) réclama expressément une métaphysique qui ne fût plus une théologie, mais une science[1]). Sans doute, il ne réussit pas entièrement à réaliser lui-même ce programme, car il était de sa nature plus apte à démolir une fausse science qu'à en bâtir une vraie; mais il donna cependant à la philosophie une si vigoureuse impulsion dans le sens indiqué, que c'est à lui que Kant dut « de s'éveiller du sommeil dogmatique. » Dès ce moment, il nous faut entendre par métaphysique tout autre chose qu'auparavant : non plus le contraire de l'expérience, mais le travail réfléchi de l'esprit sur les faits que lui fournit l'expérience, et l'opération par laquelle il les rattache à une certaine conception du monde. Quatre mots de Kant — quatre, du moins en allemand, — renferment l'essence de ce que signifie désormais la métaphysique : « Comment l'expérience est-elle possible ? »[2]) Cette question découlait immédiatement du dilemme que j'ai exposé plus haut, et auquel se trouvait acculée la philosophie depuis qu'elle interrogeait loyalement la nature. Si le souci d'une science véritable des corps nous contraint à dissocier entièrement de tout phénomène matériel la pensée, comment la pensée parvient-elle

[1]) *A treatise of human nature*, Introduction. Le dilemme de Descartes et de Locke, Hume le pose dans cette même introduction et le présente comme la conséquence évidente d'une méthode de pensée rigoureuse : « Toute hypothèse qui prétend donner les raisons dernières de la nature humaine doit être, dit-il, rejetée sans plus comme présomptueuse et chimérique. » Au lieu de tenter ensuite, ainsi qu'ont fait les deux autres, une solution hypothétique, il persiste dans un scepticisme systématique touchant ces « raisons dernières ».

[2]) *Wie ist Erfahrung möglich?*

à une expérience des objets matériels ? Ou bien encore, en abordant le problème du côté psychologique, si nous faisons de la pensée un attribut de la matière (qui obéit aux lois mécaniques), ne détruisons-nous pas par ce coup de force l'authentique science (qui est mécanique), sans avoir contribué en rien à la solution du problème ? Méditer là-dessus nous conduit à méditer tout particulièrement sur nous-mêmes, puisque c'est en nous-mêmes que ces divers jugements ont leur origine; aussi ne pourra-t-on donner de réponse à la question : « Comment l'expérience est-elle possible? » sans tracer par le fait les grandes lignes d'une conception du monde. Peut-être la question admettra-t-elle, en de certaines limites, différentes sortes de réponses, mais la différence capitale se réduira désormais toujours à ceci : un problème qui résulte de considérations purement scientifiques exige-t-il qu'on le résolve scientifiquement, ou bien s'accommode-t-il de la méthode des anciens théologiens qui tranchaient simplement les questions au profit de quelque dogme rationnel ? [1])

La première méthode est féconde à la fois pour la science

[1]) Comme Kant est le plus éminent parmi ceux qui ont apporté à la question une réponse scientifique, et comme il arrive chaque jour que des scribes ignorants ou mal intentionnés égarent l'opinion en prétendant établir un lien organique entre la philosophie de Fichte ou de Hegel et celle de Kant — sûr moyen de défigurer notre conception du monde et de la rendre inintelligible — je crois devoir attirer sur un fait historique l'attention des lecteurs qui l'ignoreraient. Kant, dans une déclaration solennelle qu'il fit en 1799, a stigmatisé le système de Fichte en lui appliquant cette épithète : « complètement insoutenable »; il a déclaré en outre, peu après, qu'il n'existait aucune espèce d'affinité entre une pareille « scolastique » (c'est ainsi qu'il appelle la philosophie de Fichte) et sa propre « philosophie critique » (c'est-à-dire son analyse et sa synthèse des données acquises par l'enquête scientifique sur la nature matérielle et pensante). Longtemps d'ailleurs avant que Fichte eût commencé d'écrire, Kant avait apporté déjà la réfutation de la néoscolastique, car elle ressort de chaque page de sa *Kritik der reinen Vernunft*; voir notamment, § 27, l'analyse des concepts, et cf. l'admirable opuscule de 1796 intitulé : *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.*

et pour la religion; la seconde les supprime toutes deux; la première enrichit la culture et le savoir, quelque valeur que l'on attribue en définitive aux conclusions d'un philosophe particulier (par exemple d'un Kant); la seconde est anti-germanique et entrave notre science dans toutes ses voies, exactement comme avait fait autrefois la théologie d'Aristote.

Pour l'intelligence de ce monde que nous regardons naître et grandir, pour celle du dix-neuvième siècle lui-même et tout entier, il était indispensable que je fisse voir comment d'un esprit nouveau et d'une méthode nouvelle devaient résulter de nouvelles données, et comment à leur tour ces données devaient conduire à un problème philosophique ENTIÈREMENT NOUVEAU. Je ne l'ai pu faire sans quelques développements; par l'effet de cette illusion qui a nom l'humanité et le progrès, nos historiens de la philosophie présentent trop souvent notre conception du monde comme issue graduellement de celle qu'avaient formée les Grecs et les Scolastiques : or c'est là une flagrante erreur, une pure chimère pragmatique. Tout au contraire, notre conception du monde s'est constituée en opposition directe avec la philosophie hellénique et helléno-chrétienne. Nos théologiens ont refusé l'obéissance à la philosophie de l'Eglise; nos mystiques ont secoué autant qu'ils le pouvaient le joug de la tradition historique pour s'absorber dans les expériences intimes de leur propre être; nos humanistes ont nié l'absolu, ils ont nié le progrès, ils sont remontés avec une ardeur nostalgique dans le passé décrié, ils nous ont enseigné à distinguer le caractère individuel et à le priser dans toutes ses manifestations; nos penseurs enfin, curieux d'interroger la nature, ont tourné l'effort de leur réflexion vers les données positives d'une science qui est elle-même sans analogue avec tout ce que l'on avait tenté ou pressenti jusqu'alors. Un Descartes, un Locke érigent des types humains pareils à nul autre, inédits de la tête aux pieds; loin de chercher des points d'appui dans Aristote et dans Platon, ils rompent résolument avec eux, et ce qui, de la scolastique contempo-

raine, reste attaché à leur pensée, n'en fait pas l'essentiel, mais l'accessoire. Je souhaite avoir communiqué au lecteur cette conviction, et je tiens qu'il valait bien la peine, si j'ai réussi, de m'y appliquer pendant quelques pages. C'était pour moi le seul moyen de faire comprendre que le dilemme où Descartes et Locke se voyaient subitement emprisonnés n'était pas une vieille question philosophique réchauffée, mais une question nouvelle du tout au tout, que suscite le loyal effort de l'esprit pour se laisser guider par la seule expérience, par la seule nature. Il n'est point impossible que l'on discerne quelque parenté entre le problème qui se dressait désormais à l'horizon de la philosophie et d'autres problèmes qui avaient occupé d'autres penseurs en d'autres temps, mais on ne saurait établir entre eux de rapport génétique. La question se posait ici d'une façon absolument nouvelle, et c'est ici un de ces cas où l'historien fait la lumière non en associant, mais en dissociant.

Je suis obligé maintenant de solliciter une fois encore — la dernière — toute l'attention du lecteur. Il s'agit, dans la mesure où cette entreprise est possible sans creuser plus profondément que ne le comporte notre enquête historique, d'élucider ce problème métaphysique qui forme la base de notre conception spécifiquement germanique du monde; il s'agit de l'éclaircir du moins juste assez pour faire voir à chaque lecteur combien j'étais fondé à prétendre que l'étude de la nature instruit l'homme de lui-même et qu'elle l'introduit dans le royaume intérieur. C'est ici seulement que devient apparent le lien qui unit notre philosophie à notre religion et, de fait, tous les philosophes que je viens de nommer se sont passionnément occupés de religion. Même Hume, le sceptique, est religieux dans un sens intime et profond. La véhémence furibonde avec laquelle il dénonce les religions historiques comme « des imaginations fantasmagoriques de singes demi-humains » [1]) montre combien il

[1]) *Dialogues concerning natural religion.*

prend la chose au sérieux, et des considérations comme celles de son chapitre *Of the immateriality of the soul* [1]) nous permettent de reconnaître en lui, dans ce domaine aussi bien que sur le terrain de la philosophie pure, le véritable précurseur de Kant.

A moins de chercher un refuge dans le surnaturel, il n'y a pas d'autre moyen de répondre à cette question : « Comment l'expérience est-elle possible ? » qu'une critique du contenu total de la conscience psychologique. Critique vient du mot *krinein*, signifiant originairement « dissocier », « distinguer ». Mais en distinguant avec justesse, j'assemble en même temps ce qui est connexe, c'est-à-dire que je relie également avec justesse. La vraie critique consiste donc aussi bien à relier qu'à dissocier, elle est aussi bien synthèse qu'analyse. Or, à méditer sur le double dilemme que j'ai formulé plus haut, on devait s'apercevoir que Descartes n'avait pas dissocié, ni Locke relié, comme il convenait. Car Descartes, pour des raisons formelles, avait séparé l'âme du corps : sur quoi, les trouvant inséparablement liés en lui-même, il ne savait plus comment poursuivre ; Locke par contre, nouveau Curtius, s'était précipité avec tout son entendement dans la fissure qu'il voyait se creuser entre les deux mondes, mais la science n'est pas un conte bleu et la fissure demeurait béante comme devant. Il est facile de découvrir ici une première grande faute. A ces pionniers de la philosophie qui scrute la nature, il aurait fallu plus d'audace encore. Impliquer résolument la nature entière dans le cercle de leur enquête, ils n'osaient, et toujours par scrupule ils laissaient quelque chose en dehors, quelque chose qu'ils appelaient Dieu, l'âme, la religion, la métaphysique. Cela est vrai surtout de la religion : ils la mettent en quelque sorte hors de cause, et, quand ils la mentionnent, c'est comme un objet à part de tous les autres, soustrait par définition à l'empire de la science et qui doit demeurer étran-

[1]) *A treatise of human nature*, liv. I, 4e p., 5e section.

ger à toutes ses recherches, un objet sans doute essentiel pour l'homme, mais d'une portée tout à fait secondaire pour la connaissance de la nature. On jugerait très superficiellement en imputant une telle attitude à l'influence des idées ecclésiastiques sur la mentalité de ces penseurs; leur erreur, au contraire, consiste bien plutôt à estimer trop bas la valeur de l'élément religieux. Car ce « quelque chose », dont ils tiennent si peu de compte, embrasse précisément la partie la plus importante de leur propre personnalité humaine, constitue en d'autres termes la plus directe de toutes leurs expériences et dès lors, incontestablement, un fragment notable de la nature. Ils écartent simplement les observations les plus pénétrantes, du moment qu'ils ne savent où les ranger dans leur système empirique et logique. Ainsi Locke, par exemple, a un si vif sentiment de la signification qui s'attache à la connaissance intuitive, qu'il pourrait être considéré sous ce rapport comme un précurseur de Schopenhauer; il appelle l'intuition « le clair rayon de soleil » de l'esprit humain; un savoir n'a de valeur à ses yeux que dans la mesure où il se peut ramener directement ou indirectement à une aperception intuitive, c'est-à-dire, comme Locke le déclare expressément, à « une connaissance acquise sans l'intermédiaire d'un jugement ». Eh bien, comment va-t-il, dans l'enchaînement de ses recherches, mettre à profit cette « source de vérité qui recèle plus de force persuasive que toutes les déductions de la raison » (je cite ses propres termes)? Il n'en fait pas le moindre usage. Alors même qu'il discerne avec netteté que les mathématiques ressortissent à la connaissance intuitive, cette constatation ne l'engage pas à creuser davantage son idée, et il conclut en recommandant tout cet ordre de choses à l'attention « des anges et des âmes des justes dans la vie future » *(sic)*, avec mille vœux pour le succès de leur enquête qui nous vaudra sans doute de plus amples éclaircissements! D'ici là, il juge suffisant pour nous, pauvres hommes, de savoir « qu'on ne trouve de vérités générales et certaines que dans les rapports des

CONCEPTS ABSTRAITS » — et c'est un philosophe observateur de la nature qui nous tient ce langage ! [1]) Il en va de même chez lui des notions sur l'éthique. L'espace d'un éclair, il apparaît ici comme le précurseur de Kant et semble pressentir son autonomie morale de l'homme. « Les idées morales, dit-il, ne sont pas moins vraies ni moins réelles parce que nous les avons créées nous-mêmes » : on croit voir s'ouvrir le grand chapitre de l'expérience intérieure; mais non, Locke ajoute peu après : « Pour l'objet qui nous occupe (il s'agit de « la vérité en général ») cette considération n'est pas de grande conséquence; il suffit de l'avoir signalée » [2]). Là aussi où des considérations métaphysiques se présentaient d'elles-mêmes, Locke semble tout près d'en entreprendre l'examen critique, mais aussitôt il tourne court. Voici, par exemple, comment il s'exprime sur le concept de l'espace : « Je vous dirai ce qu'est l'espace quand vous m'aurez dit ce qu'est l'étendue », et il affirme à mainte reprise que l'étendue est chose « absolument inintelligible » [3]), mais il n'a garde de s'aventurer plus loin — que dis-je ? il va faire bientôt de cette chose impensable — l'étendue — le siège de la pensée ! On le voit dans le cas de Locke, on le verrait de même dans tous les autres que je pourrais invoquer : ce qui manquait à ces pionniers, c'était la pleine indépendance philosophique. Ils s'érigeaient encore hors de la nature, comme les théologiens, et s'imaginaient pouvoir la considérer et la comprendre de l'extérieur; ils ne savaient pas encore « contenir la nature en eux, se contenir dans la nature ». C'est Hume qui fit le pas décisif. Il rejeta cette division artificielle du moi, scindé en deux parties dont on prétendait expliquer l'une entièrement, tandis que l'autre, soustraite à tout examen, était mise en réserve pour les anges et les trépassés. Hume se plaça au point de vue d'un interro-

[1]) *Essay* liv. 4, ch. 2, § 1 et 7; ch. 17, § 14; ch. 12, § 17.
[2]) *Essay* liv. 4, ch. 4, § 9 et suiv.
[3]) *Essay* liv. 2, ch. 13, § 15; ch. 23, § 22 et 29.

gateur conséquent de la nature — de la nature en lui et hors de lui; il fut le premier à discerner le problème métaphysique : « Comment l'expérience est-elle possible? »; il pesa l'une après l'autre toutes les objections critiques que soulève ce problème et il aboutit à une conclusion paradoxale, qui peut se résumer dans ces termes : l'expérience est impossible. Il avait en un certain sens parfaitement raison, et l'on entend bien, au surplus, ce que son brillant paradoxe renferme d'ironie. Il est incontestable que si l'on en restait au point de vue de Descartes et de Locke, mais qu'on supprimât leur *deus ex machina*, tout l'édifice s'écroulait aussitôt. Il s'écroulait d'autant plus complètement que leur pensée, captive de préjugés divers, avait laissé inutilisée la plus importante partie des matériaux de l'expérience, et surtout — j'insiste sur ce point — qu'elle avait, quant à l'autre partie, postulé la possibilité d'une explication sans lacune et purement logique. C'était là un effet de l'héritage scolastique. Qui donc leur garantissait que la nature pût être comprise, pût être expliquée ? Thomas d'Aquin, oui, qui précisément part de ce dogme. Mais comment le mathématicien Descartes en vient-il à l'admettre, dès lors qu'il affirme vouloir bannir de son cerveau toute opinion préconçue ? Comment *John Locke, gentleman*, s'y résout-il, lequel débute dans son enquête en déclarant qu'il se propose uniquement de fixer les limites de l'esprit humain ? Descartes répond : Dieu n'est point trompeur, d'où il suit que je ne suis point trompé et que mon intellect me montre le fond des choses; Locke répond : la raison est une révélation divine, donc elle est infaillible aussi loin qu'elle atteint. Voilà une métaphysique qui n'est pas fidèle à l'observation de la nature, elle nous incite seulement à y persévérer : de là l'insuffisance de ces premiers résultats.

Dans l'intérêt du lecteur peu expert en métaphysique j'ai présenté l'état de notre conception du monde, telle qu'elle s'ébauchait en cette période de croissance, par son côté négatif. Il comprendra ainsi beaucoup plus aisément

quels moyens s'offraient de la sauver et de la favoriser. Avant tout, elle devait être purgée des derniers restes d'alliages hétérogènes; ensuite, il fallait que le philosophe interrogeant la nature eût, dans toute la force du terme, le courage de ses convictions, qu'il se confiât sans trembler, nouveau Colomb, à cet océan redoutable, et qu'à la différence des matelots de Colomb il ne se crût pas perdu dès que s'effacerait à l'horizon la flèche du dernier clocher d'église. L'entreprise n'exigeait pas seulement cette sorte de courage que le téméraire Hume pousse à l'extrême degré, mais encore la conscience solennelle d'une très grande responsabilité. Qui a le droit d'induire les hommes à quitter une patrie immémorialement chérie et vénérée ? Celui-là seul qui possède la force de leur en conquérir une meilleure. Or, à l'ouvrier d'une telle conquête on ne conçoit pas de qualifications plus parfaites que celles qu'atteste un Immanuel Kant, chez qui la supériorité morale égalait, pour le moins, les prodigieuses facultés intellectuelles. Kant est le roc inébranlable sur quoi repose notre nouvelle conception du monde. Peu importe que l'on ratifie dans le détail ses thèses philosophiques, ce n'est pas cela qui tire à conséquence : mais il possédait seul la force de nous arracher au passé et seul il en avait moralement le droit, l'homme qui, se dominant lui-même de toute son énergie, consacra entièrement une longue vie d'honorabilité sans tache à la poursuite du but qui lui était apparu sacré. A l'âge de vingt ans, il écrivait : « Je m'imagine qu'il n'est parfois point inutile de placer une sorte de noble confiance en ses propres forces. C'est sur cette idée que je m'appuie. Je me suis prescrit déjà la voie que je veux suivre. Je vais maintenant commencer ma course; rien ne saurait m'empêcher de la continuer » [1]). Il a tenu parole. Si Kant montrait cette confiance dans ses propres forces, c'est aussi qu'il avait reconnu que nous marchions

[1]) *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, préface § 7.

dans le bon chemin, et tout de suite — second Luther, second Copernic — il se mit à l'œuvre pour purifier notre sang du poison étranger :

Ce qui fausse votre être intime,
vous ne DEVEZ pas le souffrir.

Un bien mauvais moyen pour connaître Kant (encore que très répandu) c'est d'y tâcher en lisant deux ou trois de ses ouvrages métaphysiques : on les cite beaucoup, mais il advient plus rarement qu'on les comprenne, et ce n'est pas du tout parce qu'ils sont inintelligibles, c'est parce qu'une personnalité comme celle de Kant ne se peut comprendre qu'autant qu'elle ressort de tout l'ensemble de son activité. En s'informant de cette activité dans les domaines très divers où elle se manifeste, on apercevra que la conception kantienne du monde est partout présente dans l'œuvre de Kant, que les éléments s'en trouvent épars dans tous ses écrits, et que pour s'assimiler pleinement sa métaphysique il faut s'être familiarisé avec sa science naturelle[1]). Car Kant est toujours et partout un naturaliste. C'est comme tel que nous le voyons, dès le début de sa carrière, s'employer avec ardeur, dans son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, à éliminer de notre vision le dieu de la *Genèse* et la théologie aristotélicienne dont nous avons tant de mal à nous défaire. Il y démontre avec la plus rigoureuse logique que concevoir Dieu à la façon de l'Eglise oblige à « convertir la nature entière en miracles » ; dans ce cas, la science de la nature, dont le travail depuis deux siècles a été couronné de si brillants succès, n'a plus qu'à rendre les armes et « à faire solennelle-

[1]) Voir à ce sujet la façon dont Kant s'exprime sur le compte de Schlosser dans la 2e section de son *Traktat zum ewigen Frieden in der Philosophie* : « La philosophie critique, qu'il croit connaître, bien qu'il n'ait envisagé que les derniers résultats qui en découlent, cette philosophie qu'il devait nécessairement mal comprendre, pour n'avoir pas pris la peine de suivre étape par étape LE CHEMIN QUI Y CONDUIT, a provoqué son indignation. »

ment amende honorable devant le tribunal de la religion », car en fait, ajoute-t-il, « il n'y aura plus désormais de nature, mais seulement un dieu dans la machine, lequel opérera les transformations de l'univers. » Kant, on le voit, nous donne à choisir : Dieu ou la nature. Dans le même ouvrage, il s'en prend à « cette hypocrite philosophie qui cherche à masquer sous des airs dévots une paresseuse ignorance » [1]). Je n'en dirai pas davantage sur cet effort d'épuration qui a valu à notre pensée la liberté — la liberté d'être fidèle à elle-même; d'autres efforts étaient nécessaires pour que, maintenant purgée de ses éléments hétérogènes, elle fût mise en intégrale possession du domaine qui lui appartenait proprement. Cette conquête en impliquait deux : il fallait, d'une part, élargir considérablement la notion de « nature » et, d'autre part, pénétrer le plus avant possible dans les profondeurs du « moi ». En cette double entreprise a consisté l'œuvre positive de la vie de Kant.

La nature et le moi

Elargir la notion de « nature », approfondir la notion du « moi » : notons tout de suite qu'une des deux tâches conduisit d'elle-même à l'autre; ceci résulta de cela.

On ne saurait entendre dans un sens trop vaste cette extension de l'idée de nature. A l'heure où Kant achevait sa *Raison pure*, Goethe s'écriait : « La nature ! de toutes parts elle nous environne et nous enlace; les hommes sont tous en elle, elle est en eux tous; le contre-nature même est encore la nature, et le plus lourd philistinisme a quelque chose de son génie. Ne pas la voir partout, c'est ne la voir bien nulle

[1]) Voir l'ouvrage en question, 2e partie, 8e section. Il est à peine besoin de faire remarquer que Kant ne s'attaque pas en principe à la croyance en une divinité et à la religion; l'ouvrage même dont il s'agit ici, comme d'ailleurs toute son œuvre postérieure, démontrent le contraire; mais il rompt une fois pour toutes avec le Iahveh historique des Juifs. — Sur la question d'une CRÉATION historique, Kant a formulé son opinion avec toute la clarté désirable : « Une création ne peut être admise comme ÉVÉNEMENT parmi les phénomènes, attendu que sa possibilité seule romprait déjà l'unité de l'expérience » *(Kritik der reinen Vernunft, zweite Analogie der Erfahrung)*.

part »[1]). Paroles pour nous significatives : elles indiquent le point où, développées en des directions diverses, les aptitudes propres à notre race pouvaient se rejoindre et contribuer toutes ensemble à clarifier et approfondir notre conception du monde. C'est bien en fait dans cette idée — la nature — que s'opéra l'union, la communion des esprits. Les humanistes (au sens large que j'ai déjà donné à ce terme) collaborèrent ici avec les philosophes, non seulement par leur activité (que j'ai marquée plus haut) dans le domaine de la philosophie pure, mais par leurs grandes productions en histoire, en philologie, en archéologie, en physiographie. Car cette nature qui dès l'enfance constitue notre immédiat environnement — nature humaine et nature extrahumaine — elle ne nous impressionne pas tout d'abord en tant que « nature ». C'est la masse accumulée des nouveaux matériaux, c'est le champ sans cesse élargi de nos représentations, qui nous incitèrent à réfléchir sur nous-mêmes et sur le rapport entre l'homme et la nature. Un Herder eut beau, à la fin de sa vie, dénoncer Kant dans un accès de fureur impuissante parce qu'il le comprenait mal : nul n'avait plus puissamment contribué que le même Herder à l'extension du concept de « nature », et ses *Idées sur l'histoire de l'humanité* sont peut-être (dans leur première partie) ce qui a paru de plus efficace pour propager cette vue antithéologique; l'effort du noble et génial penseur tend tout entier à replacer l'homme au sein de la nature comme une partie intégrante de son organisme, comme une de ses créatures n'ayant point encore dépassé leur période de formation; et s'il croit devoir, dans sa préface, rompre une lance contre les « spéculations métaphysiques » qui, dit-il, « dès lors qu'elles s'écartent des expériences et des analogies de la nature sont une partie de plaisir menant rarement au but », il prouve simplement par là qu'il ne soupçonnait pas lui-même à quel point l'influençait la nouvelle conception du monde en voie de développe-

[1]) *Die Natur* (dans la série *Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen*).

ment, ni combien ses propres intuitions auraient gagné en profondeur et en justesse (peut-être, il est vrai, aux dépens de sa popularité) s'il avait étudié de plus près la métaphysique telle qu'elle procède d'une loyale observation de la nature. Cet homme si digne de respect peut servir à caractériser toute une tendance, dont il est le représentant le plus brillant. Nous en voyons s'accuser une autre dans des hommes de l'espèce de Buffon. Touchant cet éloquent descripteur de la nature, Condorcet note : « Il était frappé d'une sorte de respect religieux pour les grands phénomènes de l'univers. » C'est donc bien la nature elle-même qui inspire à Buffon le sentiment religieux de l'adoration, comme elle l'inspirera à Humboldt, dont l'activité et l'influence s'exerceront de la même façon au dix-neuvième siècle. Les naturalistes encyclopédiques de ce type ont fait énormément sinon pour étendre, du moins pour enrichir notre notion de la « nature », et c'est une circonstance philosophiquement très significative qu'ils aient éprouvé pour elle une vénération religieuse, dont ils ne laissent pas de communiquer l'émotion à leurs lecteurs. Il serait facile de marquer en beaucoup d'autres domaines les effets de ce mouvement. Un Leibniz même, qui pourtant cherche encore à sauver la dogmatique théologique, laisse à la nature le champ libre en ce sens que, par son harmonie préétablie, tout devient supranature, mais du même coup tout aussi, sans exception, nature. Cependant le fait capital et décisif consista dans l'extension que prit à nos yeux la nature par l'effort ininterrompu des penseurs pour y intégrer le « moi » intérieur tout entier. Pourquoi ce « moi » précisément aurait-il dû en demeurer exclu ? Quels motifs valables auraient justifié cette exception ? Comment aurait-on pu continuer de se dérober, avec Descartes et avec Locke, aux faits les plus certains de l'expérience, sous prétexte que ces faits n'étaient pas d'ordre mécanique ni de sorte intelligible, et qu'il convenait dès lors de les mettre hors de cause ? Au contraire, la méthode scientifique, d'accord avec la probité, obligeait à conclure

simplement : tout dans la nature n'est pas mécanisme, toutes les expériences ne se laissent pas insérer dans une chaîne forgée de concepts logiques. Quoi de plus inadmissible que la demi-mesure de Herder, qui commence par identifier complètement l'homme avec la nature et qui, en fin de compte, l'y soustrait (ou du moins son « esprit ») par un tour d'escamotage, en invoquant l'action de forces extranaturelles et d'une providence surnaturelle ? [1]) Ici, comme ailleurs, il ne s'agissait en principe que d'une simple orientation de l'esprit : mais il est certain que cette orientation décidait de toute la conception du monde. Car tant que nous ne rangions pas, sans restriction aucune, l'homme dans la nature, homme et nature s'opposaient comme deux mondes étrangers l'un à l'autre, et si réellement ils s'opposent de la sorte, alors toute notre orientation, toute notre méthode germanique n'est qu'erreur. Mais elle n'était pas une erreur, et c'est pourquoi ce fait d'avoir résolument intégré le « moi » à la nature eut pour conséquence immédiate d'approfondir le problème métaphysique.

Reconnaissons sous ce rapport un grand mérite aux mystiques. Quand François d'Assise loue le soleil sous ce titre : *messor lo frate sole*, il dit en fait : la nature entière m'est apparentée par le sang, je suis sorti d'elle comme le fruit de son sein, et lorsque mes yeux ne contempleront plus ce « frère » étincelant de lumière, alors ce sera notre « sœur » — la mort — qui bercera mon sommeil. S'étonnera-t-on encore que cet homme ait prêché le meilleur de ce qu'il savait, la bonne nouvelle du Sauveur, aux oiseaux des bois ? Messieurs les philosophes eurent besoin de cinq siècles pour s'élever au point d'où le merveilleux voyant, en sa parfaite naïveté, considérait le monde. Gardons-nous pourtant d'exagérer : la mystique a fait surgir beaucoup de ques

[1]) Voir les trois magistrales dissertations de Kant qui porten ce titre : *Recensionen von Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.*

tions métaphysiques qui touchent à la vie intérieure du « moi »; on lui doit aussi d'avoir fécondé la pensée scientifique, et, de plus, contribué à l'extension si indispensable du concept de « nature »[1]); mais elle n'a pas réellement approfondi, du moins dans le sens philosophique, le problème essentiel, car cette tâche requérait un esprit scientifique qui n'est guère conciliable avec elle. D'une façon générale, la disposition mystique détermine la profondeur du caractère, non celle de la pensée; un Paracelse même se laisse égarer par sa « lumière » intérieure jusqu'à répandre sous le nom de sagesse un nombre considérable de sottises. Il fallait que sur l'enthousiasme mystique, si riche en pressentiments, se greffât la mentalité plus rigoureuse du philosophe; et cela se produisit en fait dans le cercle des esprits directement influencés par François d'Assise. La théologie franciscaine, dans son beau temps, a préparé en une certaine mesure la fusion de ces deux notions qu'on s'appliquait en général si soigneusement à dissocier : la « nature » et le « moi »; peut-être même alla-t-elle dans cette direction plus loin qu'il n'était désirable, car elle en vint à créer maints schémas purement abstraits, qui s'établirent au détriment de la pensée naturaliste et qui devaient encore gêner sur plus d'un point la pensée de Kant lui-même. Il y a lieu néanmoins de signaler que Duns Scot avait déjà protesté avec énergie, concernant notre perception des objets extérieurs, contre le dogme accrédité. On prétendait expliquer cette perception par une réceptivité toute passive du sujet, d'où il suivait, sans plus ample examen, que nos impressions sensibles, formées en nous sans notre participation, devaient, ainsi d'ailleurs que les représentations intellectuelles qu'elles déterminent, correspondre exactement aux choses; elles constituaient en quelque sorte — s'il m'est permis d'employer ce langage — une photographie de l'authentique réalité. Non, répondait Duns Scot, l'esprit humain quand il enregistre

[1]) Voir plus haut sous la rubrique : « Les Mystiques ».

ses impressions (lesquelles, reliées ensuite par l'intellect, composent la connaissance) ne se comporte pas de façon purement passive, mais encore de façon active, c'est-à-dire qu'il y met du sien; il colore et configure ce qu'il reçoit du monde extérieur; il l'élabore à sa manière et il en fait quelque chose de nouveau; bref, l'esprit humain est par essence créateur; ce qu'il connaît comme existant en dehors de lui est à un certain degré, et par la forme déterminée dans laquelle il le connaît, sa propre création. Si donc l'esprit humain, en enregistrant et en façonnant ses perceptions, est lui-même actif et créateur, on ne peut échapper à cette conséquence nécessaire et qui s'impose avec évidence au plus profane : l'esprit humain doit partout se retrouver lui-même dans la nature; cette nature (telle qu'il la perçoit) est en effet pour une part (sans d'ailleurs qu'il y ait lieu d'en suspecter la réalité) son œuvre. C'est ainsi qu'à son tour Kant est amené à formuler la conclusion suivante : « Cela peut paraître étrange au premier abord, mais ce n'en est pas moins certain : l'entendement ne tire pas ses lois de la nature, il les lui prescrit.... La suprême législation de la nature a son siège en nous-mêmes, savoir dans notre entendement »[1]). Dès que l'on se fut rendu compte du fait entrevu par Duns Scot et définitivement établi par Kant, le rapport entre la nature et l'homme (ce rapport pris dans son sens le plus proche et le plus simple) apparut clairement. On comprit dès lors pourquoi toute étude de la nature, même fondée sur le strict mécanisme, ramène toujours en dernière analyse à des questions métaphysiques — donc à des questions touchant l'homme intérieur — ce qui avait si fort déconcerté Descartes et Locke. L'expérience n'est pas un fait simple, elle ne saurait être en aucun cas purement objective, parce que c'est notre propre organisation active qui rend d'abord l'expérience possible, organisation telle que non seulement nos sens ne reçoivent que certaines impressions déterminées

[1]) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* § 36

(dont en outre ils déterminent la forme)[1], mais encore que notre intellect classe, ordonne et relie ces impressions selon des schémas également déterminés. C'est là une vérité si manifeste pour tout homme qui est à la fois observateur de la nature et penseur, que Goethe lui-même — non suspect de prédilection pour ce genre de spéculations — est obligé d'avouer : « On ne saurait discuter comme il faut maint problème des sciences naturelles sans appeler à son secours la métaphysique »[2]. Inversement, on aperçut dès lors à quel point les mystiques avaient raison quand ils prétendaient discerner partout dans la nature extérieure des reflets de l'homme intérieur : cette nature est réellement comme le livre ouvert où s'inscrit en caractères lumineux notre propre intellect, non pas qu'elle soit un pur fantôme projeté par cet intellect, mais en ce sens qu'elle nous le fait voir A L'ŒUVRE et nous instruit de ses propriétés. Comme dit le mathématicien et astronome Lichtenberg : « On ne saurait songer assez que c'est toujours nous-mêmes que nous observons quand nous observons la nature; nous-mêmes, et surtout l'image de l'ordre que nous portons en nous »[3]. Schopenhauer formule cette même idée, en marquant toute sa portée, quand il dit : « La connaissance la plus complète possible de la nature, tel est l'énoncé exact du problème de la métaphysique; aussi personne ne doit-il se risquer à aborder ce problème sans avoir préalablement acquis une connaissance au moins générale, et en tous cas solide, claire et cohérente, de toutes les sciences naturelles »[4].

Le second dilemme

Dès que le philosophe eut parcouru ce nouveau stade de la pensée, il se trouva, on le voit, en présence d'un second dilemme analogue au premier; ou plutôt c'était le même dilemme, mais saisi cette fois à une plus grande profondeur

[1]) De quelque manière que l'on excite le nerf optique, l'impression est toujours « lumière »; il en va de même pour les autres sens.

[2]) *Sprüche in Prosa* (sur les sciences naturelles, 4).

[3]) Œuvres, éd. 1844, t. 9, p. 34.

[4]) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. 2. ch. 17.

et considéré dans une plus juste perspective. L'étude de la nature ramène nécessairement l'homme à lui-même; mais lui-même ne possède nulle part ailleurs que dans cette nature perçue et pensée par lui un exposé, un énoncé de son intellect. La nature, en tous ses phénomènes, est chose spécifiquement humaine, construite par l'activité de notre intellect dans la forme où nous la percevons; mais, d'autre part, cet intellect est alimenté uniquement du dehors, c'est-à-dire par les impressions qu'il reçoit : il s'éveille en réagissant, et réagit à quelque chose qui n'est pas l'homme. J'ai dit plus haut de l'esprit humain qu'il était créateur; il ne l'est que fort relativement; il n'est pas capable, comme Iahveh, de créer quoi que ce soit avec rien, il ne peut que transfigurer ce qui lui est offert; notre vie intellectuelle est faite d'action et de réaction; nous ne donnons rien que nous ne l'ayons reçu. Nous l'avons constaté bien des fois dans ce livre [1]), et en dernier lieu avec Goethe : « Seule la féconde nature possède un génie sûr et non équivoque. » N'y a-t-il donc pas d'issue à ce dilemme, n'y a-t-il pas de réponse à cette question : comment l'expérience est-elle possible ? L'objet me renvoie au sujet, le sujet ne se connaît lui-même que dans l'objet. Il n'y a pas d'issue, pas de réponse. Je l'ai dit plus haut : notre connaissance de la nature n'est que l'exposé toujours plus complet d'un inconnaissable; et notre intellect tout le premier fait partie de cette nature inconnaissable. Il faudrait cependant se garder de considérer une telle conclusion comme purement négative : non seulement, sur le chemin qui nous y conduisait, nous avons élucidé le rapport mutuel du sujet et de l'objet, mais encore le résultat final de notre enquête implique le rejet définitif de tout dogme matérialiste. Kant était désormais fondé à prononcer ces grandes paro-

[1]) Voir notamment ch. IV à la fin de la première rubrique; et dans le présent chapitre, section « Découverte », au sous-titre : « L'ambiance paralysante », section « Science », au sous-titre : « Idée et théorie » (la fin).

les : « Une solution dogmatique de la question cosmologique n'est pas seulement incertaine; elle est impossible. » Quelque chose qu'avaient pressenti de tout temps certains penseurs — chez les Hindous, chez les Grecs, même çà et là parmi les Pères [1]) et les docteurs de l'Eglise — quelque chose que les mystiques avaient implicitement admis comme allant de soi [2]), quelque chose contre quoi s'était heurtée la pensée des premiers philosophes qui interrogèrent la nature, Descartes et Locke, sans qu'ils parvinssent à s'en rendre compte [3]), était enfin démontré par la voie de la critique scientifique et naturaliste : savoir, que le temps et l'espace sont des formes de connaissance de notre sensibilité animale. Le temps et l'espace, dit Kant, « sont les formes de la perception sensible, par lesquelles nous connaissons les objets tels seulement qu'ils peuvent apparaître à nous (à nos sens), et non pas comme il est possible qu'ils soient en eux-mêmes » [4]). La critique avait encore mis hors de doute que les liaisons établies par l'intellect, grâce auxquelles la représentation et l'idée d'une « nature » naît et subsiste en nous (« s'y reflète », dit Böhme), donc en première ligne cette liaison des phénomènes qui les enchaîne dans un rapport de causalité universelle, se devaient ramener également à une intervention active de notre esprit, élaborant, comme l'avait déjà entrevu Duns Scot, les données de l'expérience. Par là, les notions cosmogoniques des Sémites, qui comprimaient et compriment encore si fâcheusement l'essor de notre science, tombaient d'elles-mêmes. Qu'ai-je à faire d'une religion historique, si le temps n'est pas autre chose qu'un moule où la machine de mes sens coule ses perceptions? Qu'ai-je à faire d'un créateur comme explication du monde et « cause première », si la science m'atteste que « la causalité ne présente

[1]) Voir ch. VII à la fin de la rubrique : « Saint Augustin ».

[2]) Voir dans la présente section au sous-titre : « Les Mystiques ».

[3]) Voir un peu plus haut à la fin de la rubrique : « Le *non-savoir* exact ».

[4]) *Prolegomena*, § 10.

aucune signification ni aucun caractère qui justifie son emploi en dehors du monde sensible »[1]), et qu'au contraire cette notion de cause et d'effet perd « dans l'usage purement spéculatif (ainsi par rapport à la conception d'un Dieu-Créateur) toute signification dont la réalité objective se puisse saisir *in concreto* »[2]). Ce fait, bien constaté, détruisait une idole. Dans un précédent chapitre j'ai parlé de l'« idolâtrie abstraite » des Israélites[3]); on comprendra mieux maintenant ce que j'entendais par là. On comprendra aussi ce que veut dire Kant lorsqu'il déclare le système de la critique « indispensable AUX FINS SUPRÊMES de l'humanité »[4]) et lorsqu'il écrit à Mendelssohn : « Le bien véritable et durable du genre humain est lié à la métaphysique. » Cette métaphysique germanique nous délivre de l'idolâtrie et nous révèle du même coup la présence vivante du divin au dedans de nous-mêmes.

Ici, on le voit, nous ne faisons pas qu'effleurer le thème principal de cette section — qui vise le rapport entre la conception du monde et la religion — nous sommes dès maintenant au cœur du sujet; ce qui précède se rattache en même temps à la conclusion de notre étude sur la « Découverte », où j'ai déjà indiqué que le triomphe d'une interprétation scientifique et mécanique de la nature entraînait forcément la ruine de toute religion matérialiste. J'ajoutais à ce propos : le mécanisme conséquent, tel que nous, Germains, l'avons créé, comporte uniquement une religion purement déale, c'est-à-dire transcendante, comme l'avait enseignée

[1]) *Kritik der reinen Vernunft* (De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu). Quelque vingt ans auparavant Kant avait écrit : « Comment comprendrais-je que, parce que quelque chose est, quelque chose d'autre puisse être ? Je ne m'en laisse pas imposer par les mots de cause et d'effet. » (*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 3e section, remarque générale).

[2]) *Kritik der reinen Vernunft* (Critique de toute théologie spéculative).

[3]) Ch. III, au sous-titre : « La volonté chez les Sémites ».

[4]) *Erklärung gegen Fichte* (conclusion).

Jésus-Christ : « Le Royaume de Dieu est au dedans de vous. » Voici la région la plus profonde dont nous nous soyons approchés dans notre exploration ; essayons d'y jeter un regard.

Science et Religion

« Au dedans de nous gît un univers aussi ! » proclame Goethe. Entre autres conséquences inévitables, la mentalité scientifique eut celle de mettre pour la première fois en lumière, et dans sa vraie lumière, cet univers intérieur. Par le fait d'intégrer sans restrictions à la nature la personnalité humaine tout entière, c'est-à-dire de la considérer comme un objet naturel, le philosophe aboutit à constater deux choses : d'une part, comme nous venons de le voir, que le mécanisme de la nature a son origine dans l'intellect même de l'homme ; d'autre part, que le mécanisme ne suffit pas comme principe d'explication de la nature, puisque l'homme découvre au dedans de soi un univers qui échappe complètement à toute représentation mécanique. Obligés à cette constatation, dont ils apercevaient le danger pour la connaissance strictement scientifique, Descartes et Locke crurent y parer en faisant de cet univers non mécanique quelque chose d'extranaturel et de surnaturel : c'était là un compromis arbitraire et boiteux, sur lequel ne se pouvait fonder une conception vivante du monde. La discipline scientifique, qui accoutume l'esprit à tracer une limite précise entre ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas, commandait de déclarer ici simplement : par l'expérience la plus directe de ma propre vie je connais — en dehors de la nature mécanique — l'existence d'une nature non mécanique. Pour la clarté, peut-être est-il permis d'appeler cette nature non mécanique le monde idéal, par opposition au monde réel, mais ce n'est pas qu'elle existe moins réellement : elle est au contraire, et de toute évidence, ce que nous possédons de plus certain, elle est la seule chose qui nous soit donnée immédiatement ; on aurait donc lieu, bien plutôt, d'appeler « idéal » le monde extérieur, mais on réserve ce nom à l'autre monde parce qu'il s'incorpore en des idées, non en des objets. Or si l'homme connaît — non comme dogme, mais par expérience — l'existence d'un tel monde

idéal; si l'introspection l'amène à se convaincre qu'il n'est pas lui-même uniquement, ni même principalement, un mécanisme, et si au contraire il découvre en son être cela que Kant désigne par les mots « la spontanéité de la liberté », un élément intégralement soustrait au mécanisme et rebelle au mécanisme, tout un vaste monde qualifiable à certain égard de « non naturel » tant il contraste avec ce règne de la nécessité mécanique dont l'observation exacte de la nature nous rend témoins, comment l'homme pourrait-il faire autrement que de projeter en retour cette seconde nature — réalité pour lui aussi évidente et certaine que l'autre — sur cette première nature que la science lui montre intimement liée à son être intérieur ? Il le fait, et c'est ainsi que de l'expérience irrécusable de sa liberté naît une nouvelle notion de la divinité, une nouvelle idée : l'ordre universel conçu dans une acception morale — bref, une nouvelle religion. A vrai dire, ce n'était pas chose nouvelle que de chercher Dieu au dedans de soi et non pas au dehors, parmi les étoiles, que de croire en Dieu comme à un impératif subjectif et non comme à une nécessité objective, que d'expérimenter Dieu dans son cœur et non de le postuler à titre de *primum mobile* mécanique — les exemples de cette intuition abondent depuis Eckhart qui nous avise de ne pas « aller quérir Dieu » hors de nous [1]), jusqu'à Schiller qui s'écrie : « l'homme porte en soi la divinité » — mais ici, en l'état de développement culturel atteint par la conception germanique du monde, cette connaissance de la religion intérieure avait été acquise par une voie particulière et inédite, c'est-à-dire en connexion avec une étude aussi objective que possible de la nature dans son ensemble. On n'était pas parti de Dieu, on arrivait à lui en dernier lieu ; la religion et la science s'étaient liées organiquement par un intime et indissoluble lien ; elles ne s'appuyaient pas l'une sur l'autre, ne se référaient pas

[1]) Voir plus haut dans la présente section, au sous-titre : « Rome et Anti-Rome ».

l'une à l'autre, mais elles constituaient en quelque sorte les deux phases d'un seul et même phénomène : la science, ce que le monde m'apporte; la religion, ce que j'apporte au monde.

Une remarque maintenant s'impose à nous, sous peine de voir — ce que la science a précisément pour tâche d'empêcher — s'évanouir les résultats de l'enquête philosophique qui nous donne accès au monde intérieur. Il est certain que personne ne peut répondre à cette question : qu'est-ce que la nature, en dehors des représentations que s'en fait l'homme ? et pas davantage à celle-ci : qu'est-ce l'homme lui-même, en dehors de la nature ? Aussi des esprits exaltés et mal disciplinés penchent-ils, faute de sens critique, à identifier l'homme et la nature. Cette identification offre des dangers, qu'on va aisément apercevoir. Alors qu'en effet l'étude de la nature nous oblige à reconnaître que toute science des corps — même quand elle part de ce qu'il y a de plus apparemment concret et réel — aboutit à l'inconcevable, c'est l'inverse qui se produit dans le domaine du monde non mécanique : ici l'inconcevable (ou ce qui, soumis à la réflexion philosophique, s'atteste tel), on ne le rencontre pas au terme du chemin, mais immédiatement à son entrée. L'idée et la possibilité de la liberté, celles d'une réalité indépendante du temps, l'origine des sentiments du devoir et de la responsabilité morale, etc., voilà ce qui est inaccessible à l'intelligence, mais nous comprenons très bien toutes ces choses à mesure que nous en suivons l'effective manifestation dans notre vie de chaque instant. La liberté est le plus certain de tous les faits d'expérience; le moi est situé complètement hors du temps, dont le cours ne lui est rendu sensible que par des phénomènes extérieurs [1]); la conscience

[1]) On ne s'aperçoit qu'on vieillit qu'en voyant vieillir les autres, ou que par l'apparition de signes de décrépitude, qui sont précisément des signes extérieurs; certaines heures volent rapides comme un instant; et il arrive au contraire que peu de secondes suffisent pour dérouler à nos yeux l'image détaillée d'une vie qui a duré de longues années.

morale, le repentir, le sentiment du devoir sont pour nous des maîtres encore plus inflexibles que la faim. On s'explique donc comment les hommes dépourvus d'aptitudes métaphysiques sont induits à perdre de vue la différence entre les deux mondes — entre la nature du dehors et la nature du dedans, comme dit Goethe : transportant, par exemple, la liberté au dehors, dans le monde des phénomènes (sous forme de dieu cosmique, de miracle, etc.), admettant un commencement (ce qui supprime la notion de temps), fondant la moralité sur certains commandements promulgués à un moment de l'histoire et toujours révocables (ce qui fait disparaître la loi morale) etc. Certes, les peuples doués de sens métaphysique, les Aryens, n'avaient jamais commis ce genre de fautes [1]) : leurs mythologies témoignent à cet égard d'un pressentiment merveilleusement intuitif — ou, si l'on préfère (car on peut l'affirmer du même droit), notre métaphysique scientifique signifie la résurrection d'une mythologie dont les aperçus profonds dépassaient l'immédiate portée; toutefois, comme l'événement l'a prouvé, ces intuitions supérieures n'ont pu prévaloir sur la thèse des moins doués, qui fondent leur jugement, d'ailleurs asservi à la superstition historique, sur la seule apparence sensible. Il n'est qu'un antidote assez puissant pour nous sauver : notre conception scientifique du monde. L'identification inconsidérée des deux mondes que distingue cette conception suscite encore d'autres systèmes, aussi vides que nuisibles; ils ne sont plus le fait des gens qui projettent leur expérience intérieure au dehors, sur le monde des phénomènes, mais de ceux qui, à l'inverse, transportent ce monde des phénomènes, avec tout son mécanisme, dans le monde intérieur : ainsi prennent naissance le monisme soi-disant « scientifique », le matérialisme, etc., toutes doctrines qui n'acquerront évidem-

[1]) Voir ch. III au sous-titre : « Religion historique », ch. V dans la « Considération sur la religion chez les Sémites » (vers la fin), ch. VII sous la rubrique : « Mythologie aryenne ».

ment jamais la signification universelle du judaïsme — car il faut une forte dose de présomption pour se flatter d'arracher jamais à la plupart des hommes le désaveu de ce qu'ils savent le plus sûrement — mais qui n'en ont pas moins causé une grande confusion dans la pensée au dix-neuvième siècle [1]).

En présence de tous ces errements — et en opposition à toute espèce de panthéisme ou de pananthropisme mystique — il y a lieu de maintenir et d'accentuer fortement la distinction entre les deux mondes, telle qu'elle résulte d'un emploi strictement scientifique de l'EXPÉRIENCE. Il s'agit seulement de tracer la ligne de démarcation au bon endroit;

[1]) Il est fort intéressant de voir comment se traduit dans la vie la parenté existant entre ces deux erreurs (l'erreur qui consiste à projeter inconsidérément l'expérience intérieure dans le monde des phénomènes et l'erreur inverse par où le phénomène est transféré dans l'expérience intérieure) : d'un théiste peut naître un athée en un tour de main, ce qui est particulièrement frappant à observer chez les Juifs, car ceux-ci, quand ils sont croyants (fût-ce sous les espèces du christianisme), sont des théistes authentiques et convaincus, tandis que chez nous Dieu reste toujours à l'arrière-plan et que même l'âme du croyant orthodoxe est surtout occupée soit par la pensée du Rédempteur, soit par celle de la Mère de Dieu, des saints et des sacrements. Je n'avais pas soupçonné combien fortement la conception théiste peut être chevillée à une cervelle jusqu'au jour où j'eus l'occasion d'observer chez un savant juif de mes amis la genèse et la tenace persistance de la conception en apparence opposée, la conception « athée ». Il est à jamais impossible de faire entrer dans une tête ainsi conformée la notion de ce que nous entendons par divinité, ou religion, ou morale. Là est le nœud, l'indénouable nœud de la « question juive ». Et c'est pourquoi aussi un homme impartial, sans nourrir le moindre mépris à l'égard des Juifs, qui sont si remarquables et dignes d'éloge à tant de points de vue, peut et doit tenir la présence d'un grand nombre d'entre eux parmi nous pour un sérieux danger. Ce n'est d'ailleurs pas le Juif seul, mais tout ce qui procède de l'esprit juif, qui ronge et décompose en nous le meilleur de nous-mêmes. Kant reprochait à bon droit aux Eglises chrétiennes de transformer dès l'abord tous les hommes en Juifs, en faisant consister la signification de Jésus-Christ dans la qualité de messie historique attendu par ce peuple. Si le judaïsme ne nous était pas inoculé de cette façon, les Juifs en chair et en os constitueraient un danger beaucoup moindre pour notre culture.

et un des plus grands résultats dus à notre nouvelle conception du monde, c'est que nous ayons déterminé ce lieu avec exactitude. On ne saurait naturellement faire passer la frontière entre l'homme et le monde : tout ce qui précède en démontre l'impossibilité ; de quelque côté que l'homme tourne ses pas, il n'aperçoit jamais dans la nature que lui-même et en lui-même que la nature. Vouloir, d'autre part, placer la limite entre le monde des phénomènes et l'hypothétique « chose en soi » (comme l'a tenté un célèbre successeur de Kant), ce serait une entreprise tout aussi critiquable du point de vue purement scientifique, car la ligne courrait dans ce cas en dehors de toute expérience. En tant que le monde non mécanique nous est donné uniquement par une expérience intérieure, individuelle (laquelle nous ne transportons que par analogie à d'autres individus), il est bien permis, pour les besoins du langage, de distinguer entre un monde qui est EN NOUS et un monde qui est HORS DE NOUS, à condition cependant de remarquer que tout ce qui est « phénomène », sans exception, fait partie du monde qui est hors de nous, donc non seulement notre propre corps, mais aussi l'intellect qui perçoit et pense le monde des corps. On rencontre fréquemment chez Kant et chez d'autres ces expressions : « en nous » et « hors de nous ». Elles ne laissent pas toutefois de soulever quelques objections : d'abord, ainsi qu'on l'a vu, nous sommes involontairement portés, sinon à transformer avec les Juifs le monde intérieur en une cause extérieure, du moins à le supposer existant dans tous les phénomènes; et puis on ne saisit pas comment nous pourrions partager en deux parties notre organe pensant, car enfin c'est bien le même cerveau qui perçoit et pense le monde non mécanique tout de même que l'autre monde. Sans doute, le monde non mécanique n'est pas donné du dehors, par une représentation sensible, à notre organe pensant; il lui est donné uniquement par une expérience intérieure, et voilà même pourquoi l'intellect, dénué comme il l'est de toute capacité inventive, n'arrive pas à élever ici

sa perception au degré d'une représentation, en sorte que tout langage tentant d'exprimer ce genre de perception demeure forcément symbolique, c'est-à-dire un langage de signes et d'images : mais n'avons-nous pas constaté que le monde phénoménal, si à la vérité il nous fournit des représentations, ne nous les fournit, lui aussi, que symboliques ? Dire : « en nous » et « hors de nous », c'est donc parler par métaphore. Pour tracer d'une façon strictement scientifique la ligne de démarcation, il faut ne nous écarter en rien de ce qui nous est donné par l'expérience. Tel est l'effort de Kant lorsqu'il établit, dans sa *Critique de la Raison pratique* (I, 1, 1, 2), sa distinction entre une nature « à laquelle est soumise la volonté » et une nature « qui est soumise à une volonté ». Cette définition remplit exactement la condition requise, mais elle a l'inconvénient d'être peu expressive. Mieux vaut donc nous en tenir à ce que nous saisissons le plus nettement, et dire : ce que nous donne l'expérience, c'est simplement un monde INTERPRÉTABLE PAR LE MÉCANISME et un monde NON INTERPRÉTABLE PAR LE MÉCANISME ; c'est entre ces deux mondes que court la ligne de démarcation, et elle les sépare si rigoureusement l'un de l'autre que toute transgression de cette frontière constitue un attentat contre l'expérience ; or toute contravention aux faits d'expérience est un mensonge philosophique.

La Religion

A la lumière de la distinction qu'il avait établie, Kant posa cette thèse qui a fait époque : « Nous devons chercher la religion en nous, non hors de nous »[1]). Traduite dans le mode de notre définition, elle signifie : nous devons chercher la religion uniquement dans le monde non interprétable par le mécanisme. Il n'est pas vrai que nous trouvions dans le monde du phénomène, dans le monde du mécanisme, quoi que ce soit qui nous parle de liberté, de moralité, de divinité. Transporter la notion de liberté dans la nature mécanique, c'est anéantir la nature et détruire en même temps

[1]) *Religion*, 4e morceau, 1re p., 2e section.

la vraie signification de la liberté; il en va de même de l'idée de Dieu [1]); quant à la moralité, qui donc, promenant sur la nature un regard exempt de préjugé, ne conviendrait — malgré les tentatives héroïques des apologistes depuis Aristote jusqu'au livre trop fameux de l'évêque Butler (XVIII^me^ siècle) touchant l'*Analogie entre la religion révélée et les lois de la nature* — que la dite nature n'est ni morale, ni raisonnable ? Les idées de bonté, de compassion, de devoir, de vertu, de repentir lui sont aussi étrangères que toute espèce d'ordonnance rationnelle, symétrique, ou simplement adaptée à un certain but. La nature mécaniquement interprétable est méchante, sotte et insensible; la vertu, la génialité et la bonté ne sont le propre que de la nature non susceptible d'interprétation mécanique. Maître Eckhart le savait bien, quand il prononçait ces paroles mémorables : « Si je dis : Dieu est bon, cela n'est pas vrai; au contraire, c'est moi qui suis bon et Dieu n'est pas bon. Ou si je dis : Dieu est sage, cela n'est pas vrai : je suis plus sage que lui » [2]). La véritable science de la nature ne pouvait laisser aucun doute sur ce jugement. Nous devons chercher la religion dans la nature non interprétable par le mécanisme.

Je n'entreprendrai pas ici d'exposer la doctrine kantienne de la morale et de la religion, cela nous entraînerait trop loin et la chose, au surplus, a déjà été faite souvent; je croirais avoir réalisé l'essentiel de ma tâche si j'avais réussi à donner au lecteur quelques idées nettes touchant la genèse de notre conception du monde, au moins en ses lignes les plus générales; le terrain serait ainsi suffisamment préparé pour une étude méthodique et une appréciation motivée de la philosophie du XVIII^me^ siècle. Ce n'est, en revanche, qu'à la fin du XIX^me^ que les esprits ont repris contact avec Kant lui-même et cela, chose caractéristique,

[1]) Pour le premier point, se reporter dans la présente section au sous-titre : « Les Mystiques » et, pour le second, à la fin de la rubrique : « Le problème métaphysique ».

[2]) Sermon 99.

sous l'impulsion d'éminents naturalistes ; la conception de la religion qui a trouvé en lui non pas sans doute une expression achevée — elle est au contraire très discutable sous bien des rapports — mais pour la première fois une expression claire et puissante, dépassait de si haut les facultés de compréhension de ses contemporains et des nôtres, devançait de si loin le développement des aptitudes mentales propres aux Germains, qu'il conviendrait de la célébrer plutôt dans un chapitre traitant de l'avenir que dans un chapitre évoquant le passé. Je me contenterai de marquer en peu de mots quelques points de repère indispensables [1]).

La science est la méthode inventée, pratiquée et perfectionnée par les Germains pour considérer du point du vue mécanique le monde des phénomènes; la religion est leur attitude à l'égard de cette partie de l'expérience qui ne rentre pas dans le monde des phénomènes et n'est conséquemment pas susceptible d'interprétation mécanique. Il n'im-

[1]) Pour complément, je renvoie à mon livre : *Immanuel Kant, die Persönlichkeit als Einführung in das Werk* (1905). Le lecteur peu versé dans cette sorte de questions pourrait tirer grand profit des *Briefe über die kantische Philosophie* (1790) par Reinhold, que Kant appelait « le plus cher ami de son cœur ». S'il souhaite aborder directement l'œuvre de Kant, le pis qu'il puisse faire est de se jeter sans préparation sur la *Critique de la Raison pure*. J'ose même affirmer que la plupart feront mieux de ne pas s'attaquer du tout à cet ouvrage, dont ils trouveront la substance sous une forme abrégée, mais plus claire, dans les *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (également traduit en français). Toutefois ils seraient bien avisés de commencer leur étude par l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, puis de prendre dans les écrits sur les *forces vives*, sur les *grandeurs négatives* (et d'autres de la même série), tout ce que leurs connaissances en mathématiques et en mécanique leur permettront de retenir; ils poursuivront par les *Träume eines Geistersehers* et alors seulement passeront aux *Prolégomènes*, en y joignant la dissertation *Ueber die Fortschritte der Metaphysik*. A cette école métaphysique ils acquerront, s'ils y sont prédisposés de nature, les habitudes d'esprit qui les qualifieront pour entendre la *Critique de la Raison pratique* et ensuite la *Critique du Jugement*. S'ils ont été jusque là, sans doute seront-ils mûrs pour la *Critique de la Raison pure*.

porte pas à notre objet de savoir ce que ces deux notions — science et religion — peuvent signifier pour d'autres hommes. A elles deux, elles constituent notre CONCEPTION DU MONDE. Selon cette conception du monde, qu'offusque comme un non-sens la recherche des causes ultimes, le fondement de la conduite de l'homme envers lui-même et envers autrui doit résider ailleurs que dans l'obéissance à un monarque régissant l'univers ou que dans l'espoir d'une récompense future. Je l'avais fait pressentir antérieurement [1]), je crois l'avoir démontré depuis : une théorie strictement mécanique de la nature ne s'accommode que d'une religion purement idéale, c'est-à-dire d'une religion qui se restreint strictement pour sa part au monde idéal du non-mécanisme. Quelque illimité que soit ce monde idéal — où l'homme, captif impuissant du phénomène, s'affranchit d'un coup d'aile pour s'élever plus haut que toutes les étoiles, où il puise la force d'affronter en souriant la plus torturante agonie, où un baiser suffit pour lui évoquer l'éternité et un éclair de pensée pour le rendre participant du salut — un domaine bien déterminé ne lui en est pas moins assigné : le « moi » intérieur, dont il ne lui est pas permis de franchir jamais les bornes. C'est donc là, dans le « moi » intérieur, et nulle part ailleurs, que doit résider le fondement de la religion. « Posséder une religion est un devoir de l'homme envers lui-même », dit Kant [2]). Par des considérations que je ne puis reproduire ici, Kant prise très haut, comme chacun sait, l'idée d'une divinité; il juge néanmoins extrêmement important que l'homme conçoive ses devoirs non comme des devoirs envers Dieu — ce qui serait un point d'appui bien vacillant — mais comme des devoirs envers lui-même. Ce qui relie précisément notre science et notre religion dans l'unité organique d'une même conception du monde, c'est qu'elles s'accordent à se laisser gouverner toujours par l'expérience; or

[1]) Voir la section « Découverte » au sous-titre : « L'idéalisme ».
[2]) *Tugendlehre* § 18.

Dieu n'est pas une expérience, il est une idée, et même une idée qui demeure à jamais indéfinissable et insaisissable, tandis que l'homme est à lui-même sa propre expérience. On voit dès lors où il faut chercher la source cachée, et pourquoi l'autonomie de la volonté est le principe suprême de toute morale [1]). Un acte n'est moral qu'autant qu'il jaillit du plus intime de la volonté personnelle et qu'il obéit à une loi que cette volonté s'impose à elle-même; tandis qu'au contraire l'espoir d'une récompense ne saurait engendrer de moralité et n'a même jamais détourné de commettre un crime ou de s'adonner à un vice, car toute religion extérieure a ses accommodements et ses rémissions. Le « juge-né » (c'est-à-dire proprement l'être humain) sait très bien si les sentiments de son cœur sont bons ou mauvais, si sa conduite est pure ou impure; c'est pourquoi « l'examen de conscience, qui requiert que nous pénétrions dans les profondeurs les plus difficilement scrutables ou dans l'abîme du cœur, et la connaissance de nous-mêmes qu'il nous vaut, est le commencement de toute sagesse humaine.... Seule cette descente aux enfers qu'est la découverte de soi nous fraie la voie du ciel » [2]).

Touchant cette autonomie de la volonté et cette assomption de l'homme, j'ai déjà résumé ailleurs en quelques mots la pensée de Kant, qui est si magnifiquement audacieuse [3]).

[1]) Kant définit cette autonomie « la constitution de la volonté par où elle est à elle-même (indépendamment de la constitution, quelle qu'elle soit, des objets de son vouloir) une loi » (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* II, 2).

[2]) Kant ne dit pas : la voie « du ciel », mais « de la divinisation » *(zur Vergötterung)*; ce dernier terme, vu l'usage qu'on en fait ordinairement, prêterait aux malentendus. Schiller écrit : « La volonté morale élève l'homme à la divinité » *(Anmut und Würde)* et Voltaire : « Si Dieu n'est pas dans nous, il n'exista jamais » *(Poème sur la Loi Naturelle)*. Il y a aussi à ce sujet un mot profond de Goethe : « Puisque Dieu est devenu homme afin que nous, pauvres créatures captives du monde sensible, nous le puissions saisir et concevoir, gardons-nous avant tout de le refaire Dieu » *(Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***)*.

[3]) Ch. VI, à la fin de la rubrique : « Liberté et fidélité », où le lecteur voudra bien se reporter.

Mais pour que nous puissions saisir complètement le principe essentiel de la religion, il nous manque encore un anneau de la chaîne. Qu'est-ce qui me fait concevoir une opinion si exaltée de ce que je découvre en descendant ainsi dans l'abîme du cœur ? C'est que la haute dignité de l'homme m'y est apparue. Si nous désirons nous placer au véritable point de vue de la morale, il nous faut commencer par extirper de notre esprit ce mépris de nous-mêmes et de l'espèce humaine qu'y a entretenu — au rebours de Jésus-Christ — l'Eglise chrétienne [1]). La mal inné au cœur de l'homme n'est pas supprimé par la pénitence, car la pénitence rattache l'homme au monde extérieur des phénomènes, mais il peut l'être moyennant que l'homme se donne pour raison d'être et prenne pour mesure de sa valeur les nobles dispositions qu'il découvre au fond de lui-même. Sa dignité croît avec la conscience qu'il en a. Fait significatif : Kant se rencontre sur ce point avec Goethe. On connaît la théorie du poète sur les trois sortes de respect — respect de ce qui est au-dessus de nous, respect de ce qui est égal à nous, respect de ce qui nous est inférieur — d'où procèdent trois sortes de religions dignes de ce nom ; mais la VRAIE religion naît, selon Goethe, d'un quatrième et « suprême respect » : le respect de soi-même ; ce n'est qu'une fois ce degré atteint que l'homme s'élève « au plus haut sommet qu'il soit capable de gravir » [2]). Et voici des paroles de Kant, bien propres à commenter cette religion du respect de soi-même que conçoit Goethe : « L'homme maintenant m'apparaît, s'interrogeant lui-même: qu'y a-t-il en moi qui fait que je puis sacrifier les séductions les plus pressantes de mes instincts, et tous les désirs issus de ma nature, à une loi qui ne me promet aucun avantage en échange du sacrifice, qui ne me menace d'aucun dommage en cas de transgression, et que même je révère d'autant plus profondément qu'elle me commande avec plus de sévérité

[1]) Voir Introd. gén., à la fin de la première rubrique.
[2]) *Wanderjahre* liv. 2, ch. 1.

et m'offre moins de compensations ? A cette question toute notre âme s'émeut, concevant avec étonnement la grandeur et la sublimité des dispositions intérieures qu'accuse l'humanité, et en même temps l'impénétrabilité du mystère qu'elle recèle (car répondre ici : c'est la LIBERTÉ, serait une tautologie, puisque cette liberté précisément constitue elle-même le mystère). On ne saurait rassasier sa vue d'un tel spectacle, on ne saurait assez admirer en l'homme une puissance qui ne le cède à aucune puissance de la nature.... Voilà bien ce que réclamait Archimède, mais qu'il ne trouvait pas : un point fixe où la raison peut appuyer son levier, et cela sans le rattacher ni à ce monde présent, ni à un monde futur, mais seulement à son idée intérieure de la liberté qui, de par l'inébranlable loi morale, s'offre à elle comme un sûr fondement pour mouvoir selon ses principes la volonté humaine, fût-ce contre la résistance de la nature entière » [1]).

Cette religion, comme on voit, est L'EXACT OPPOSÉ du mécanisme [2]). La science germanique nous enseigne à déterminer avec la plus minutieuse précision ce qui est; elle nous enseigne aussi à nous en contenter, car ce n'est pas par des hypothèses et des incantations magiques que nous apprenons à connaître le monde phénoménal, mais en y adaptant rigoureusement, servilement notre enquête; la religion germanique, par contre, découvre à nos regards un vaste royaume dont le sublime idéal sommeille en notre « moi », et elle nous dit : ici vous êtes libres, ici vous êtes vous-même une nature créatrice et législatrice; le royaume de l'idéal N'EST pas, mais vous pouvez faire qu'il DEVIENNE réel; en tant que « phénomènes » vous êtes soumis à l'universelle loi de la nécessité mécanique continue, mais l'expérience vous garantit que vous possédez dans le royaume intérieur autonomie et liberté — faites-en donc usage ! Le nœud qui ratta-

[1]) *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796).

[2]) L'opposé aussi, naturellement, de l'ÉTHIQUE en tant que « science ». Voir à ce sujet ch. VII, au sous-titre « Saint Paul », la plus longue note.

che entre eux ces deux mondes — monde visible et monde invisible, monde situé dans le temps et monde situé hors du temps — ce nœud qui semblait introuvable, c'est dans votre cœur humain qu'il gît, et par l'acception que vous donnez au monde intérieur vous déterminez le sens du monde extérieur : voilà ce que vous apprend chaque jour votre conscience, voilà ce que vous apprennent l'art, l'amour, la pitié, et toute l'histoire des hommes; ici vous êtes libres, dès lors que vous le savez et le voulez; vous pouvez transfigurer le monde visible, naître vous-mêmes à nouveau, du temps faire l'éternité, du champ qu'ouvre votre charrue faire germer, bons laboureurs, le royaume de Dieu — il dépend de vous qu'il en soit ainsi ! La religion ne doit plus signifier pour vous la croyance à un passé ni l'espoir en un avenir, et pas davantage (comme pour les Hindous) une simple intuition métaphysique, mais votre présent ! Ayez seulement foi en vous-mêmes, et vous posséderez la force de réaliser ce « possible royaume »; éveillez-vous, car le jour est proche !

Le Chr et Ka

Comment ne pas être frappé de la parenté qui existe entre cette conception religieuse du monde, où Kant s'élève par la voie d'une loyale critique appliquée à la considération de la nature, et l'intuition constituant la vivante substance de l'enseignement du Christ ? Jésus n'a-t-il pas dit que le royaume de Dieu ne réside point hors de nous, mais en nous ? Les analogies ne se limitent pas d'ailleurs à cette vue centrale; on en peut relever beaucoup d'autres dans maint passage des nombreux écrits consacrés par Kant à la religion et à la morale, et notamment touchant l'attitude de l'homme religieux à l'égard de la religion officielle : on constate des deux parts la même respectueuse adhésion à des formes tenues pour sacrées, mais aussi la même complète indépendance de l'esprit qui insuffle à de vieilles choses une vie nouvelle [1]). Kant, par exemple, ne rejette pas la Bible,

[1]) Voir ch. III au sous-titre : « Le Christ dans son opposition au judaïsme ».

mais il la prise moins pour ce que « l'on en tire » que pour ce que « l'on y met avec une mentalité morale »[1]; et s'il n'a pas non plus d'objection à ce que se forment des Eglises « dont il peut y avoir divers types également bons », il a néanmoins le courage de déclarer catégoriquement : « Quant à juger essentielle au service de Dieu cette foi statutaire (les formes traditionnelles d'adoration et les dogmes de l'Eglise), quant à en faire la condition suprême qu'ait à remplir l'homme pour complaire à la divinité, c'est une chimère religieuse qui mène au fétichisme, donc à une sorte de prétendu culte inspirant des actes en contradiction directe avec le service véritable de Dieu, exigé par Dieu lui-même »[2]. Kant réclame donc, lui aussi, une religion « en esprit et en vérité » et préconise la foi en un Dieu « dont le royaume n'est pas de ce monde » (c'est-à-dire du monde phénoménal). Il était, au reste, parfaitement conscient de cet accord de sa doctrine avec la religion de Jésus. Dans l'écrit sur la religion qu'il publia à l'âge de soixante-dix ans, il donne en quatre pages un beau résumé de la doctrine du Christ, en se fondant uniquement sur l'Evangile selon saint Matthieu, et il conclut : « Nous avons donc ici une religion complète.... qui, de plus, nous est rendue sensible par un exemple, sans que ni la vérité des enseignements, ni la dignité du maître, eussent besoin d'aucune autre garantie »[3]. On ne saurait exagérer l'importance de ces quelques mots. Si grande, en effet, que soit l'œuvre accomplie par Kant dans cette direction, et si haut qu'elle nous élève, elle a davantage, me sem-

[1] *Der Streit der Fakultäten*, 1re section, appendice.

[2] *Die Religion*, etc., 4e morceau, 2e p., introd. On remarquera le titre plaisant du § 3 de cette partie : « Du cléricalisme en tant que régime de fétichisme au service du bon principe. »

[3] 4e morceau, 1re p., 1re section. On trouve dans cet exposé un commentaire exégétique qui n'est pas fait pour rencontrer beaucoup de faveur chez les représentants du « régime de fétichisme ». Kant, en effet, interprète ces mots : « la porte est vaste et le chemin est large, qui mène à la perdition, et nombreux sont ceux qui s'y engagent », en les rapportant aux Eglises !

ble-t-il, le caractère d'une préparation énergique et intrépide à une religion véritable que le caractère de la religion même; elle déracine la superstition pour laisser le champ libre à la foi; elle balaye le fétichisme pour rendre possible le vrai culte. Il y manque l'image plastique et visible, le symbole. A lui seul, un titre comme celui-ci : *La religion dans les limites de la raison pure*, autoriserait la présomption que Kant s'engage sur une fausse voie. Et, de fait, il s'exposait au péril contre lequel Lichtenberg nous met en garde lorsqu'il déclare : « Essayez un peu de vous tirer d'affaire dans le monde avec un Dieu que la seule raison a installé sur le trône. Vous constaterez que c'est là une impossibilité. Le cœur et les yeux réclament leur part » [1]). Et pourtant, c'est Kant précisément qui nous avait appris que « posséder une religion est un devoir de l'homme envers lui-même ». Mais dès l'instant qu'il en appelle au Christ et qu'il nous dit : « Voyez, vous avez ici une religion complète ! vous en pouvez ici contempler l'éternel exemple ! » — alors l'objection tombe, car Kant apparaît alors comme un second Jean-Baptiste « qui marche devant le Seigneur et lui prépare la voie ». Au même but — je veux dire : à un christianisme épuré — tendaient réellement, vers la fin du XVIII^me^ siècle, tous les plus grands esprits imbus de la nouvelle conception germanique du monde. J'ai déjà cité Diderot [2]); les intuitions de Rousseau sont connues; Voltaire même, le prétendu sceptique, n'écrit-il pas :

« Et pour nous élever, descendons dans nous-mêmes ! »

Sur l'attitude de Goethe on est suffisamment instruit par tel passage de *Wilhelm Meister* que j'ai invoqué plus haut. Quant à Schiller, celui-ci écrit en 1795 : « Je trouve en puissance dans la religion chrétienne l'aptitude à ce qu'il y a de plus haut et de plus noble; si ses diverses manifestations dans la

[1]) *Politische Bemerkungen.*
[2]) Ch. v sous la rubrique : « Le peuple étranger ».

vie m'offusquent et me semblent insipides, c'est seulement parce qu'elles sont des expressions manquées de cet idéal suprême. » Avouons-le franchement : entre le christianisme, tel que nous l'imposa le chaos ethnique, et la foi profonde du Germain, il n'y a jamais eu d'accord véritable. Aussi Goethe pouvait-il chanter de tout son cœur : « C'est ton titre de gloire, ô fils de l'Allemagne, — d'avoir haï le christianisme ! » Et voici qu'aujourd'hui un pasteur expérimenté vient nous affirmer ce fait (que nous soupçonnions depuis longtemps) : jamais en somme le paysan allemand n'a été converti au christianisme ! [1]) C'est qu'un christianisme pour nous acceptable n'existait proprement pas; or il est devenu possible enfin. Non certes que nous eussions besoin pour cela d'une philosophie : mais il fallait que fussent éliminées les doctrines d'erreur et que, sur le terrain déblayé par cet effort purificateur, se fondât une véritable conception du monde embrassant tout le domaine de la nature et de l'esprit, conception dont chacun s'assimilera ce qu'il peut, et dans le cadre de laquelle les paroles du Christ deviendront accessibles au plus humble comme au plus doué.

---

[1]) Paul Gerade : *Meine Beobachtungen und Erlebniese als Dorfpastor* (1895). Est-il besoin de dire que l'on recueillerait aisément dans tous les pays « chrétiens » des témoignages analogues *(mutatis mutandis)* à ceux de ce pasteur allemand ? Pendant qu'on traduisait le présent ouvrage, les journaux français nous rapportaient l'histoire saugrenue de ces trois jeunes gas de Saint-Donan (Côtes du Nord) qui — renchérissant sur le fameux rêve d'Apulée dont discute si gravement saint Augustin — assommèrent à coups de bâton un âne dans lequel était supposé résider leur curé, attendu que (comme chacun sait, particulièrement en Bretagne) « les prêtres ont le pouvoir de se changer en bête pendant le mois de janvier de chaque année » (dépêche de Rennes au *Matin*, 25 janvier 1912). Dans un article de la *Nineteenth Century* (janvier 1898) intitulé *The prisoners of the Gods*, par W.-B. Yeats, il est démontré avec preuves à l'appui que la foi aux dieux « païens » est encore vivante aujourd'hui dans toute l'Irlande catholique; la plupart des paysans craignent seulement de prononcer le mot « dieux », ils disent *the others* ou simplement *they* (« eux »), ou encore *the royal gentry*, beaucoup plus rarement *the spirits*.

En ce qui concerne cette conception du monde (y compris la religion, que j'ai fait rentrer dans la même section pour des motifs indiqués plus haut) mon « pont de fortune » s'achèverait donc ici. J'ai procédé dans sa construction avec quelque détail parce qu'il ne pouvait rendre de services que moyennant une parfaite clarté. Une telle ébauche n'est toutefois, malgré sa longueur, qu'une ébauche, et combien sommaire ! On y a concentré l'attention, d'une part, sur la science, de l'autre, sur la religion, car elles forment à elles deux une conception du monde vraiment vivante, sans laquelle nous ne posséderions pas de culture digne de ce nom ; il n'y avait pas lieu, par contre, de réserver une place à la philosophie pure, qui, en tant que discipline et gymnastique de la raison, n'est qu'un instrument.

Si j'ai attribué, dans ma conclusion, une telle importance à Kant, c'était surtout pour simplifier et clarifier autant que possible mon exposé. J'espère néanmoins avoir convaincu le lecteur que notre conception germanique du monde n'est pas le produit d'une fantaisie individuelle, mais qu'elle résulte avec nécessité du vigoureux développement de nos aptitudes de race. Jamais un individu isolé, si grand soit-il, n'arriverait à réaliser dans son ensemble une pareille œuvre, à la parachever dans toutes les parties, à la configurer de tous les points de vue ; jamais l'immense force anonyme que suppose cet effort ne saurait si intégralement s'incarner dans une personnalité, que désormais chacun reconnaisse dans ce seul et unique élu le parangon et le prophète. C'est là une idée sémitique et non germanique ; à notre sens, elle se contredit elle-même, car elle implique que la personnalité devienne à sa suprême puissance — dans le génie — impersonnelle. Quiconque éprouve pour la grandeur intellectuelle éminente un respect véritable refusera d'adopter à son égard l'attitude d'un adepte servile : en la fréquentant, il se met précisément à l'école de l'indépendance. Un labeur aussi colossal que celui qui remplit la vie de Kant — il parle quelque part des travaux d'Hercule de l'autognose — requérait

des facultés particulières et obligeait à la spécialisation. Mais qui oserait s'en plaindre ? Pour juger la mentalité de Kant « exclusive », il faudrait en vérité posséder soi-même un esprit extraordinairement divers, à facettes prodigieusement nombreuses ! [1]) Goethe rendait son impression de Kant en disant qu'à le lire il lui semblait pénétrer dans une chambre claire : pesons un tel éloge, sorti d'une telle bouche. Le lucide rayonnement de la pensée provient chez Kant de son exceptionnelle intensité. Pour nous, pygmées de l'esprit, qui marchons à la lumière de ce flambeau, ce n'est pas un tour de force que de discerner la limite du domaine obscur où il n'a pu jeter de clartés; mais n'oublions pas que sans cet homme incomparable nous prendrions encore les ténèbres pour l'éclat du jour. J'avais, d'ailleurs, un second motif pour faire porter sur Kant tout le poids de ma démonstration. Il exprime sous la forme la plus ample, la plus pure et la plus

---

[1]) Je tiens ici à défendre Kant contre le grief d'unilatéralité couramment formulé à sa charge par les lecteurs de Schopenhauer, touchant un point où l'étroitesse exclusive serait particulièrement antipathique. Schopenhauer soutient en effet (*Grundlage der Moral* § 6) que Kant proscrit formellement la PITIÉ, et il appuie cette affirmation sur deux passages qu'on ne saurait interpréter de la sorte sans travestir l'intention de Kant, car ils sont dirigés uniquement contre l'abus de la sensiblerie. A supposer que Kant n'eût pas accordé une valeur suffisante au principe de la pitié, si fort accentué par Rousseau — et, à l'exemple de Rousseau, par Schopenhauer — il ne l'a pas du tout entièrement méconnu. La pierre de touche, c'est ici l'attitude de l'homme à l'égard des animaux. Or nous lisons dans la *Tugendlehre* § 17 que la brutalité et la cruauté envers les bêtes « sont profondément contraires au devoir de l'homme envers lui-même, car ainsi s'émousse en l'homme la compassion pour les souffrances de l'animal. » Ce point de vue qui fait de la compassion pour l'animal un devoir de l'homme envers lui-même, et l'exhortation (qu'on trouve dans le même passage) à nous montrer RECONNAISSANTS envers les animaux domestiques, nos compagnons, me semble fort élevé. Sur la vivisection, ce prétendu penseur « impassible et insensible », et qui est en tous cas un esprit rigoureusement scientifique, écrit : « Les expériences physiques dans lesquelles on martyrise les animaux pour les seuls besoins de la spéculation sont abominables. »

auguste notre culture germanique en son épanouissement, il représente en quelque sorte et condense la somme totale du travail que nous avons accompli entre les années 1200 et 1800. Egalement éminent comme savant, comme penseur et comme moraliste, et par là réunissant en lui plusieurs des éléments essentiels de notre développement, il est le premier modèle achevé du Germain tout à fait libre, du Germain purifié de toute tare romaine : absolutisme, dogmatisme, universalisme. Et de même qu'il nous a émancipés de Rome, il nous a aussi — pour peu que nous voulions l'entendre — affranchis du judaïsme : non pas en nous montrant la voie de la haine et de la persécution, mais en réduisant à néant, une fois pour toutes, la superstition historique, la cabbalistique spinoziste et le dogmatisme matérialiste (dont le matérialisme dogmatique n'est que l'envers). Kant est l'authentique successeur de Luther : ce que l'un avait entrepris, l'autre l'a continué.

---

7. Art.

(De Giotto à Goethe).

Parler d'art est une besogne ingrate, d'autant qu'on nous l'a rendue fort malaisée : d'une part, en effet, cette notion même de l'« art », que tous les meilleurs auteurs allemands concevaient si vaste, a été restreinte jusqu'à l'absurde ; d'autre part, la philosophie de l'histoire n'a pas laissé, en nous imposant ses schèmes, de paralyser notre vision, et c'est pourquoi beaucoup de nos contemporains ne savent plus considérer les faits d'un œil ingénu, épris uniquement de vérité, ni les juger avec leur simple bon sens. Dans une section comme celle que j'aborde ici, et qui doit clore mon ouvrage, il me serait infiniment plus agréable de donner libre essor à l'esprit et de planer dans les régions supérieures, que de polémiser — mais je n'ai pas le choix : car l'opi- Le concept d'« Art

nion courante se nourrit d'erreurs aussi absurdes, et aussi fortement enracinées, en matière d'art qu'en matière de religion, et nous ne saurions arriver à une saine appréciation soit du développement artistique jusqu'en 1800, soit du rôle de l'art au dix-neuvième siècle, si nous ne faisions place nette des idées fausses et justice de certaine mentalité historique déformante. Je m'efforcerai du moins, chaque fois que j'aurai démoli, de reconstruire immédiatement, afin que la démonstration des erreurs rencontrées contribue aussitôt à mettre en lumière la vraie réalité des choses.

Une *Histoire générale de l'art* nous renseigne aujourd'hui sur n'importe quelle technique de l'ordre plastique, depuis l'architecture jusqu'à la poterie d'étain; on y trouve représentés des couvercles de chopes et des dossiers de fauteuils, à côté du *Jugement dernier* de Michel-Ange ou d'un portrait de Rembrandt par lui-même. Mais on y chercherait en vain une mention quelconque de deux arts qui, apparemment, ne méritent pas ce nom dans l'opinion des auteurs compétents; or ce sont ceux auxquels Kant assigne « le rang le plus élevé » parmi tous les arts, ceux dont Lessing remarque avec infiniment de pénétration qu'ils semblent destinés par la nature « moins à s'associer qu'à former un seul et même art » [1]) — ce sont la POÉSIE et la MUSIQUE. Cette limitation du concept par nos historiens de l'art est proprement exaspérante; elle attente à l'œuvre de vie entreprise par les Lessing, les Herder, les Schiller, les Goethe, qui précisément s'évertuèrent à établir l'unité organique de tout humanisme créateur et la primauté du poète entre tous ses confrères. Du *Laocoon* jusqu'à l'*Education esthétique* [2]) et jusqu'aux intuitions sur le rôle de l'art conçu « comme le plus digne interprète de la nature » [3]), on discerne, tel un fil rouge, à travers la pensée entière des classiques allemands,

[1]) *Zum Laokoon*, IX.

[2]) Schiller : *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen.*

[3]) Goethe : *Maximen und Reflexionen*, 3e partie.

ce propos persistant de chercher L'ESSENCE DE L'ART dans une aptitude humaine spéciale, clairement déterminée et limitée, et d'instituer du même coup LA DIGNITÉ DE L'ART en tant que mode suprême, et sacré entre tous, de transfigurer la vie et la pensée des hommes. Mais cette conception ne fait pas l'affaire de nos savants, ils y préfèrent celle de Lucien [1] : l'art est pour eux une technique, un métier; et comme le travail manuel ne signifie rien dans la poésie et dans la musique, ils ne rangent ni l'une ni l'autre sous la rubrique « art », mais ils réservent cette étiquette à l'art plastique, l'appliquant il est vrai, par compensation, à n'importe quelle sorte d'activité plastique, à toute *manuum factura*, double contresens qui, d'un côté, restreint absurdement la notion de l'art et qui, de l'autre, l'élargit non moins absurdement jusqu'à confondre art et technique ! C'est perdre ce qui en constitue le contenu essentiel : l'idée d'une force créatrice [2]. Soumettons à un examen critique d'abord l'extension abusive du concept, ensuite son insane limitation.

Kant a donné de l'art la définition la plus brève en même temps que la plus adéquate : « bel art, art du génie », dit-il [3]. Une histoire de l'art serait donc une histoire du génie créateur, et tout ce qui a trait aux progrès de la technique, à l'influence des techniciens, aux fluctuations du goût, etc., ne s'y insérerait qu'accessoirement, en manière d'explication complémentaire. Prétendre au contraire faire de la technique l'essentiel est une prétention ridicule, et que l'on ne saurait justifier en alléguant que les plus grands maîtres furent en même temps les plus grands inventeurs de procédés techniques, car il s'agit de savoir POURQUOI ils inventèrent ces procédés, et la réponse ne peut faire doute : parce

[1]) Voir ch. IV au sous-titre : « Lucien ». Cf. la lettre de Schiller à Meyer du 5 février 1795.

[2]) Voir ch. II, au sous-titre : « Technique juridique », les considérations sur la technique par opposition à l'art et à la science.

[3]) *Kritik der Urteilskraft* § 46.

que l'originalité est la première qualité du génie créateur et que, dès lors, celui-ci se voit obligé de créer de nouveaux outils et de nouveaux moyens d'expression pour les choses nouvelles qu'il se sent pressé d'exprimer, pour la configuration d'art particulière qui seule satisfera sa particulière personnalité.

Dieu me garde de m'aventurer sur le terrain rocailleux de l'esthétique, où poussent plus d'épines que de fleurs ! Mais l'art seul est en cause, et non pas l'esthétique [1]), quand j'insiste sur une vérité connue déjà des Grecs, et sans cesse affirmée par nos classiques : savoir, que la poésie constitue la racine de n'importe quel art. Or, du point de vue adopté par nos historiens actuels de l'art, l'art devient un concept à ce point vaste et indéfini qu'il embrasse tout ensemble mon pot à bière et l'Iliade, et que le premier ouvrier venu qui manie un burin a qualité d'« artiste » au même titre qu'un Léonard de Vinci. Nous voilà loin de la définition de Kant, loin de son « art du génie » ! Mais le rôle de cet art créateur, que j'ai marqué dans l'introduction au premier chapitre du présent ouvrage en m'appuyant sur une citation de Schiller, et que j'ai illustré dans le cours du même chapitre par l'exemple des Grecs [2]), est un fait trop important de l'histoire culturelle pour que nous renoncions ainsi à en faire état. Dans la triade : Conception du monde, Religion, Art — tels sont, on le sait, les éléments qui composent à eux trois ce que j'appelle Culture — c'est de l'art que nous pourrions le moins nous passer. Car notre conception du monde est de sorte transcendante, notre religion de sorte idéale, et l'une et l'autre restent dès lors insuffisamment exprimées et traduites, invisibles à la plupart des yeux, peu convaincantes pour la plupart des cœurs, tant que n'inter-

[1]) « Par une théorie de l'art, quelle qu'elle soit, on se ferme l'accès de la vraie jouissance : car on n'a pas inventé de forme plus pernicieuse du NÉANT », dit Goethe.

[2]) Voir le début du ch. I.

ient pas comme médiateur, par sa puissance de configuration librement créatrice, « l'art du génie ». Aussi l'Église hrétienne — comme jadis la mythique grecque — a-t-elle oujours appelé l'art à son aide; aussi Kant ne voit-il pour homme qu'un moyen d'opposer avec succès à la contrainte nécanique la liberté dont il est intérieurement conscient, et e moyen, c'est « un art divin ». Par l'intuition de la contrainte nécanique, nous aboutissons dans notre conception du nonde (en tant que pure philosophie) à une négation; notre rt, par contre, procède de l'expérience intime de la liberté t il est conséquemment, dans son essence même, affirmation.

Cette grande et claire notion de l'art, il nous la faut préserver comme une chose sainte entre toutes et comme une part entre toutes vivante de notre vie; et si quelqu'un parle l'« art » tout court — non pas de métier artistique, de technique artistique, de menuiserie d'art, etc. — il ne doit entendre par ce mot sacré que ceci uniquement : l'art du génie.

Lui seul — l'art véritable — constitue le domaine où se rencontrent ces deux mondes que nous avons appris à distinguer [1]) — le mécanique et le non mécanique — de façon qu'un troisième monde, un monde nouveau, résulte de leur rencontre. L'art EST ce troisième monde. Ici se manifeste directement dans le monde du phénomène la liberté, qui sans cela demeure à l'état d'idée, d'expérience intime éternellement invisible. La loi qui gouverne ici n'est pas celle du mécanisme; elle est au contraire, sous tous les rapports, l'analogue de cette « autonomie » qui, en se révélant à Kant dans le domaine moral, l'avait si fort émerveillé [2]). Et ce que l'instinct religieux pressent seulement, ce qu'il évoque en toutes sortes de rêves mythologiques [3]), cela apparaît dans

[1]) Voir dans la section : « Conception du monde » la fin de la rubrique : « Science et religion ».

[2]) Même section, à la fin de la rubrique : « La Religion ».

[3]) Voir ch. v les remarques sur le rôle de l'imagination dans la religion, p. 532 sq.

l'art, pour ainsi dire, « au plein jour de la vie »; car dès lo
que l'art transforme par libre nécessité intérieure (génialit
la nécessité mécanique donnée qui exclut toute liberté (
monde du phénomène), il découvre entre les deux mond
une connexion que n'aurait jamais attestée un examen pur
ment scientifique de la nature. Et maintenant l'artis
devient l'allié du naturaliste : car il se trouve qu'en config
rant librement il « interprète » du même coup la nature,
pénètre dans son cœur plus profondément que n'atteir
l'observateur qui la mesure et la pèse. Et l'artiste collabo
aussi avec le philosophe : c'est par là seulement que le squ
lette logique se revêt d'un corps en pleine efflorescence d
vie, c'est par là qu'il apprend quel est proprement son rô
dans le monde. Je n'en citerai comme preuve que Schille
et Goethe, qui tous deux parviennent à la plénitude de leu
puissance et de leur signification pour le germanisme dan
une étroite communion avec Kant, mais qui aussi, et pa
là même, nous font apprécier de bien autre manière qu
Schelling et consorts l'incommensurable portée du penseu
de Koenigsberg [1]).

[1]) Comme Goethe a été sans nul doute influencé quelquefois pa
Schelling et qu'on en a tiré maintes conclusions parfaitement fausses
je ne crois pas inutile de marquer qu'il a toujours placé Kant bien hau
au-dessus de tous ses successeurs. Au moment que Fichte et Schelling
atteignaient l'apogée de leur gloire et que Hegel commençait d'écrire
Goethe notait : « Spéculer sur le surhumain, au mépris de tous les aver
tissements de Kant, c'est se donner du mal bien en vain ». Quand
Schelling avait depuis longtemps terminé son œuvre — en 1817 —
Goethe dit à Victor Cousin qu'il venait de se remettre à lire Kant et
jouissait de la clarté incomparable de cette pensée; il ajouta : « Le sys-
tème de Kant n'est pas détruit ». Six ans plus tard, causant avec le
chancelier von Müller, il déplorait que, par des expressions à double
sens, Schelling eût fait reculer d'un demi-siècle la théologie rationnelle.
Assurément la personnalité de Schelling, ainsi que certaines qualités de
son style et certaines directions de sa pensée, ont souvent charmé
Goethe : mais un esprit aussi clair ne pouvait tomber dans l'erreur de
considérer un Kant et un Schelling comme des grandeurs commensu-
rables. (Pour les citations ci-dessus voir les *Gespräche* édités par Bieder-
mann I, 207; III, 290 et IV, 227).

Art et Religion

Si nous passons au rapport entre l'art et la religion, nous le constatons si divers à la fois et si intime qu'il échappe presque à l'analyse. Voici, dans l'ordre d'idées qui pour l'instant nous occupe, les remarques que je crois opportunes. La religion, chez tous les Indo-Germains (j'y ai mainte fois insisté), est toujours créatrice au sens artistique de ce mot, et atteste ainsi son affinité avec l'art. Notre religion ne fut jamais de l'histoire, jamais une explication en forme de chronique; elle fut une expérience intime, personnelle, et une interprétation de cette expérience; une interprétation aussi de la nature ambiante (objet pareillement de notre expérience) que nous configurions librement sur un plan nouveau. D'autre part, notre art entier a procédé de mythes religieux. Mais comme nous ne sommes plus aujourd'hui capables de suivre l'instinct naïf de la configuration mythique créatrice, notre mythe sera forcément une œuvre de réflexion — de la réflexion, il est vrai, la plus haute et la plus profonde. Sa substance lui est donnée. La source vive de toute religion, ce ne saurait être en effet, désormais, un pressentiment confus ni une interprétation de la nature, c'est l'expérience positive de personnalités humaines déterminées [1]); avec le Bouddha et avec le Christ la religion est devenue réaliste (fait capital qu'omettent régulièrement d'apercevoir ou de signaler les philosophes de la religion, et qui n'a point encore pénétré dans la conscience publique). Pourtant, ce que ces hommes ont expérimenté et ce que par eux nous avons expérimenté, n'est pas une « réalité » de l'ordre mécanique, mais une réalité bien plus réelle encore, une réalité vécue au plus intime de l'être. Or ce caractère de leur expérience ne nous est devenu tout à fait clair qu'à la lumière de la nouvelle conception du monde qui nous est propre; maintenant seulement — maintenant que le mécanisme sans lacune et sans discontinuité de tous les phénomènes

[1]) Voir tout le ch. III, et notamment au sous-titre : « Le Bouddha et le Christ ».

s'est imposé à nous avec une évidence irréfutable — nous pouvons aspirer à une religion d'où aient disparu les dernières traces du matérialisme. Or l'art ne nous en devient que plus indispensable. Car ce que signifie une figure comme celle de Jésus-Christ, ce qu'elle révèle, cela ne se laisse pas traduire par des mots, cela appartient à un monde intérieur, affranchi du temps et de l'espace, non susceptible d'expression complète ou même simplement adéquate par aucun enchaînement de pensées purement logiques. Il s'agit en Jésus-Christ de cette nature « qui est soumise à une volonté » (ainsi que parlait Kant [1]) et non pas de cette autre nature qui se soumet la volonté; il s'agit de cette nature justement où l'artiste est chez lui et d'où lui seul sait jeter un pont dans le monde du phénomène. L'art du génie contraint le visible de servir l'invisible [2]). Mais en Jésus-Christ c'est le phénomène corporel (auquel se rattache aussi toute la vie terrestre) qui est le visible et qui, à ce titre, ne constitue en quelque sorte qu'un aperçu allégorique de l'être invisible; pourtant cette allégorie est inévitable, car ce qui a produit l'impression sans pareille, ce qui a transformé intérieurement du tout au tout des hommes nombreux, est-ce un dogme ? est-ce un système ? est-ce, grands dieux, l'idée de voir un Logos hypostasié en chair et en os ? Non : c'est la personnalité même, la personnalité objet d'expérience; avec la mort, cette personnalité — donc le seul facteur efficace — a disparu; ce qui reste n'est que fragment et schéma.

[1]) J'ai considéré dans la section précédente (au sous-titre : « Science et Religion ») le sens de ce propos emprunté à la *Critique de la Raison pratique*.

[2]) Loin qu'il faille voir dans ces mots une théorie esthétique, ils formulent simplement l'expérience d'artistes créateurs. Fromentin ne dit-il pas, dans ses *Maîtres d'autrefois* : « L'art de peindre est l'art d'exprimer l'invisible par le visible » (p. 2) ? Et Rodin, dans ses *Entretiens sur l'Art* : « La vérité du dedans traduite par celle du dehors » (p. 51) ? Tout en se défendant passionnément de violenter la nature, le grand sculpteur dit encore : « J'accentue les lignes qui expriment le mieux l'état spirituel que j'interprète » (p. 31).

Pour que l'exemple demeure et qu'il conserve sa vertu miraculeuse [1]), pour que la religion chrétienne ne perde point son caractère d'expérience positive et réelle, il faut que toujours à nouveau, dégagée du tissu des dogmes, renaisse la figure de Jésus-Christ, sans quoi la personnalité — dont l'action extraordinaire fut la source unique de cette religion — se volatilise en vaines abstractions ou se pétrifie en formules hiératiques. Dès que l'œil ne l'aperçoit plus, dès que l'oreille ne l'entend plus, elle va s'évanouissant, cependant qu'à la religion vivante et (je le répète) RÉALISTE se substitue soit une stupide idolâtrie, soit un échafaudage de subtilités aristotéliciennes érigé dans le vide de la ratiocination. Nous avons trouvé de ce dernier cas un exemple dans le credo du Dante, à quoi fait défaut la seule base sûre de toute religion sincère selon la conscience germanique — je veux dire : l'expérience; aussi, par une conséquence logique, le Christ n'y est-il même pas nommé [2]). Entre toutes les forces dont dispose l'homme, il n'y en a réellement qu'UNE qui puisse préserver la religion du double danger d'idolâtrie et de déisme philosophique [3]) : c'est l'art. Car seul l'art est capable de nous restituer la figure originelle, l'originelle expérience. Nous avons vu en Léonard de Vinci (l'esprit peut-être le plus créateur qui ait jamais vécu) un exemple de la manière dont

[1]) Voir ch. III, au sous-titre : « Le Bouddha et le Christ ».

[2]) Voir ch. VII sous la rubrique : « Le Dante » et dans le présent chapitre, section précédente, au sous-titre : « Les Mystiques » (vers la fin).

[3]) Pour se faire une idée concrète de ces deux tendances, on peut les imaginer sous les espèces du jésuitisme et du piétisme, lequel est le corrélatif du déisme. Chacun en effet trouve son complément dans une antithèse apparente, en laquelle il se transforme aisément. Le corrélatif du jésuitisme est le matérialisme; ainsi que le remarque avec raison Paul de Lagarde, « l'eau, dans ces vases communicants, s'élève toujours à un niveau pareil » (*Deutsche Schriften*, éd. 1891, p. 49); toute science naturelle, entre les mains des Jésuites, devient d'un matérialisme aussi rigoureusement dogmatique que celle d'un Holbach ou d'un La Mettrie. Le corrélatif du déisme abstrait est le piétisme, avec sa foi qui s'attache à la lettre.

l'art du génie réussit à éviter l'un et l'autre écueil : j'ai noté déjà sa haine de tout dogme, son mépris de toute idolâtrie, et, d'autre part, la puissance avec laquelle il évoque le contenu véritable du christianisme, savoir la figure du Christ lui-même [1]); ces signes annoncent l'aurore d'un jour nouveau; on en observerait d'analogues en tout artiste génial, de Léonard à Beethoven.

Il faut ici préciser ma pensée pour dissiper toute équivoque touchant le rapport entre l'art et la religion.

Seule, ai-je dit [2]), une interprétation mécanique du monde se peut concilier avec une religion idéale; et je me suis efforcé de démontrer cette thèse dans la section précédente. Or, qu'est-ce donc qui caractérise une religion idéale ? Son absolue actualité. Ce caractère nous est apparu nettement chez les mystiques : ils s'affranchissent du temps comme on se débarrasse d'un vêtement; loin qu'ils s'attardent au rêve de la création (dans laquelle les religions matérialistes trouvent une garantie de la puissance de Dieu) ou au rêve d'une récompense et d'un châtiment futurs, « ce temps leur est comme l'éternité » [3]). De cette intuition de leur sensibilité la conception scientifique du monde, telle que nous l'a value le travail intellectuel des derniers siècles, fournit une expression claire et intelligible. Dès ses débuts, la philosophie germanique « a tourné, comme dit Kant, sur deux pivots » : l'idéalité de l'espace et du temps — la réalité du concept que nous désignons par le mot liberté [4]). Eh bien, telle est également, si je puis ainsi parler, la formule de l'art. Car dans

---

[1]) Voir ch. I, au sous-titre : « Métaphysique ».

[2]) Voir, dans la section : « Découverte », la rubrique : « Idéalisme ».

[3]) Voir les vers de Böhme cités dans la section précédente, sous la rubrique : « Les Mystiques ».

[4]) Cf. *Fortschritte der Metaphysik*, appendice. On le voit : la réalité empruntée au témoignage des sens est interprétée comme une idée; l'idée donnée par une expérience intime, comme une réalité. C'est le même renversement de notions que dans la découverte de Copernic : ce qu'on supposait immobile est fixe, ce qu'on supposait fixe se meut.

les créations artistiques la liberté du vouloir s'avère comme une réalité, et le temps — au regard du monde intérieur, non mécanique — comme une pure et insaisissable idée. L'art est un éternel présent. Il l'est sous deux rapports. D'abord il enchaîne le temps : ce qu'Homère configure est aussi jeune aujourd'hui qu'il y a trois mille ans; devant le tombeau de Laurent de Médicis, qui ne se sent en la présence immédiate de Michel-Ange? L'art du génie ne vieillit pas. Mais, de plus, cela seul est réellement présent qui est absolument sans durée. Le temps est divisible, divisible à l'infini; un éclair n'est que relativement plus court que la vie d'un centenaire, et celle-ci n'est que relativement plus longue que celui-là; tandis que le présent, conçu comme absence de durée, est à la fois plus bref qu'un temps infinitésimal et plus long que toute l'éternité. Or cela s'applique à l'art : ses œuvres impressionnent avec une absolue instantanéité et n'en éveillent pas moins absolument le sentiment de l'impérissable. Goethe établit quelque part une distinction entre le rêve ou l'ombre et l'art véritable, qu'il appelle : « une révélation vivement instantanée de l'inscrutable. » Il dit : *Offenbarung* là où nous sommes obligés de traduire : « révélation », et ce mot allemand, encore qu'il ait prêté aux mêmes abus que son synonyme francais, revêt à la lumière de notre conception germanique du monde un sens tout à fait concret, nullement emphatique. *Offenbarung* signifie l'acte d'ouvrir une porte — cette porte qui nous sépare (en tant que phénomènes mécaniques) du monde extratemporel de la liberté. L'artiste est le portier. Par telle de ses œuvres — disons : la *Nuit* de Michel-Ange — il ouvre la porte toute grande : de la région soumise au temps nous passons dans celle où règne, toute durée abolie, l'éternel présent. Aussi Michel-Ange s'écrie-t-il lui-même triomphalement : *dall' arte è vinta la natura !* La nature vaincue par l'art, c'est le visible obligé de figurer l'invisible, c'est la nécessité enrôlée au service de la liberté : et voici que maintenant la pierre offre une vive révélation de l'inscrutable.

On conçoit sans peine quel puissant secours une religion fondée sur l'expérience directe doit à l'aptitude artistique ainsi entendue. Cette expérience une fois acquise, l'art peut la raviver toujours à nouveau ; dans la personnalité il peut révéler ce qui dépasse toute mesure personnelle ; dans l'apparition fugitive, ce qui demeure impérissablement. Un Léonard nous restitue la figure, un Bach la voix de Jésus-Christ, désormais présent éternellement. Quel que soit d'ailleurs l'objet de ses représentations, il appartient à l'art de susciter le sentiment de cette « religion » qui avait atteint dans l'Unique sa forme de vie inimitable et convaincante : et une profonde émotion s'empare de nous alors que, contemplant un portrait de Dürer par lui-même, ou fixant nos yeux sur les yeux de Rembrandt, nous découvrons ce même monde où Jésus-Christ « vécut et se mut et trouva son élément » et dont nos paroles ni nos pensées ne sauraient franchir le seuil. Tout art élevé a quelque chose de cette inspiration, car c'est elle qui l'élève. Il n'est pas besoin de l'évocation du visage de l'homme pour que s'ouvre la porte de la « révélation instantanée » ; celle-ci peut naître de tout ce que perçoit l'œil humain ou que conçoit la pensée humaine et qui a été configuré à nouveau suivant la loi de la liberté intérieure, hors de la contrainte mécanique. Car toute œuvre d'art nous place en face de l'artiste créateur et, par là, nous atteste le règne de ce même monde à la fois transcendant et réel dont le Christ parle quand il dit que le royaume de Dieu gît en cette vie comme un trésor enseveli dans un champ. Que le lecteur considère une des nombreuses images de Jésus laissées par Rembrandt — celle par exemple du Christ guérissant les malades dans l'eau-forte dite à tort *La Pièce aux cent florins* — et qu'il place à côté son *Paysage aux trois arbres :* il me comprendra, je crois, et il m'accordera que si l'art, assurément, n'EST pas la religion — une religion idéale supposant un événement qui se soit passé en fait au plus intime du cœur, cette conversion et cette nouvelle naissance tout individuelles dont Jésus nous entretient — l'art du

moins nous transporte dans l'atmosphère de la religion, l'art nous propose une explication de la nature entière, l'art remue si profondément et si directement notre être le plus intime par ses révélations, que beaucoup d'hommes lui doivent, et ne doivent qu'à lui, de savoir ce qu'est la religion. Il apparaît avec évidence que l'inverse est également vrai, à telles enseignes que Goethe (qui ne saurait être accusé d'un excès de piété au sens ecclésiastique du mot) déclare nettement : il n'y a que les hommes religieux qui possèdent la force créatrice [1]).

Il suffit pour déterminer ce que nous entendrons et vénérerons sous ce vocable : l'« Art » ; nous nous garderons d'affaiblir l'idée qu'il exprime en lui donnant inconsidérément une extension abusive. J'ai cru devoir compléter la définition théorique de l'art par l'indication du rôle qui appartient à l'art du génie dans son rapport général avec les autres éléments de la culture dont il est lui-même un si essentiel facteur ; il m'a paru que le sens du concept s'imposerait plus vivement à l'esprit sous cette forme plus concrète. Confiant dans l'utilité d'une polémique qui nous a déjà fait faire quelque progrès, je viens maintenant à mon second point, savoir : l'absurde limitation de ce concept d'« Art ».

Le poè musici

Dans nos modernes Histoires de l'Art il n'est question ni de poésie ni de musique ; la première ressortit à la littérature ; la seconde est une chose à part, ni chair ni poisson, dont la technique est trop abstruse et difficile pour susciter l'intérêt et la compréhension en dehors d'un cercle étroit de spécialistes, mais dont l'action est si directement physique et si générale qu'elle l'expose au dédain des savants comme art de la *misera plebs* et des superficiels *dilettanti*. On n'a pourtant qu'à passer en revue les principales manifestations de notre vie en ce domaine pour constater aussitôt que non seulement, par elle-même, la poésie occupe, comme l'affirme

[1]) Cf. l'entretien avec Riemer du 26 mars 1814.

Kant, « le rang le plus élevé » parmi les arts, mais qu'elle est aussi la source directe de presque toute création artistique, et qu'elle inspire même les œuvres qui paraissent moins immédiatement dans sa dépendance. En outre, dans quelque direction que porte notre enquête historique, ou critique, nous pouvons nous convaincre avec Lessing que la poésie et la musique ne sont pas réellement deux arts, mais bien « un seul et même art ». C'est le poète-musicien qui, de fait, nous éveille à la conscience de ce que représente ce mot : l'art; c'est lui qui nous ouvre les yeux et les oreilles; en lui, plus qu'en aucun autre configurateur, règne cette impérieuse LIBERTÉ qui soumet la nature à son vouloir, et parce qu'il est le plus libre de tous les artistes, il est incontestablement le premier. On anéantirait toutes les œuvres des arts plastiques que la poésie — le génie du poète-musicien — subsisterait intacte : son royaume n'en serait pas réduit : un peu plus pauvre de formes, ici et là, simplement. Au fond, nous nous exprimons fort improprement quand nous disons que la poésie est « le premier » des arts; à parler net, elle est le seul. La poésie les embrasse tous, dispense à chacun la vie, en sorte qu'il leur faut, quand ils s'émancipent d'elle, se faire à leur tour, et chacun à sa manière, poètes. L'art plastique des Grecs, comment en concevoir même la possibilité sans leur art poétique ? N'est-ce point Homère qui a conduit le ciseau de Phidias ? N'a-t-il pas été nécessaire que le poète hellénique créât les types avant que le sculpteur hellénique les pût recréer ? Et croit-on que l'architecte grec eût érigé des temples d'une perfection inimitable si le poète ne lui eût évoqué des figures de dieux si glorieuses et si séduisantes qu'il se sentit obligé de consacrer à sa tâche toutes les fibres de son être afin de ne point rester trop éloigné de ce que son imagination, et celle de tous ses contemporains, avaient appris à concevoir comme divin et digne des dieux ? Il n'en est pas autrement chez nous. Notre art plastique a procédé pour une part de la poésie hellénique, pour une bien plus grande part encore de la poésie religieuse

chrétienne. Avant que le sculpteur les puisse représenter, il faut que les figures peuplent l'imagination; il faut que l'on croie au Dieu avant de lui bâtir des maisons. La religion nous apparaît ici dans le rôle que lui reconnaissait Goethe : comme source de toute productivité. Mais s'agissant d'une religion historique, il faut qu'elle acquière une forme poétique avant que nous la puissions modeler en images et que ces images soient susceptibles de se fixer : l'Evangile, la légende, le poème précède donc, et constitue le commentaire indispensable de toute *Cène*, de tout *Crucifiement*, de tout *Inferno*. Alors intervient l'artiste germanique, combien plus pénétrant que ses devanciers dès qu'il est assez maître de la technique pour se conformer à sa véritable et distinctive originalité. Par son élan vers la nature il s'apparente à l'Hindou. Elle le sollicite en deux directions, ainsi que le marque si éloquemment l'effort, par exemple, d'un Albert Dürer : AU DEHORS — et c'est cette observation minutieusement exacte du moindre brin d'herbe, du moindre insecte, qu'il reproduit on sait avec quel amour et quelle conscience; AU DEDANS — et c'est l'introspection poussée jusqu'en les profondeurs inscrutables de l'être, témoin ses portraits de modèles humains et ses allégories pleines d'un sens mystérieux. Admirons ici à l'œuvre la « religion » la plus authentique et, pour cette raison même (je l'ai montré), l'art aussi le plus authentique. Mais, de plus, dans cette orientation diverse et pourtant une de l'esprit, reconnaissons ces tendances que nous avons constatées chez les mystiques (nature), chez les humanistes (dignité de l'homme) et chez les philosophes naturalistes interrogeant le grand livre du monde (inaccessibilité du phénomène). Chacun, en effet, apporte sa pierre à l'édifice du monde nouveau, et comme c'est l'harmonieux génie d'une race humaine déterminée qui préside à la construction, chaque pierre vient occuper la place qu'il lui assigne dans l'ensemble. Ainsi l'art plastique des Germains s'est infiniment plus émancipé de la poésie (je veux dire : de l'art poétique verbal) que celui des Grecs; bien loin

de le vouloir nier, je crois même qu'on pourrait signaler un mouvement toujours plus accentué dans ce sens, depuis le XIIIme siècle jusqu'à notre époque. Mais on ne saurait pour cela méconnaître qu'il est impossible de comprendre notre plastique si l'on ne tient compte du développement culturel général, et l'on doit convenir que la libre et toute-puissante poésie ne cessa jamais de donner le ton et de frayer les voies à ses sœurs, qui lui demeuraient attachées par tant de liens. Il fallut qu'un François d'Assise pressât la nature contre son cœur fervent, il fallut qu'un Gottfried de Strasbourg la décrivît avec enthousiasme, avant que nos yeux s'ouvrissent et que nous entreprissions de la peindre; dans toutes les régions de l'Europe — de Florence à Londres — nos poètes avaient accompli déjà une œuvre puissante, alors que nos peintres commençaient à peine d'évoquer le visage humain dans sa dignité et de construire des figures où la personnalité se substituât au type. Il était nécessaire qu'un Shakespeare eût vécu avant que pût s'exercer dans sa plénitude l'action d'un Rembrandt. Dans l'allégorie, le rapport des arts plastiques à la poésie est si évident qu'il ne saurait échapper à personne. Le sculpteur ou le peintre est ici son propre poète. J'ai cité ces vers de Michel-Ange dans lesquels il assimile à la page blanche la pierre où ne sera inscrit que cela qu'il VEUT [1]). Soit donc qu'il manie le ciseau (ou le pinceau), soit qu'il tienne la plume, il fait toujours, il fait également œuvre de poète :

the kindled marble's bust may wear
More poesy upon its speaking brow
Than aught less than the Homeric page may bear!

(Byron : *Prophecy of Dante.*)

La *Séparation de la Lumière et des Ténèbres*, à la Sixtine, constitue au plus haut degré une « invention » et certes !

[1]) Voir au début de l'Introd. gén.

n'appartient qu'à Michel-Ange : mais nous ne la comprendrions pas si elle ne se référait à un mythe connu de tous. Et les figures de l'*Aurore* et du *Crépuscule* au tombeau de Laurent de Médicis, avec, les dominant, l'image de Laurent lui-même dans l'attitude du *Pensieroso*, que sont-elles sinon des poèmes ? Et si ce ne sont pas simplement deux figures nues et une habillée, qu'y a donc ajouté l'artiste ? Quelque chose qui participe à la fois de la nature du poème musical, par le pouvoir de toucher directement notre sensibilité, et de la nature du poème verbal, par le pouvoir de susciter des pensées. Voilà en vérité une tentative héroïque de la plastique pour se faire poésie sans emprunter d'autres éléments que ceux du monde phénoménal, sans s'appuyer sur aucune fable où se soit jouée l'imagination des poètes, et dès lors, forcément, par voie tout allégorique. De quelque côté, au demeurant, qu'on aborde la formidable création de Michel-Ange, on ne la comprend, on ne l'apprécie à sa valeur, que si on la conçoit comme une activité poétique (il en est de même pour un Rembrandt, pour un Beethoven). Et une vue très simple nous préservera de nous égarer dans les controverses esthétiques dont cette œuvre a fait l'objet, ou dans les débats sans cesse renaissants sur le mode d'expression des différents arts : étant donné que le langage peut seul transmettre des concepts clairement définis, il s'ensuit que la poésie plastique manque du degré de précision qui la rendrait proprement intelligible et qu'elle y doit suppléer par une sorte d'action « musicale »; mais étant donné, d'autre part, que cette poésie plastique ne dispose pas du son, il faut qu'elle y supplée en comportant néanmoins une interprétation relativement intelligible et qu'elle vise à un effet « poétique ». Je prononce cet unique mot : le « Crépuscule »; mais de cet unique mot découle, grâce à la puissance magique de la langue, tout un programme poétique. Aussi voyons-nous la plastique, si loin qu'elle pousse son indépendance, continuer de tendre les deux mains au poète-musicien : quand elle ne lui emprunte pas la substance de sa création,

il faut qu'au moins elle reçoive de lui l'âme sans laquelle cette création ne vivrait pas.

Pas n'est besoin, je crois, d'insister pour que chacun comprenne qu'il y a autant de bon sens à écrire une histoire de l'art dont on exclut la poésie qu'à représenter Hamlet sans Hamlet. Et pourtant, je le montrerai tout à l'heure, c'est sur cette conception que d'éminents savants fondent leurs thèses les plus hardies en matière de philosophie de l'histoire. Quand Rosenkranz et Güldenstern ne paraissent pas sur la scène, il semble à nos esthéticiens que la scène reste vide et que rien ne s'y passe plus d'intéressant. Mais je viens de parler du « poète-musicien » : puisque Polymnie, sœur jumelle du poète, est frappée comme lui d'anathème et n'est pas plus que lui admise à la cour, je dois encore dire un mot de son art avant de m'attaquer aux théories chimériques de nos esthéticiens.

Il est aujourd'hui notoire qu'anciennement, chez tous les membres du groupe indo-européen, toute poésie était en même temps musique : les témoignages de ce fait abondent quant aux Hindous, aux Hellènes, aux Germains; on les trouvera dans n'importe quel ouvrage historique moderne. Pour revenir à une saine notion du rôle qu'est apte à remplir la musique comme facteur essentiel de la culture, nous ne saurions trop accorder d'attention aux savants travaux de Fortlage, de Westphal, de Helmholtz, d'Ambros, de Gevaert — j'en passe et des meilleurs — sur la musique chez les Grecs : nous apprenons par eux, d'abord, que cet art était honoré des Hellènes au même degré que l'art poétique et l'art plastique; ensuite, qu'à l'époque la plus brillante de leur culture musique et poésie s'unissaient si étroitement, et par tant de liens, « que l'histoire de la musique grecque empiète nécessairement sur le domaine de la poésie grecque, et inversement » [1]). Ce que nous admirons aujourd'hui sous le nom de poésie grecque n'est, si je peux dire, qu'un torse

[1]) Ambros : *Geschichte der Musik*, 2e éd. I, 219.

de statue mutilée : car seule la musique qui y appartenait organiquement avait le pouvoir « d'évoquer à la pleine lumière du jour hellénique l'ode de Pindare, la scène de Sophocle ». D'où il suit que d'après notre conception actuelle, qui a institué la division tripartite en littérature, musique et art, qui a banni de la littérature « tout ce qui se chante » et qui l'a banni plus rigoureusement encore de l'art, la poésie grecque en sa totalité ressortirait à l'histoire de la musique, non pas à la littérature, ni à l'art! Voilà qui donne à réfléchir. Dans l'intervalle, la musique a pris l'essor que l'on sait (j'y reviendrai dans un autre ordre d'idées) ; loin qu'elle y ait perdu en dignité ou en indépendance, elle a prodigieusement accru sa puissance expressive et, de la sorte, son pouvoir de configuration artistique. Dire qu'elle s'est « développée » — comme l'entendent nos historiens de la musique, qui reconstruisent si volontiers, chacun à sa manière, ce « développement » — ce n'est pas dire assez : elle a passé, et c'est là l'essentiel, des mains de l'Hellène dans celles du Germain. Le Germain, on peut l'affirmer de toutes les variétés de ce groupe ethnique, est le plus musical des hommes ; la musique est son art propre et spécifique, celui où il s'atteste un maître incomparable entre tous les habitants de la planète. Du fond des âges s'évoque le spectacle de ces Germains qui, même à cheval, ne se veulent dessaisir de leur harpe, et nous avons vu leurs rois les plus vaillants ou les plus distingués présider en personne à l'enseignement du chant [1]) ; les anciens Goths ne surent inventer, pour désigner la « lecture », d'autre mot que celui qui signifiait « chant » : attendu, dit Lamprecht; « qu'ils ne connaissaient aucun mode de communication verbale qui ne fût une manière de chant » [2]). Et ainsi — dès qu'au XIII^e^ siècle s'éveille en lui le besoin de son indépendance et qu'il commence de secouer le joug de Rome, si meurtrier pour son génie — le

[1]) Ch. IV, à la fin de la rubrique : « Les Germains ».
[2]) *Deutsche Geschichte*, 2^e^ éd. I, 174.

Germain s'applique AUSSITOT à fixer l'harmonie et à instituer la polyphonie qui répondent à son instinct. Ce développement prend son point de départ au cœur du germanisme, dans les Pays-Bas (patrie de Beethoven), et c'est là, ainsi que dans les autres pays du Nord, que durant trois siècles au moins la musique possédera son foyer créateur et son asile sûr [1]). Les Italiens n'entreront en scène que plus tard et comme élèves des musiciens transalpins; Palestrina lui-même se rattachera directement au mouvement musical du Nord [2]). L'œuvre entreprise d'une telle énergie se poursuit

[1]) Mettre l'accent exclusivement sur les Pays-Bas, comme on l'a fait longtemps, c'était commettre une erreur historique. Français, Allemands, Anglais ont collaboré en grand nombre, et magnifiquement, à la création de notre musique (voir par ex. Ambros : *op. cit.* III, 36, ainsi que la section suivante et tout le second livre). Un détail intéressant à noter, c'est que le père de Milton était musicien. Me bornant ici aux indications les plus sommaires, je renvoie pour le fond à Riemann : *Geschichte der Musiktheorie* et *Illustrationen zur Musikgeschichte*. Consulter aussi, sur des points particuliers, les excellentes monographies françaises de Michel Brenet.

[2]) Dans la première édition du présent ouvrage, je remarquais ici, d'après Ambros, que Palestrina était réputé avoir eu pour maître le grand musicien franc-comtois Goudimel (un huguenot comme Jean Goujon, mais plus certainement que lui massacré à la Saint-Barthélemy). Il est acquis aujourd'hui que l'assimilation tentée par Baini entre Goudimel et un mythique Gaudio Mel, contrepointiste flamand qui aurait eu l'heur de « réconforter » Palestrina selon la mention qu'en fait le vieux musicographe Pitoni, ne repose absolument sur rien : Goudimel n'est jamais allé à Rome. Voir l'exposé concluant de cette question dans le *Palestrina* de Michel Brenet, p. 40 et suiv. En revanche, et c'est le point essentiel, où s'accorde de plus en plus à reconnaître l'influence septentrionale sur l'art palestrinien. Michel Brenet, dès le début de son ouvrage, insiste sur les conséquences du séjour des papes et antipapes en Provence : « Ce fut à Avignon que les chanteurs pontificaux firent connaissance avec l'art nouveau et tout septentrional des « déchanteurs » venus de France »; et ce sont des maîtres français, flamands, bourguignons, allemands qui enseignent à l'Italie des XIV^me^ et XV^me^ siècles les secrets de la composition musicale, de même qu'elle reçoit de la tradition plastique « franco-flamande et germano-flamande » (cf. Muntz : *Histoire de la Renaissance. Italie*, t. I p. 332 et suiv.) les procédés de la peinture à l'huile, de la gravure sur

sans nulle interruption. Josquin Deprés déjà — un contemporain de Raphaël — incarnait en son génie une forme ache-

bois, etc. « Après les invasions de Charles VIII, de Louis XII, ou des troupes impériales, le mouvement qui portait vers la péninsule les artistes du Nord n'avait fait que s'accentuer.... A l'instar de la chapelle pontificale, les maîtrises de toutes les cités, les chapelles de toutes les cours, se peuplaient de chanteurs transalpins.... » Ainsi le grand Josquin Deprés avait séjourné à Rome, à Modène, à Milan, où l'on peut suivre aussi la trace d'un autre authentique génie, Loyset Compère; les van Werbecke servaient les Sforza, Isaac les Médicis, etc. « Sur le sol étranger, au lieu de se laisser imprégner d'un esprit différent, Français et Flamands ne cessaient de répandre, par l'exemple et par l'enseignement, la semence abondante et féconde de leur art ». Aussi les trois recueils par lesquels Petrucci (le plus ancien imprimeur de musique italien) inaugure ses presses de Venise en 1501 se composent-ils exclusivement de chansons empruntées aux auteurs français, flamands et allemands; et c'est pareillement dans l'œuvre de huit musiciens du Nord qu'Antiquo, en 1516, choisit la matière du célèbre *Liber quindecim missarum* où figure (dans la partie rééditée par Henry Expert) l'admirable messe de Pierre de la Rue sur l'*Ave Maria*, au sujet de laquelle Michel Brenet écrit : « De semblables exemples de poésie et d'expression abondent parmi les œuvres de ces vieux artistes qu'on s'est plu longtemps à peindre comme uniquement absorbés dans le froid calcul des combinaisons techniques; et ce n'est pas seulement dans l'art d'associer les voix en contrepoints ingénieux, mais bien en même temps dans celui de traduire par des sons les affections de l'âme, que Palestrina a été leur disciple. » En héritant de cette grande tradition, Palestrina retourne notamment avec prédilection aux procédés qui la caractérisaient à la fin du XV^me^ siècle et qu'avaient mis en honneur, deux siècles plus tôt, les vieux motettistes septentrionaux. Un de ces procédés consistait à écrire une Messe entière sur un thème donné, un motif de solmisation par exemple (témoin la messe illustre sur l'hexacorde), ou une mélodie tirée de la liturgie et plus souvent encore de la chanson populaire (telles les messes innombrables sur l'« homme armé »); c'était là, d'ailleurs, bien autre chose encore qu'un procédé : dans l'emploi fréquent de thèmes profanes, issus de la conscience populaire et portant une empreinte déjà nationale en quelque sorte, se décelait éloquemment, avec l'instinct d'indépendance germanique, le besoin d'une musique religieuse qui fût elle-même autonome et non asservie à des fins ecclésiastiques. Aussi la contre-réformation cherche-t-elle à faire disparaître cette vieille pratique, dont Palestrina s'inspirait si noblement, et c'est elle que vise le concile de Trente quand, dans sa 22^e^ séance, il condamne *musicas eas ubi sive organo sive cantu*

vée de la musique germanique; et de Josquin à Beethoven, du seuil du XVI^me^ siècle au seuil du XIX^me^, le développement ne se relentit pas de cet art divin dont Shakespeare dit que lui seul métamorphose le plus intime de l'être humain. Des milliers de ces êtres vouent à la musique leurs soins, s'y adonnent avec enthousiasme, ou l'honorent et l'encouragent, en sorte que chaque nouveau génie qu'elle inspire dispose de moyens plus parfaits : technique plus mûrie, sensibilité plus raffinée [1]). Et voici des siècles que cet art spécifique-

---

lascivum aut impurum aliquid miscetur. Mais Palestrina ne se soumet qu'en apparence. Il continue de composer des messes sur tels thèmes de chansons qui lui agréent, quitte à ne les plus désigner que par leur numéro d'ordre. Et si, assurément, il en écarte « le lascif ou l'impur », c'est qu'il est soutenu — « réconforté » comme dit Pitoni — par le souffle âpre et frais qui a nourri le rude génie d'un Josquin. Voilà un exemple tout superficiel d'une influence profonde; mais s'agissant de musique, je n'en peux ici donner d'autres. Par ce qu'ajoute Palestrina à cette inspiration du Nord — l'inimitable limpidité de son style, la magnificence de ses architectures — il la fait sienne, il la transforme et il l'exalte, mais de telle sorte qu'atteignant aussitôt un apogée sur la voie où il l'engage, elle touche du même coup ses bornes. Loin que Palestrina soit un commencement, il marque un terme; loin que Beethoven et Mozart soient ses fils, comme nous le raconte Victor Hugo, son art, issu des mêmes aïeux que ces génies du Nord, n'a pas eu de postérité : vierge immaculée, à qui suffit sa jeunesse éternelle.

[1]) Gardons-nous toutefois de confondre les progrès de la sensibilité avec ceux de l'ouïe, car l'acuité auditive paraît avoir décru chez nous plutôt qu'augmenté dans le cours des trois siècles derniers, si l'on en juge par maints faits connus de tous les musiciens : ainsi la prédilection de nos aïeux pour une polyphonie extrême qui ne laisse pas de nous déconcerter (dans tel motet de Josquin, écrit à vingt-quatre parties, chacune des quatre voix naturelles déroule l'écheveau d'un sextuple canon) ou encore, par le développement du « déchant », l'usage qui s'était établi, même chez les dilettantes, de chanter en s'accompagnant du luth non le « dessus », mais un « dessous » contrepointant avec la mélodie principale. Au demeurant, on a depuis longtemps observé que l'acuité auditive n'est pas du tout nécessairement en rapport direct avec la musicalité; elle est pour une grande part affaire d'exercice; il y a des peuples — par exemple les Turcs — chez lesquels une différence d'un quart de ton est très généralement perçue, et qui pourtant ne font preuve en musique ni d'imagination ni de force créatrice.

ment germanique a été reconnu aussi pour un art spécifiquement chrétien — *la divina musica*, comme on l'a nommé; intuition très juste, car il a pour particularité de ne pas emprunter de formes au monde donné par les sens, mais de l'ignorer dans ses constructions et de toucher le cœur directement : c'est par là qu'il émeut avec une telle intensité l'homme intérieur. J'ai marqué ailleurs l'affinité profonde qui existe — en philosophie, en religion, etc. — entre le mécanisme et l'idéalisme [1]); elle nous apparaît ici comme dans une image palpable : l'art mathématique par excellence et, à ce titre, le plus « mécanique » de tous, est aussi le plus « idéal », le plus parfaitement dégagé de tout élément matériel; à ce phénomène s'en rattache un autre, par où la musique s'apparente à la vraie religion : l'immédiateté de son action, c'est-à-dire donc une actualité absolue. Et, de fait, pour signifier par un exemple ce que l'on entend dire quand on appelle la religion une EXPÉRIENCE, on aurait toutes raisons de se référer aux expériences musicales : l'impression immédiate, subjuguante et ineffaçable qu'une musique sublime produit sur notre cœur fournirait le meilleur terme de comparaison — le plus exact à la fois et le plus suggestif. Tel choral de Bach est sans doute ce qui a retenti de plus « chrétien » sur cette terre — je le dis littéralement, naïvement — depuis que s'est tue la voix divine du Crucifié.

Ces rapides indications suffiront pour remémorer au lecteur la haute signification culturelle de la musique et les incomparables merveilles accomplies depuis cinq siècles en ce domaine par « l'art du génie ». Il m'accordera, j'espère, que des considérations générales sur le rapport de l'art à la culture sont dénuées de toute valeur, tant qu'elles n'incluent pas ces deux arts jumeaux, la poésie et la musique, qui en réalité n'en forment qu'un seul (Lessing nous le rappelait) lequel embrasse tous les autres.

---

[1]) Voir dans les sections : « Découverte » et : « Conception du monde » les rubriques : « Idéalisme » et « Religion ».

Art Science

Nous voici armés pour nous attaquer, avec des chances sérieuses, à cette philosophie de l'histoire qui, de nos jours, monopolise — et travestit — l'histoire de l'art; comme elle fait tout ce qui dépend d'elle pour nous empêcher de rien comprendre à la genèse de la culture germanique et qu'elle contribue de son mieux à fausser notre jugement sur l'art du dix-neuvième siècle, il me paraît indispensable de la combattre.

Commençons par prendre un exemple concret : nous n'avons que le choix, car la chimère hégélienne a laissé de toutes parts des traces fâcheuses de son passage. Voici, entre cent autres, l'ouvrage extrêmement répandu, et d'ailleurs excellent, par lequel un savant des plus réputés, le professeur Alwin Schultz, de Prague, nous initie aux mystères de la moderne histoire de l'art [1]). J'ouvre et je lis : « Est-il jamais advenu que l'art et la science produisissent au même moment *(sic !)* leurs meilleurs fruits ? Aristote n'a-t-il pas apparu quand la période héroïque de l'art grec était déjà close ? Au temps de Léonard, de Michel-Ange, de Raphaël, quel savant a vécu *(sic !)* dont les œuvres se pussent mesurer même de loin avec celles de ces maîtres ? Non ! JAMAIS on n'a vu l'art et la science cultivés simultanément avec succès par les peuples; toujours, au contraire, l'art devance la science; la science ne s'atteste vraiment vigoureuse qu'alors que l'époque brillante de l'art appartient déjà au passé, et plus la science se développe et croît en importance, plus l'art passe à l'arrière-plan. Aucun peuple n'a produit de grandes choses dans les deux domaines en même temps. Nous pouvons donc très bien nous consoler du fait qu'en notre siècle, qui s'est signalé dans les sciences par des conquêtes si magnifiques, et si profitables à la culture entière, l'art n'ait pu atteindre qu'à des résultats plus insignifiants ». Cela continue ainsi pendant deux ou trois

[1]) *Einführung in das Studium der neueren Kunstgeschichte.* Je cite d'après l'édition de 1887, p. 5.

pages, mais il suffit. Je souhaiterais qu'on lût plusieurs fois de suite le passage que je viens de citer; on sera toujours plus stupéfait de la quantité de jugements erronés dont il abonde, et l'on s'expliquera toujours moins qu'un savant consciencieux puisse ignorer purement et simplement des faits patents, connus de tout homme cultivé, dans son aveugle parti pris en faveur d'une construction historique absolument artificielle et radicalement fausse Rien d'étonnant que nous autres, pauvres profanes, nous ne comprenions plus rien à l'histoire et, par suite, à notre propre temps. Mais nous VOULONS arriver à la comprendre. Dans ce but, examinons d'un peu plus près les thèses de l'officielle philosophie de l'histoire.

D'abord je pose une question : à supposer qu'il en eût été chez les Grecs comme le dit le professeur Schultz, qu'est-ce que cela prouverait pour nous ? Le lièvre qui gît ici, c'est, une fois de plus, ce maudit concept abstrait d'« humanité ». Car on ne nous parle pas seulement des Grecs, on invoque des lois générales proclamées à grand renfort de « jamais » et de « toujours », comme si l'on pouvait nous fourrer tous dans le même sac — Egyptiens, Chinois, nègres du Congo, Germains! Or nous voyons au contraire que, dans n'importe quel domaine de la vie, nos plus proches parents eux-mêmes — Hellènes, Romains, Hindous, Iraniens — ont suivi chacun leur voie propre et dégagé une individualité particulière. Mais, d'ailleurs, cet exemple tiré de l'histoire grecque, qui doit servir à étayer la démonstration, c'est lui qui aurait besoin de preuves. Ah ! si nos historiens de l'art s'étaient proposé d'établir — comme j'ai tenté de le faire dans le premier chapitre du présent ouvrage — que l'art créateur, l'art d'Homère, forma la base de la culture hellénique entière, que par lui seulement nous avons accédé « au plein jour de la vie », et que là est le signe distinctif d'une certaine histoire unique en son genre qui s'appelle l'histoire grecque, ah! certes, leur position serait inattaquable et nous leur devrions notre reconnaissance. Mais ils ne songent à rien

de pareil. Pour Schultz, pas plus que pour aucun de ses collègues, la poésie et la musique ne ressortissent à l'art; ils n'en disent pas un traître mot; leur objet comporte exclusivement « le domaine de production des arts manuels ». Or, de ce point de vue qui est le leur, la thèse qu'ils soutiennent est plus que risquée, elle est d'une absurdité manifeste. Car, premièrement, que signifie cette formule commode qui limite à Phidias la « période héroïque » de l'art plastique? Que possédons-nous donc de lui qui nous donne le droit de porter un tel jugement? Et si par ce nom : Phidias, nous entendons désigner un certain idéal de beauté et de force sereine qui a pris sur l'Acropole son radieux essor, n'est-ce rien que le rêve méditatif, ou l'enthousiasme, ou la passion, si magnifiquement exprimés par les artistes du IVme siècle ? La profonde signification de Praxitèle, la diversité de son génie, n'ont-elles pas apparu d'année en année avec plus d'évidence, au fur et à mesure des découvertes modernes ? [1]) Et, d'autre part, Athènes n'estimait-elle pas sa peinture à l'égal de sa sculpture, et Apelle ne passait-il pas pour un peintre incomparable ? Or Apelle et Praxitèle sont tous deux contemporains d'Aristote. Mais encore, est-il admissible qu'au nom d'un système préconçu nous dénigrions l'ensemble décoratif le plus imposant qui nous soit resté de l'antiquité grecque, et que nous déclarions « marchandises de seconde qualité » les merveilleuses sculptures de Pergame ? Or Pergame fut fondée cinquante ans après la mort d'Aristote. Je suis obligé dans le présent ouvrage de m'en tenir toujours à un minimum de noms et d'œuvres universellement notoires, ayant du reste fort insisté

[1]) Voir, par ex., le compte rendu des fouilles de Mantinée avec le bas-relief des Muses que plusieurs jugent attribuable à Praxitèle, au même titre que celui de Thespies apporté à Rome par Lucullus. Nous possédons, d'ailleurs, depuis 1877, un irrécusable original de l'artiste dans son Hermès d'Olympie; et parmi les copies de ses autres ouvrages il en est (telle la tête d'Aphrodite dans la collection de lord Leconfield) qui semblent extrêmement voisines d'un original.

moi-même sur la définition de l'art comme « art du génie ». Mais il est ridicule, à mon sens, de généraliser de la sorte dans des ouvrages spéciaux. Le génie ne ressemble pas à une décoration que l'on suspend à la poitrine d'un individu particulier; il sommeille en des centaines et des milliers de consciences — et il y rêve, et il y agit — avant que l'être d'élection s'atteste élu entre tous les autres. Des personnalités, ai-je dit ailleurs, ne se peuvent avérer comme telles que dans un entourage de personnalités [1]); l'art du génie présuppose une abondante diffusion de génialité artistique; Richard Wagner l'a remarqué : dans les œuvres créatrices de l'art se manifeste « une force collective, répartie en des individualités multiples et diverses » [2]). Eh bien, j'estime qu'une génialité aussi abondamment diffuse qu'elle le fut chez les Grecs des derniers siècles précédant notre ère — une génialité qui longtemps après Aristote suscite la frise des géants et le groupe de Laocoon [3]) — ferait encore bonne figure auprès du plus héroïque effort de production scientifique : et rien de moins héroïque, certes ! que la science en Grèce à cette époque tardive. Pourtant je vais renoncer à tirer parti de ces avantages et, adoptant provisoirement le point de vue de nos esthéticiens officiels, je vais feindre de considérer le siècle de Périclès comme l'apogée de l'art hellénique. Mais alors, raisonnons : comment ne pas voir que la période « héroïque » de la science grecque coïncide exactement avec cet « apogée » artistique? Et par quelle aberration nous sert-on ici le nom d'Aristote ? Sans doute ce grand homme a fait pour la science de son temps ce qu'il

---

[1]) Voir ch. I au sous-titre : « Culture artistique ».

[2]) *Eine Mitteilung an meine Freunde* (*Ges. Schriften*, 1re éd., IV, 309).

[3]) Exemples illustres, mais simples exemples, auxquels on pourrait ajouter la Vénus de Milo, si l'on accepte la date proposée par la plupart des archéologues actuels qui la placent vers l'an 100 avant J.-C. Et puisque me voici au Louvre, je rappelle que la Victoire de Samothrace commémore un événement postérieur de seize ans à la mort d'Aristote.

a fait pour toute autre chose : il a résumé, trié, ordonné, schématisé; mais sa science personnelle n'est rien moins qu'héroïque, elle est bien plutôt — comment dirais-je ? — universitaire, pour ne pas dire cléricale. Par contre, tous les penseurs helléniques, un grand siècle déjà (et davantage) avant la naissance de Phidias, possèdent des connaissances spéciales en mathématique et en astronomie, et la science devient réellement « héroïque » avec Pythagore (né, au plus tard, quatre-vingts ans avant Phidias) [1]). Tout homme cultivé sait aujourd'hui combien géniale fut l'astronomie pythagoricienne, avec quel succès les Grecs s'appliquèrent à la mathématique et à la physique astrale — et cela sans interruption jusqu'à l'époque alexandrine — comment aussi Aristote se tint à l'écart de ce mouvement, qui seul tendait à constituer une science naturelle digne de ce nom : est-il admissible que l'on jette par-dessus bord des faits aussi indiscutablement acquis, à seule fin de leur substituer une construction artificielle ? De Thalès qui, cent ans avant Phidias, prédisait une éclipse de soleil, jusqu'à Aristarque qui, cent ans après Aristote, surgit comme l'authentique précurseur de Copernic — et cela revient à dire : tant qu'il y eut en Grèce une vie intellectuelle — nous voyons les Grecs manifester leur particulière aptitude pour la science de l'espace. En revanche, dans la science en général leurs productions ont rarement une valeur durable, car ils étaient, faute de persévérance, mauvais observateurs. Mais deux noms demeurent, qui conservent à juste titre leur prestige, et que tout écolier d'aujourd'hui connaît : Hippocrate, le fondateur de la médecine scientifique, et Démocrite, qui dépasse de beaucoup tous les penseurs grecs adonnés à l'étude de la nature, Démocrite, le seul d'entre eux qui vive encore parmi nous comme une force actuellement créatrice [2]). Or ils sont tous les deux contemporains de Phidias !

[1]) Je renvoie le lecteur aux indications données sur cet objet ch. I, dans la partie intitulée : « Sciences naturelles ».

[2]) On ne peut comparer Démocrite qu'avec Kant : l'histoire uni-

Si maintenant nous passons de la culture grecque à la culture germanique, la thèse nous apparaîtra plus insoutenable encore, qui déclare impossible de cultiver simultanément et avec un égal succès la science et l'art. « Au temps de Léonard, de Michel-Ange, de Raphaël, quel savant a vécu dont les œuvres se pussent mesurer même de loin avec celles de ces maîtres ? » En vérité, ces pauvres historiens de l'art font peine à voir ! Dès le premier nom cité par Schultz on voudrait le retenir : n'allez pas plus loin, excellent homme ! un savant au temps de Léonard ? eh bien, mais.... Léonard lui-même ! Les juges les plus compétents en matière scientifique ont prononcé : « Léonard de Vinci doit être considéré comme le précurseur le plus marquant de l'époque galiléique caractérisée par le développement de la science inductive » [1]). J'ai eu si souvent dans ce livre l'oc-

---

verselle ne nous offre pas d'exemple d'une puissance intellectuelle plus étonnante. Au lecteur qui en douterait je recommande la section consacrée à Démocrite par Zeller dans sa *Philosophie der Griechen* (c'est la 2e du t. I) et, pour complément, l'exposé de Lange dans sa *Geschichte des Materialismus*. (Ce dernier ouvrage est traduit en français par Pommerol; l'autre, en partie seulement, sous la direction de Boutroux. Cf. aussi Renouvier: *Manuel de Philosophie ancienne*, t. I, p. 239 et sq). Démocrite est le seul Grec que l'on puisse considérer comme un véritable précurseur de la conception germanique du monde; chez lui — et chez lui seul — l'interprétation rigoureusement mathématico-mécanique du monde phénoménal s'associe à l'idéalisme de l'expérience intérieure, avec exclusion résolue de tout dogmatisme. A l'encontre de la fastidieuse doctrine du « juste milieu », préconisée par Aristote, il enseigne que la vérité gît dans la PROFONDEUR ! Il tient pour impossible une connaissance des choses adéquate à leur réelle nature. Son éthique n'est pas moins digne d'attention : la moralité, pour lui, réside tout entière dans le vouloir, non dans l'acte; il fait pressentir ce que Goethe entendra par le respect de soi-même et il répudie la crainte aussi bien que l'espoir comme ressorts moraux.

[1]) Hermann Grothe : *Leonardo da Vinci als Ingenieur und Philosoph*, p. 93. Dans cet écrit, Grothe essaie d'établir que les connaissances scientifiques furent en somme plus étendues et plus précises au temps de Léonard que deux siècles plus tard, mais il est à ce point victime de la phraséologie hégelienne qu'il n'hésite pas à déclarer tout de même : « Nous avons pu observer toujours ce phénomène qu'une noble période

casion de me référer à Léonard que je rappellerai simplement ici qu'il fut mathématicien, mécanicien, ingénieur, astronome, géologue, anatomiste, physiologiste. Si le bref espace mesuré à une vie humaine n'a pas suffi pour qu'il laissât en tous ces domaines des créations immortelles comme ses œuvres d'art, il n'en a pas moins eu de nombreux pressentiments des vérités que nous devions découvrir beaucoup plus tard, et ces pressentiments ont d'autant plus de valeur que ce ne sont pas des intuitions en l'air, mais qu'ils procèdent d'exactes observations et d'une méthode de pensée rigoureusement scientifique. Il a le premier posé nettement le grand principe central de toute la science naturelle : « Toute science est vaine, note-t-il quelque part, qui ne se fonde point sur des faits d'expérience et qui ne peut être conduite pas à pas jusqu'à la vérification expérimentale scientifiquement établie »[1]). Je ne sais, il est vrai, si le pro-

d'art précède l'épanouissement de la science. » Cela, c'est en vérité un *non plus ultra !* Il n'y a, semble-t-il, rien de plus malaisé à extirper que les formules creuses : le même homme qui vient de démontrer leur néant dans un cas particulier recommence à les marmotter l'instant d'après et s'excuse par un « toujours » d'avoir mentionné une exception à la prétendue règle. Je répondrais volontiers à son « toujours » par une question : où Grothe a-t-il vu un véritable « épanouissement de la science » hormis chez nous, Germains ? Il éprouverait quelque peine, je crois, à m'en citer d'autres exemples. Et chez nous — il ne le pourrait nier — l'art chemine, de Giotto à Goethe, parallèlement à la science, de Roger Bacon à Cuvier.

[1]) Cité d'après la version allemande, publiée par Ludwig, du *Libro di pittura*, § 33. Dans la version française donnée par Péladan, qui traduit sur le codex vaticanus, on lit, § 7 : « Vaines et pleines d'erreur sont les sciences qui ne naissent pas de l'expérience, mère de toute certitude, et qui n'aboutissent pas à une notion expérimentale, c'est-à-dire dont ni leur origine, ni leur milieu, ni leur fin ne passe par aucun des cinq sens. » Un peu plus loin, la « vraie science » est définie : « celle qui impose silence à la langue des argumentateurs et qui ne nourrit pas de songes ses investigateurs, mais qui sur les premiers et vrais principes connus progresse successivement et avec une vraie suite arrive à conclure, comme on le voit dans les mathématiques. » Ailleurs, Léonard proteste qu'il n'est pas vrai que l'expérience nous trompe jamais, comme on l'en accuse (§ 36) ; ce qui nous trompe, ce sont nos jugements

fesseur Schultz consentirait à qualifier Léonard de « savant »; pourtant l'histoire démontre assez qu'il y a,dans les sciences aussi, quelque chose de plus grand que l'érudition, savoir : le génie; et Léonard est sans contredit un des plus éminents génies scientifiques de tous les temps. — Mais pour ne parler que de « savants » au sens le plus exclusif du mot, est-ce donc un point acquis que l'époque de Michel-Ange et de Raphaël ne nous en présente pas un qui soit digne de se mesurer « même de loin » avec ces maîtres? Rien n'est plus difficile que de faire apprécier à leur valeur les grands hommes du passé dans l'ordre scientifique : si je citais comme exemple tel naturaliste dont la vie coïncide avec celle de Michel-Ange — Vésale, l'immortel fondateur de l'anatomie scientifique, Servet, qui fraie la voie à nos connaissances sur la circulation du sang, Gessner, modèle de tous les investigateurs futurs par sa curiosité étonnamment compréhensive, ou quantité d'autres presque aussi considérables — il me faudrait ajouter à chaque nom un commentaire, et encore est-il douteux qu'au jugement du lecteur profane une vie entière de fécond labeur scientifique pesât jamais autant qu'une seule œuvre d'art qui l'impressionna directement. Par bonheur, nous n'avons pas besoin de chercher longtemps un nom dont le prestige parle aux imaginations les moins préparées. Si profondément que nous vénérions ces artistes immortels, comment ne pas convenir qu'un Nicolas Copernic a exercé sur la culture de l'humanité entière une influence plus considérable, d'une portée plus ample, d'une signification plus déterminante pour l'avenir le plus lointain, que Michel-Ange et que Raphaël? Après avoir marqué la grandeur scientifique et morale de Copernic, Lichtenberg s'écrie : « Si cet homme-là ne fut pas grand, qui sur cette terre peut prétendre à passer pour tel! » [1])

promettant des effets tels qu'ils ne sauraient être inférés de nos expériences (§ 37).

[1]) Voir sa Vie de Copernic dans ses *Physikalische und mathematische Schriften*, éd. 1844, 1e p., p. 51.

Or Copernic est si exactement le contemporain de Raphaël que la vie du savant inclut celle de l'artiste. Raphaël est né en 1483, mort en 1520; Copernic est né en 1473, mort en 1553. Copernic était célèbre à Rome avant que personne y eût entendu prononcer le nom de Raphaël, et lorsqu'en 1508 Jules II mandait à sa cour l'artiste pour lui confier la décoration des salles du Vatican, l'astronome portait déjà dans sa tête la théorie achevée de son système cosmique de l'univers, encore qu'avant de la publier il l'ait cru devoir, par scrupule de vrai naturaliste, reviser dès lors pendant plus de trente ans. Il était de vingt-un ans plus jeune que Léonard, de deux ans plus jeune qu'Albert Dürer, de deux ans plus âgé que Michel-Ange, de quatre ans plus âgé que le Titien : tous ces hommes atteignent entre 1500 et 1520 l'apogée de leur activité. Pas rien qu'eux, mais pareillement ce grand initiateur, Paracelse [1] : il n'est que de dix ans le cadet de Raphaël, et sa carrière féconde, qui fait époque dans la science, se termine plus de vingt ans avant celle de Michel-Ange. — Gardons-nous d'ailleurs d'imaginer que les Copernic et les Paracelse tombent du ciel : s'il est vrai que même l'art du génie constitue un phénomène collectif, cela est vrai de la science à un bien plus haut degré. Le premier biographe de Copernic, Gassendi, posait déjà en fait que Copernic n'eût pas été possible sans son précurseur, l'immortel Regiomontanus, et pas davantage Regiomontanus sans son maître Purbach; et, d'autre part, un spécialiste, l'astronome Bailly, estime qu'il eût suffi d'un simple perfectionnement technique apporté aux instruments pour que Regiomontanus devançât Galilée dans la plupart des découvertes qui ont illustré ce dernier [2].

---

[1] Cf. dans la section précédente les sections intitulées respectivement : « Le chemin de la véracité » et « Les Mystiques ».

[2] J'emprunte ces deux témoignages à la biographie ci-dessus mentionnée de Copernic par Lichtenberg.

Au demeurant, ce procédé de nos esthéticiens qui consiste à établir un parallèle entre l'art et la science n'est pas admissible en thèse générale. Car, ainsi que le remarque si heureusement Schopenhauer, l'art — l'art du génie — frappe toujours juste, et atteignant toujours sa fin il est toujours au point. On ne conçoit pas de « progrès » par delà Homère, ou Michel-Ange, ou Bach. La science, par contre, est « cumulative » de sa nature et chaque nouvel investigateur se hisse sur les épaules de ses devanciers. Le modeste Purbach prépare la voie à l'enfant-prodige Regiomontanus; l'œuvre de Regiomontanus rend possible celle de Copernic; sur Copernic s'appuieront à leur tour Kepler et Galilée (lequel naît l'année où meurt Michel-Ange) et sur eux s'appuiera Newton. D'après quel critère déterminera-t-on le « meilleur fruit » ? Pour faire voir au lecteur ce que vaut une détermination artificielle, fondée sur des *a priori*, je me contenterai d'une considération, mais probante. Les grandes découvertes de Colomb, de Vasco de Gama, de Magellan, etc., sont toutes le fruit de travaux accomplis dans les sciences exactes. Toscanelli (né en 1397), le conseiller de Colomb et probablement l'instigateur de ses tentatives vers l'Occident, était un astronome et cosmographe de grand mérite, qui entreprit de démontrer la sphéricité de la terre et dont la carte de l'Atlantique, employée par Colomb dans son premier voyage, apparaît un monument admirable de savoir et d'intuition. Le Florentin Américo Vespuce fut encore personnellement son élève, et c'est à l'enseignement de Toscanelli qu'il dut de pouvoir fixer les premières dénominations géographiques exactes de la côte américaine. Mais cela n'eût pas suffi. Sans les éphémérides astronomiques merveilleusement exactes qu'avait imprimées Regiomontanus, c'est-à-dire sans les calculs anticipés auxquels ses observations et ses méthodes nouvelles lui avaient permis de procéder pour les années 1475-1506, un voyage de découverte à travers l'Atlantique eût été simplement impossible; dès Colomb, il n'est pas un explorateur de l'Océan

qui ne soit muni de ces précieux documents [1]). Eh bien, j'imagine que la découverte du monde, dont la « période héroïque » coïncide exactement avec le plus bel épanouissement des arts plastiques en Italie, est déjà un « fruit » aussi digne d'attention qu'une madone de Raphaël; et la science qui a préparé cette découverte, qui seule l'a rendue possible, loin qu'elle intervienne tardivement après cet apogée artistique, le devança bien plutôt.

Si nous voulions suivre pas à pas notre historien de l'art, nous n'en aurions pas de longtemps fini avec lui. Mais dès lors que le fondement même qu'il donnait à ses affirmations s'est attesté matériellement insoutenable, je pense que nous pouvons ouvrir toutes grandes portes et fenêtres; pour renouveler l'atmosphère étouffante de chambre close où se complaît une philosophie de l'histoire qui brouille les traits du passé et qui prive le présent de toute signification, rien ne vaudra le soleil de la radieuse réalité, le courant d'air frais de l'effervescent devenir. Je me bornerai donc aux plus sommaires indications pour achever de réfuter le professeur Schultz.

Un siècle et demi, environ, après la mort de Raphaël — alors que Kepler et Galilée étaient morts depuis longtemps et Harvey depuis peu, alors que Swammerdam se penchait sur les mystères insoupçonnés de l'anatomie, alors que Newton venait d'élaborer son système de la gravitation, alors que Locke quadragénaire entreprenait son analyse scientifique de l'esprit humain — certain poème fut écrit dont Goethe déclare que « si la poésie entière disparaissait du monde, on pourrait la restituer au moyen de ce seul ouvrage » : en voilà un, j'imagine, qui mérite le nom d'art, et même d'art du génie au degré superlatif ! L'artiste était Caldéron; l'œuvre louée par Goethe était *Le prince constant* [2]). Un éloge si extrême de la part d'un homme si com-

[1]) Pour les précisions, voir l'ouvrage de Fiske déjà cité : *The discovery of America.*

[2]) Lettre à Schiller, 28 janvier 1804.

pétent, et toujours mesuré dans son langage, nous garantit assez que la puissance de création artistique n'a pas fléchi au XVIIme siècle. Nous serons moins encore tentés de le croire, si nous songeons, par exemple, que Newton, contemporain de Caldéron, aurait très bien pu voir Rembrandt à son chevalet, et peut-être l'y a vu effectivement — je n'en sais rien — de même qu'il aurait pu, si le hasard l'eût conduit à Leipzig, entendre une des Passions de Bach dirigées par l'illustre Cantor de l'école Saint-Thomas en personne; il a du moins vu et connu sans nul doute Haendel, qui s'était fixé en Angleterre longtemps avant la mort de Newton. Nous arrivons ainsi jusqu'au milieu du XVIIIme siècle; l'année où mourait Haendel, Gluck était en pleine production, Mozart était né, Goethe avait déjà beaucoup écrit sinon pour le public, du moins pour son frère Jakob décédé prématurément, et il venait, grâce à la présence des Français à Francfort, de faire intime connaissance avec le théâtre, scène et coulisses; avant la fin de la même année 1759, Schiller voyait la lumière du jour. Ces rapides indications — dans lesquelles je ne fais même pas allusion à la vie artistique qui s'épanouit en Angleterre, de Chaucer à Shakespeare, de Shakespeare à Hogarth et à Byron, ni aux riches créations de la France depuis celles de l'architecture gothique durant les XIIme et XIIIme siècles jusqu'aux œuvres du grand Racine, etc., etc. — suffisent pour prouver qu'en aucun temps, à dater de la genèse de notre monde nouveau, le besoin profond de l'art n'a fait défaut, non plus que la génialité diffuse, non plus que l'efflorescence de cette génialité en productions magnifiques dans L'ART DU GÉNIE. Caldéron n'est pas un cas isolé; ce que dit Goethe de son *Prince constant*, il l'eût pu dire aussi bien du *Macbeth* de Shakespeare. Et, dans le même temps, le plus pur de tous les arts, celui qui devait offrir au poète germanique un instrument sans pareil pour atteindre à la plénitude de sa capacité expressive, la musique allait se perfectionnant sans cesse, elle enfantait génie après génie. Ainsi apparaît le néant

de la thèse qui prétend que l'art et la science s'excluent : thèse déduite en partie d'une définition tout arbitraire du concept d' « art », en partie fondée sur l'ignorance des faits historiques et sur une aberration innée du jugement.

S'il est un siècle que l'on puisse appeler « le siècle naturaliste », c'est assurément le XVI^me^ : Justus Liebig confirme de toute son autorité cette opinion de Goethe [1]); or le XVI^me^ siècle est aussi le siècle de Raphaël, de Michel-Ange et du Titien, Léonard en a vu le début et Rubens la fin; le siècle par excellence de la science naturelle est donc également un siècle incomparable de l'art plastique. Pourtant les spécifications de cette sorte doivent être toutes rejetées, elles sont artificielles et ne signifient rien [2]). Les siècles n'ont d'existence que dans notre imagination, et il n'existe pas davantage de rapport entre l'art et la science, hormis un rapport indirect d'encouragement réciproque. Ce qui existe en fait, c'est uniquement une grande force déchaînée, agissante à la fois dans tous les domaines — la force d'une race déterminée. Sans doute, il advient que sur un point ou sur un autre cette force soit entravée ou stimulée, tantôt par des circonstances purement extérieures et accidentelles, tantôt par de grandes idées et par l'influence de personnalités dominantes. Ainsi la peinture italienne conquiert son autonomie et précise sa signification sous l'influence immédiate de François d'Assise, et grâce au fait que l'ordre franciscain réclame de vastes églises où se puissent développer amplement des

[1]) Voir dans la section : « Science » au sous-titre : « Idée et théorie ».

[2]) Aux amateurs de ces amusettes, je fais remarquer encore que Shakespeare naît l'année où meurt Michel-Ange (1564), qu'avec la mort de Calderon (1681) coïncide à peu près la naissance de Bach (1685), qu'enfin les vies de Gluck, de Mozart et de Haydn nous conduisent exactement jusqu'au terme du XVIII^me^ siècle, de façon qu'on pourrait parler d'un siècle poétique succédant au siècle plastique et d'un siècle musical succédant au siècle poétique. Il y a aussi des gens qui ont parlé de siècles mathématiques, astronomico-physiques, anatomiques (classification) et chimiques — non-sens particulièrement peu goûtés des mathématiciens, physiciens, anatomistes, etc. de notre temps.

fresques servant à l'instruction du peuple ignorant; ainsi, en Allemagne, trois siècles (ou presque) de guerre, de dévastation, de dissensions intestines, ont cet effet de tarir peu à peu l'aptitude aux arts plastiques et le goût même de ces arts, qui pour vivre ont besoin de richesse et de tranquillité; ou bien encore, la circumnavigation du globe donne une puissante impulsion aux études astronomiques, tandis que l'avènement des Jésuites entraîne pour l'Italie l'arrêt total d'une abondante production scientifique [1]). Tout cela, il appartient à l'historien digne de ce nom, et pareillement à l'historien de l'art, de nous en fournir la démonstration appuyée sur des faits concrets; mais il ne leur appartient pas de nous fausser le jugement par des généralisations boiteuses.

L'art envisag comme t tout

Et néanmoins nous ne pouvons nous passer des généralisations; sans elles, il n'est pas proprement de « savoir »; aussi — en attendant l'arrivée du Bichat historien que j'appelle de mes vœux et qui dressera le tableau bien ordonné des éléments de notre culture — oscillons-nous entre des vues synthétiques fausses, qui présentent chaque fait particulier dans une perspective déformante, et de justes aperçus de détail que nous sommes incapables de combiner pour en former un « savoir », c'est-à-dire une connaissance compréhensive embrassant tous les phénomènes. J'espère pourtant que l'enquête à laquelle nous avons procédé dans le cours du présent ouvrage nous a fourni des matériaux suffisants pour achever notre pont de fortune. Ayant fixé aussi nettement qu'il m'était possible les notions fondamentales, et les ayant considérées sous tant d'aspects différents, j'ose croire que le lecteur excusera une brièveté presque aphoristique dans cet exposé final.

Pour comprendre l'histoire — et dès lors aussi le rôle — de notre art dans la succession chronologique de ses mani-

[1]) Voir, sous la section : « Découverte », « L'Unité de l'œuvre de découverte »: et, au début du présent chapitre, « L'Italie germanique ».

festations et dans l'ensemble des phénomènes qui constituent notre vie, la première condition, et une condition absolue, c'est que nous l'envisagions comme un tout au lieu de le dissocier en ses parties et de philosopher sur tel ou tel fragment comme, par exemple, « le domaine de production des arts manuels » [1]). En quelque domaine et de quelque manière que se produise, par inspiration librement créatrice, une configuration nouvelle des éléments internes et externes donnés par la nature, c'est là de l'art. Comme l'art implique la liberté et la force créatrice, il requiert la personnalité : une œuvre qui ne porte pas l'empreinte d'une individualité particulière et distinctive n'est point une œuvre d'art. Or les personnalités ne se distinguent pas entre elles seulement d'après la physionomie, mais aussi d'après le degré ; et (ici comme partout ailleurs dans la nature) la différence de degré, arrivée à un certain point, tourne en différence d'espèce, ce qui nous autorise à soutenir avec Kant que l'homme de génie diffère spécifiquement de l'homme ordinaire [2]). Rien mieux que l'art ne nous l'atteste, car dans

[1]) A toutes les époques d'ultravirtuosité se pourrait appliquer (soit dit en passant) cette remarque de Goethe : « La technique devient en fin de compte pernicieuse pour l'ART » *(Sprüche in Prosa)*. Il entend naturellement : pour l'art créateur, le vrai.

[2]) Cf. ch. I, sous la rubrique : « L'homme et l'animal ». Que d'hérésies esthétiques et d'oiseuses controverses se fût épargnés le dix-neuvième siècle, s'il avait pesé ces paroles de Kant : « Le génie est cette disposition innée de la sensibilité par laquelle la nature donne à l'art des règles ! » Et plus loin : « Voilà pourquoi le génie ne peut décrire lui-même le mode de sa production ni en rendre compte scientifiquement ; voilà pourquoi l'auteur d'une production géniale ne sait pas lui-même, encore qu'elle soit due à son propre génie, comment se trouvent en lui les idées qu'elle exprime, et il n'est pas en son pouvoir de concevoir rien de pareil à plaisir ou systématiquement, ni de communiquer à d'autres des recettes qui leur permettraient de produire des ouvrages analogues » (*Kritik der Urteilskraft* § 46. Voir aussi § 57, la fin de la première remarque complémentaire). Si Goethe avait déjà livré à l'impression son *Voyage en Italie* dans le temps que Kant composait sa *Critique du Jugement*, Kant aurait pu lui emprunter ce passage de la lettre du 6 sept. 1787 : « Les œuvres supérieures de l'art ont été produites par

les œuvres d'un génie authentique l'art devient en quelque sorte une deuxième nature, comme l'autre impérissable, inconcevable, inexplicable, inimitable. Sachons pourtant reconnaître dans toute personnalité libre, c'est-à-dire capable d'originalité, une affinité avec le génie; cette affinité se traduit par une fine compréhension de l'art du génie, par l'enthousiasme qu'il suscite, par l'impulsion à créer dont il est la cause et par l'influence qu'il exerce sur l'activité créatrice d'hommes qui ne sont pas artistes au sens propre de ce mot. L'art du génie ne vit pas seulement dans une atmosphère de génialité artistique où il s'élabore, s'actualise et se répercute, mais c'est précisément un caractère du génie que d'étendre ses racines jusque dans les domaines les plus lointains, tirant de partout des aliments et propageant partout en retour sa force vivifiante. Ainsi Léonard, ainsi Goethe. Nous voyons à de tels exemples comment l'inspiration artistique déborde de chacun des réservoirs étroits qui lui sont assignés, et féconde, en s'y répandant, chacun des champs que cultive l'esprit humain. Regardons de plus près encore et nous constaterons, non sans étonnement, que ces hommes trouvent aux sources les plus diverses, et les plus éloignées l'une de l'autre, de quoi restaurer leur génie. Pour Goethe, le terrain nourricier va de l'ostéologie comparée à la critique philologique de la Thora; pour Léonard, de l'anatomie interne du corps humain à l'entreprise effective de ces grandioses canalisations dont Goethe rêvait dans sa vieillesse. S'agissant de génies d'une telle envergure, est-il équitable de mesurer leur aptitude artistique aux productions qu'ils ont laissées dans un certain domaine arbitrairement limité, et de déduire de là leur « formule » ? Tolérerons-nous que des pygmées intellectuels, ornements de l'arbre à singes darwinien sur lequel ils s'étaient juchés, en descendent tout exprès pour les ramener dans les bornes de

---

l'homme en même temps comme ŒUVRES SUPRÊMES DE LA NATURE, d'après des lois vraies et naturelles. »

la « spécialité » artistique où ils prétendent les enfermer ? Non certes ! « C'est au seul titre de créateur que l'homme peut être digne que nous l'honorions », dit Schiller [1]). Les considérations sur la nature et les pensées philosophiques d'un Léonard ou d'un Goethe présentent ce caractère « créateur » qui nous justifie et nous commande de les honorer sans réserve; elles sont de l'ART. Eh bien, ce qui se manifeste ici visiblement — parce que des hommes aussi exceptionnels nous offrent l'occasion d'observer directement le prendre et le donner dans un seul et même individu — a lieu sans cesse et de tous côtés, mais par de multiples intermédiaires qui font que nous ne nous en apercevons pas. Tout peut être source d'inspiration artistique; et, d'autre part, nos efforts aboutissent souvent à des résultats qui procèdent, en dernière analyse, d'une impulsion artistique, encore que nous ne la soupçonnions guère dans la précipitation de notre vie. La force créatrice humaine s'atteste réceptive au plus haut degré; il n'est rien qui ne l'impressionne, et chaque nouvelle impression signifie un accroissement non seulement de matériaux, mais d'intensité, parce qu'en fait — je l'ai souligné à maintes reprises [2]) — c'est la nature seule, et non l'esprit humain, qui est géniale et qui « invente ». De là une étroite connexité entre le savoir et l'art, de là ce fait que le grand artiste — nous l'avons constaté d'Homère à Goethe — brûle toujours de la soif de connaître. Mais ce que reçoit l'art, l'art le rend avec des intérêts; par des milliers de canaux souterrains il réagit sur la philosophie, la science, la religion, l'industrie, sur la vie en général, et notamment sur la possibilité même du savoir. Comme le dit Goethe : « Les hommes sont en somme mieux bâtis pour l'art que pour la science; c'est à eux-mêmes qu'appartient

[1]) *Ueber Anmut und Würde.*

[2]) Voir ch. III au sous-titre : « La religion de l'expérience ». Cf. dans le présent chapitre, section « Découverte » : « La nature comme institutrice » et, section « Science » : « Nos méthodes scientifiques » (à la fin de l'une et de l'autre rubrique).

l'art pour une forte moitié; c'est au monde que, pour une forte moitié, appartient la science — aussi faut-il nécessairement que nous concevions la science comme art, si nous attendons d'elle une sorte quelconque de totalité » [1]). Kant, par exemple, dans sa *Théorie du Ciel* et Goethe, dans sa *Métamorphose des Plantes*, construisent, l'un comme l'autre, un édifice essentiellement artistique — et cela non seulement au sens positif, en tant qu'œuvre bienfaisante de configuration, mais encore au sens négatif, dans la mesure précisément où de telles synthèses ne sont toujours, nonobstant l'appareil mathématique, que des configurations humaines et partant des MYTHES.

Si donc il me paraît indispensable que l'on veuille bien envisager l'art comme un tout, c'est que cette condition n'est pas de faible importance. L'art manuel ressortit à l'industrie, donc au domaine de la civilisation ; il peut fleurir (comme chez les Chinois) sans le concours de la moindre force créatrice. Mais l'art en tant qu'élément de culture est au contraire (dans les divers groupes de la famille européenne) un système sanguin qui entretient toute la vie intellectuelle supérieure. Pour arriver à une juste appréciation historique de notre art, il faut par conséquent se rendre compte tout d'abord de l'unité d'impulsion — laquelle procède des mouvements les plus intimes de la personnalité — puis il faut suivre jusqu'en ses plus menues ramifications le jeu alternatif et multiforme du prendre et du donner. Je l'ai fait observer déjà : celui-là seul dont le regard embrasse un tout est capable d'opérer au sein de ce tout les dissociations nécessaires [2]); aussi ne réussit-on pas à bâtir une histoire de l'art tant soit peu véridique en sériant et isolant les différentes formes « d'art », mais le procédé inverse s'impose : observer d'abord la manifestation globale de ce tout homo-

[1]) *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, 1re section.

[2]) Voir dans le présent chapitre, 2e partie, avant le tableau des éléments de la vie sociale.

gène et en pousser l'observation jusqu'à ce qu'il s'aille confondre avec d'autres manifestations de la vie dans un ensemble encore plus vaste. Dès lors seulement nous sommes en état d'apprécier avec quelque sécurité la signification des phénomènes particuliers que constituent les différentes « formes d'art ».

Voilà le premier principe général.

La primauté de la poésie

Et voici le second par où nous restreignons, comme il convient, le cercle dans lequel se doit appliquer le premier : une création d'art n'est digne de ce nom qu'autant qu'elle institue l'absolue primauté de la poésie. Je peux me contenter ici de renvoyer le lecteur à ce que j'ai dit un peu plus haut [1]; il en trouvera partout la confirmation. Springer, par exemple, nous fait voir comment, en matière de plastique, le premier éveil de l'instinct créateur chez les Germains (vers le XIme siècle) ne se produisit pas du tout là où ils trouvèrent des modèles antérieurs de l'art PLASTIQUE, mais bien là où des créations POÉTIQUES — psaumes, légendes, etc. — incitèrent leur imagination à configurer librement ses rêves : aussitôt, dit-il, « se révèle une merveilleuse puissance de vision POÉTIQUE, elle pénètre l'objet, elle revêt même d'un corps palpable des notions abstraites ». Ainsi notre production plastique date de l'instant que nous nous attachons à des formes évoquées devant notre imagination par le poète. Sans doute, le sculpteur ou le peintre reçoit mainte impulsion directe à configurer qui ne lui vient pas d'un poème écrit : témoin l'influence incommensurable exercée sur lui par un François d'Assise. Mais n'ayons garde de l'oublier : il n'y a pas de poésie qu'écrite. J'ai parlé de génialité abondamment diffuse : telle la puissance de configuration poétique qui sommeille au cœur des masses; « de tout temps, l'inventeur proprement dit fut le peuple, et le peuple seul; l'individu ne peut pas inventer, il peut uniquement s'empa-

[1]) Au sous-titre : « Le poète-musicien ».
[2]) *Handbuch der Kunstgeschichte* (1895) II, 70.

rer de l'invention »[1]). A peine la merveilleuse personnalité de François d'Assise s'était-elle évanouie que déjà le peuple l'avait transfigurée par la fiction et qu'il en avait ébauché l'image idéale : c'est de CETTE IMAGE POÉTIQUE que s'inspirent Cimabue, Giotto et leurs successeurs. Mais l'exemple que je cite là comporte encore d'autres enseignements. Un historien de l'art qui a pris justement pour objet d'étude l'influence de François sur l'art plastique, et que l'on doit supposer plus enclin à l'exagérer qu'à la diminuer, le professeur Henry Thode nous fait observer que cette influence n'a agi que jusqu'à un certain point dans le sens indiqué; le mouvement religieux qui en procède, s'il atteint la personnalité jusqu'en ses profondeurs dormantes, n'offre par lui-même à l'œil que peu de matière et moins encore de forme; pour que se développât l'art plastique en Italie jusqu'à la plénitude de sa force, il fallut une nouvelle impulsion, et celle-ci fut l'ŒUVRE DES POÈTES[2]). C'est le Dante qui apprit aux Italiens à configurer et, avec le Dante, c'est la poésie de l'antiquité, retrouvée précisément au XIV^me^ et au XV^me^ siècles. Il ne faut pas, cela va de soi, interpréter mesquinement de telles indications : le miniaturiste a pu — dans l'intérêt même de sa libre invention — suivre un psaume donné, verset à verset; plus tard on estimera peu les illustrateurs de ce genre, on exigera une invention plus libre; dans tous les domaines de l'art, l'artiste accentue son autonomie, mais la mesure de cette autonomie dépend néanmoins toujours du degré de développement et d'intensité de la poésie qui embrasse toutes les formes particulières.

Rappelons-nous ici cette vue de Lessing dont j'ai souligné déjà l'importance : à savoir, que l'art poétique et l'art musical ne sont qu'un seul et même art et que de leur union naît proprement la poésie. Voilà le point décisif à retenir

[1]) Richard Wagner : *Entwürfe, Gedanken, Fragmente* (1885), p 19.

[2]) *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (1885), p. 524. L'ouvrage de Thode a été traduit récemment en français.

pour pénétrer le sens de notre art germanique (y compris la plastique). Aussi compléterai-je maintenant ce que j'en ai dit plus haut [1]) : complément indispensable, mais, on le verra, sommaire à l'extrême.

La musique germanique

Partout où nous trouvons chez les Indo-Européens un art poétique développé, créateur, nous trouvons aussi, intimement uni à lui et se développant corrélativement, un art musical. On pourrait citer à cet égard bien des traits caractéristiques des Hindous aryens; je me bornerai à trois. L'inventeur légendaire de la forme d'art qu'ils ont le plus cultivée, Bharata, le père de leur drame, est réputé par eux avoir établi du même coup les principes de l'enseignement musical, tant il est vrai qu'ils tenaient la musique pour une partie intégrante de l'art dramatique; quant aux poètes lyriques, ils avaient accoutumé de joindre à leurs vers la mélodie assortie, ou bien, s'ils se dispensaient par exception de la composer, ils indiquaient du moins dans quel mode chaque poème devait être déclamé. Ces deux traits témoignent avec éloquence du sentiment; le troisième présente un intérêt technique. A rapprocher les textes épars jusqu'en des recueils de fables comme le « Pantcha-tantra », on s'assure que la gamme primordiale d'où dérive tout le système tonal hindou comporte cinq tons et deux demi-tons, disposés dans le même ordre que ceux de notre gamme majeure, et les premières syllabes des noms qui désignent ses sept degrés seraient même, d'après une hypothèse scientifique récente admettant un intermédiaire persan, l'origine réelle des noms de nos sept notes. Il suffit, en tous cas, de faits non douteux pour attester combien étroitement s'associaient ici la poésie et la musique, et quel rôle jouait dans la vie la connaissance de cette dernière [2]). Sur la musique des Grecs je ne revien-

[1]) Sous la rubrique : « Le poète-musicien ».

[2]) Voir par exemple Schroeder : *Indiens Litteratur und Kultur*, 3e et 50e leçons. Cf. dans Ambros : *Geschichte der Musik* la partie du t. I relative à cet objet. Le lecteur sait qu'on attribua longtemps à Guido d'Arezzo le mérite (entre beaucoup d'autres plus certains) d'avoir

drai pas. Herder écrit quelque part : « Chez les Grecs la poésie et la musique n'étaient qu'un seul produit, qu'une seule fleur de l'esprit humain », et ailleurs : « Le théâtre grec était chant, tout y était aménagé à cette fin; quiconque l'ignore ne sait rien du théâtre grec »[1]). Là où, par contre, faisait défaut la poésie, comme chez les anciens Romains, la musique n'existait pas non plus. Sur le tard, ils eurent de l'une et de l'autre un succédané; mais, pour ne parler ici que de la musique, ils demeurèrent à cet égard tributaires des pratiques tyrrhéniennes (étrusques) et en fin de compte égyptiennes; ils copièrent sur le modèle de l'*aulos* grec leur *tibia*[2]), et ils eurent pour instrument principal une manière de flageolet aux sons perçants, ce qui en dit long si l'on songe que, dès les plus anciens âges védiques, l'orchestre hindou comportait la harpe, le luth et d'autres instruments à cordes. D'après Ambros, les Romains ne demandaient à la musique rien de plus que de divertir agréablement l'oreille (en quoi ils se montraient aussi modestes dans leurs exigences que maint actuel littérateur et théoricien du « beau musical »), et jamais ils ne réussirent à comprendre la haute signification intellectuelle qu'attribuaient précisément à cet art tous les Grecs (tant philosophes qu'artistes). Aussi eurent-ils les premiers ce triste courage d'écrire des Odes — donc des chants — qui ne fussent pas destinées à être chantées. Durant la basse époque de la Rome impériale, en musique comme en bien d'autres domaines, s'éveilla un intérêt pour

---

baptisé les notes de notre gamme en empruntant une syllabe au début de chacun des vers de l'Hymne à Saint-Jean; il est acquis aujourd'hui que notre procédé de dénomination était usité avant Guido. Voici les syllabes hindoues plus ou moins comparables à *do, ré, mi, fa, [sol], la, si : sa, ri, [ga], ma, pa, dha, ni.*

[1]) *Ideen zur Geschichte der Menschheit* liv. 13, § 2, et *Nachlese zur Adrastea* 1.

[2]) Riemann : *Katechismus der Musikgeschichte*, 3e éd. 1906. Riemann juge la musique romaine tellement dénuée d'originalité et d'indépendance qu'il n'en dit pas un mot dans son *Handbuch der Musikgeschichte.*

la virtuosité technique : dilettantisme sans but, où se décelait l'action de plus en plus pénétrante du chaos ethnique [1])

Ces faits se passent de commentaire. On ne saurait, en revanche, trop insister sur cet autre fait que j'ai dû me borner jusqu'ici à indiquer d'un mot : la prédominance de l'aptitude musicale comme caractéristique de la race germanique; car de là résulte avec nécessité pour la poésie, et dès lors pour l'art entier, un genre de développement particulier, original, sans analogues. Comparer sous ce rapport notre race avec d'autres races indo-européennes serait fort instructif. Ainsi les Hindous semblent avoir été très bien doués pour la musique; mais chez eux tout se perdait dans l'énorme, le multiforme poussé à outrance et, par suite, l'informe : ils concevaient la possibilité de 960 « modes » distincts, dont une trentaine étaient d'emploi courant : c'était s'ôter, faute de concentration, tout moyen de perfectionnement technique [2]). Les Grecs péchaient par l'excès

---

[1]) Voir dans Ambros : *op. cit.*, la fin du t. I; et se reporter, dans le présent ouvrage, au ch. II, sous la rubrique : « Poésie et langue ».

[2]) Beaucoup inclinent aujourd'hui à considérer les tsiganes de Hongrie comme un rameau des Hindous aryens, qui se serait de bonne heure détaché de la souche, et certains spécialistes croient retrouver dans l'aptitude musicale incomparable de ce peuple singulier un reflet de la vraie musique hindoue. C'était déjà la thèse de Liszt; elle semble se confirmer du point de vue scientifique. Intervalles inusités dans notre système tonal (plus petits même que des quarts de ton), modulations abruptes procédant d'un instinct harmonique profondément différent du nôtre, rythmique d'une diversité et d'une richesse inouïes, avec cela l'intensité passionnément pénétrante de la mélodie et la magnifique luxuriance des ornements dont elle se pare : tous ces traits caractéristiques de la musique tsigane, et qui en rendent l'exacte transcription impossible dans les formes propres à la nôtre, s'accordent avec nos renseignements sur la musique hindoue, suggèrent même parfois une interprétation plausible de passages tenus longtemps pour inexplicables dans les ouvrages hindous sur la musique. S'il est advenu au lecteur de passer, ne fût-ce qu'une nuit entière, à écouter un orchestre d'authentiques tsiganes, il reconnaîtra avec moi qu'ici — et ici seulement — nous surprenons à l'œuvre l'absolue génialité musicale. Car cette musique, encore qu'elle emploie des motifs familiers aux

contraire : ils possédaient une théorie musicale scientifiquement élaborée, mais étroitement limitative, et leur musique se développa dans une union si directe et si indissoluble avec la poésie — le verbe s'incarnant pour ainsi dire dans le son — qu'elle ne parvint jamais à l'indépendance, ni conséquemment à une vitalité expressive supérieure. La sorte d'expression qui est à la base de la musique grecque, c'est l'EXPRESSION VERBALE; c'est du langage et de son accentuation, non pas de considérations purement musicales, que dérivèrent même les « modes » usités par les Grecs; et au lieu de construire de bas en haut l'édifice de leur harmonie (c'est ainsi que nous avons construit le nôtre, non par caprice, mais en vertu de données acoustiques, savoir la perception des sons harmoniques supérieurs qui s'ajoutent au son fondamental), ils le bâtirent de haut en bas. Au-dessus planait la mélodie de la langue, mélodie autonome qui n'avait pas égard à la structure musicale, espèce de « parler chanté »; sous la voix chantante, et lié à elle sans possibilité d'indépendance, cheminait l'accompagnement instrumental. Le plus profane le comprendra : il ne se pouvait qu'avec un tel procédé l'oreille se développât

exécutants, est toujours improvisée, toujours issue de l'inspiration du moment; or la musique, considérée dans sa pure essence, n'est pas de nature monumentale, mais directement émotive, et dès lors une musique qui jaillit, au fur et à mesure de son exécution, comme l'expression à l'instant découverte de l'émotion momentanée, touchera bien autrement le cœur, exercera une action bien plus absolument « musicale », que toute musique apprise, répétée, sérinée. Par malheur, une production de cette sorte ne contient pas d'éléments au moyen desquels puisse être forgée une œuvre d'art durable (témoin ces ridicules parodies de la musique tsigane qui jouissent d'une si fâcheuse popularité sous le nom de « Danses hongroises »; quant aux précieuses *Rapsodies* de Liszt, on sait qu'il n'y voulait voir que des documents propres à fixer quelques traits d'une « épopée nationale non écrite. ») A vrai dire, il ne s'agit pas ici proprement d'art, mais de quelque chose de plus profond que l'art, mais de l'élément d'où l'art naît et se dégage en des circonstances favorables : ce n'est pas l'Aphrodite née de la mer, c'est la mer elle-même.

ou que la musique s'émancipât; celle-ci fut (et demeura) plutôt un ÉLÉMENT artistique indispensable qu'un art doué de vie propre et de puissance configuratrice [1]). Ainsi la possibilité d'un progrès dans ce domaine, qui fut anéantie chez les Hindous par le raffinement exagéré de l'acuité auditive, était exclu d'emblée chez les Grecs par la subordination du sens musical au sens de l'expression verbale. Schiller a dit le mot décisif : « Il faut que la musique devienne figure »; seuls les Germains présentaient pour cela les conditions requises.

Sur la manière dont le Germain s'y est pris pour faire de la musique un art — SON art — pour conférer à cet art toujours plus d'indépendance et pour en accroître sans cesse les capacités d'expression, je laisse au lecteur le soin de se renseigner dans les ouvrages historiques spéciaux. Mais il faut que je le rende attentif à un sérieux inconvénient, d'autant que nous sommes partis du point de vue qui consiste à envisager l'art comme un tout. La musique étant, de sa nature, une manifestation d'états d'âme qui ne sauraient se traduire par des mots, les mots qu'on assemble en parlant de musique nous apprennent peu de chose, ou rien du tout; il suit de là qu'une Histoire de la musique se réduit en somme à nous entretenir principalement de questions techniques. Ce n'est pas le cas, ou pas au même degré, dans les Histoires des arts plastiques : leurs plans, leurs photographies, leurs facsimilés nous offrent une vue directe de l'objet ; en outre, quand elles abordent le domaine technique, il suffit d'un peu d'intelligence pour les comprendre, au lieu que la tech-

[1]) Il existe donc, dans cette mesure, une analogie entre la musique hindoue et la musique grecque, si fort qu'elles diffèrent par ailleurs : là débordement, ici refrénement de l'expression musicale — d'où l'impression, dans les deux cas, d'une production encore élémentaire et informe plutôt que d'un art véritable et constitué dans ses traits distinctifs. Sur l'essence de la musique grecque — pour autant que nous la pouvons pénétrer — le petit écrit de Hausegger : *Die Anfänge der Harmonie* (1895) dit ce qu'à ma connaissance on a dit de plus décisif — et il le dit en 76 pages !

nique musicale exige une préparation particulière. La même remarque s'appliquerait avec plus de force encore aux Histoires de la poésie : à peine nous laissent-elles supposer qu'il y ait en cette matière une technique quelconque, mais, abandonnant ce thème aux débats des érudits, elles nous instruisent de l'histoire de la poésie en nous soumettant les œuvres mêmes des poètes. Ainsi les diverses branches de l'art nous sont présentées dans une perspective historique diverse, et l'aperçu d'ensemble que nous en voudrions prendre est rendu par là fort malaisé. C'est donc à nous qu'il incombe de redresser en nous-mêmes les erreurs de vision résultant de cette diversité de perspective; une considération nous sera utile dans cette entreprise, c'est à savoir qu'il n'y a pas d'art où — s'agissant de l'œuvre vivante — la technique soit aussi complètement indifférente qu'en musique. La théorie musicale est quelque chose d'entièrement abstrait, la technique instrumentale est purement mécanique; l'un et l'autre élément courent pour ainsi dire en marge de l'art, avec lequel ils n'ont pas d'autre rapport que la théorie de la perspective et le maniement du pinceau avec le tableau. La technique instrumentale consiste ici uniquement dans une discipline de certains muscles de la main, du bras, de l'œil, ou dans une gymnastique appropriée des cordes vocales; ce qu'elle requiert en plus — la compréhension intuitive de ce qu'un autre a éprouvé, et l'expression — cela ne s'apprend pas et c'est cela précisément qui est de la musique. On en peut dire autant de la théorie : le musicien le plus génial — le Tsigane de Hongrie — ne sait ni ce qu'est une note, ni ce qu'est un intervalle, ni ce qu'est une tonalité, tandis qu'on voit déjà chez l'Hellène les plus profonds théoriciens de la musique faire preuve en cet art d'autant d'incompétence que le physicien Helmholtz; ils n'étaient point artistes, ils étaient mathématiciens[1]).

[1]) De là ces jongleries avec des subtilités musicales fictives, c'est-à-dire inexécutables dans la pratique, et ne pouvant contribuer d'aucune

La musique, en effet, n'est pas allégorique, et par ce trait elle se distingue entre tous les arts comme le plus purement, le plus complètement « artistique », celui dans lequel l'homme approche le plus de l'état de créateur absolu; là aussi est la raison de son action si incomparablement directe : elle fait de l'auditeur un collaborateur de la création, et tout homme, dans l'instant que le pénètrent les impressions musicales, est un génie; aussi l'élément technique disparaît-il complètement en ce cas, il n'existe pour ainsi dire pas au moment de l'exécution. D'où il suit qu'ici précisément où l'on nous parle le plus de technique, la technique présente moins de signification que partout ailleurs [1]).

Pour l'appréciation historique de l'art envisagé comme un tout, il importe davantage encore de remarquer, avec Lessing et Herder, que la musique n'a jamais pu se développer à l'écart de la poésie. Chez les Grecs déjà ce phénomène nous frappe : malgré leur aptitude éminente et leur essor théorique, ils n'ont pas réussi à émanciper la musique et à la développer là où elle s'offrait isolée de la poésie, comme par exemple dans la danse. On constate, d'autre part, que toute la musique hindoue, si riche d'orchestration et si diverse de forme, sert exclusivement de cadre au CHANT, dont elle vise à intensifier et à varier l'expression. Et pareillement l'actuel tsigane ne joue rien qui ne soit fondé sur quelque sorte de lied bien déterminé; si on lui dit que la mélodie qu'il a choisie ne plaît pas dans l'instant, il en attaque une autre, ou bien il transforme le motif connu au point d'en renouveler totalement la signification psychique; mais si on lui demande d'improviser en toute liberté, il ne com-

façon au développement de la musique grecque (voir Ambros I, 380 et à beaucoup d'autres places). Une théorie musicale très scientifiquement élaborée a, en fait, paralysé ce développement.

[1]) Ai-je besoin, pour prévenir tout malentendu, d'ajouter que je ne méconnais aucunement l'intérêt ni la valeur de la théorie musicale et de la technique instrumentale ! Mais elles ne constituent pas l'art, elles en sont seulement les outils.

prend pas ce que l'on entend par là — et il a raison, car une musique qui ne procède pas d'une inspiration poétique déterminée n'est qu'une manière de jongler avec des vibrations. Eh bien, si l'on suit attentivement dans son cours l'histoire de notre musique germanique, il apparaît que celle-ci, étroitement unie dès le début à la poésie, ne s'est développée que dans une fusion intime avec elle. Non seulement notre ancienne poésie germanique associe l'art du verbe et l'art des sons, non seulement Troubadours et Minnesänger s'attesteront plus tard musiciens autant que poètes [1]), mais lorsqu'au commencement du XI^me^ siècle notre musique entre avec Guido d'Arezzo (un Parisien, ou presque, né vers 995) dans la voie de son perfectionnement technique, elle consiste essentiellement dans le CHANT, et c'est comme telle qu'elle parcourra cette carrière triomphale où elle atteindra une puissance d'expression qu'on n'avait jamais soupçonnée. L'éducation de l'oreille, la découverte graduelle des

[1]) S'agissant des premiers, Pierre Aubry écrit : « Pour n'avoir point assez répété que les œuvres lyriques du moyen âge étaient destinées à être chantées sur des mélodies composées par les poètes eux-mêmes, les historiens de la littérature, au XIX^me^ siècle, n'ont point su faire prévaloir l'opinion que les trouvères et les troubadours étaient des musiciens et des poètes. Cette conception incomplète est, à mon sens, regrettable et dangereuse, parce qu'elle aboutit à des notions erronées relativement à la poésie lyrique du moyen âge français. » Et plus loin : « Ce sont les faits qui, dans leur interprétation la plus matérielle et dans le plus concret des langages, nous affirment l'intime union de la musique et de la poésie dans la lyrique du moyen âge », souvent même « l'union du poète et du musicien dans un même génie créateur » (*Trouvères et troubadours*, 1909, p. 4-8), témoin cette fière déclaration de Conon de Béthune :

Bien me deüsse targier
De canchon faire et de mos et de cans.

Une telle « union » comporte, cela va sans dire, d'infinies nuances selon les individualités personnelles ou ethniques. Möhler observe (*Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik*, p. 140) que le trouvère fut davantage un chansonnier et le Minnesänger davantage un rapsode, la chanson française s'étant développée plus vite que le lied allemand, qui ne prend son essor qu'au XV^me^ siècle.

possibilités harmoniques, la construction de ce merveilleux édifice du contre-point qui s'érige comme la demeure propre du musicien, comme le palais dans lequel il règne en maître — ce sont là autant de choses dont nous ne nous sommes point avisés en nous isolant de la réalité, ainsi que firent les théoriciens grecs, ou dans l'ivresse des combinaisons mécaniques, selon que se l'imaginent les pontifes d'une prétendue musique « absolue » : non ! mais nous avons chanté, et nous nous sommes écoutés chanter. Guido déjà tenait que le chemin des philosophes n'était pas fait pour un homme qui, comme lui, ne s'intéressait qu'au progrès du chant d'Eglise et ne s'appliquait volontiers qu'à former des chanteurs. Pendant des siècles, il n'y eut pas de musique qui ne fût chant et accompagnement de chant. Et s'il est vrai que bien souvent ce chant s'allie fort arbitrairement aux paroles ou ne se gêne pas pour les violenter, s'il est vrai encore que l'expression ne trouve pas toujours son compte aux artifices de la polyphonie contrapontique, il suffit qu'un maître surgisse, un vraiment grand maître, et nous apprenons aussitôt le sens de tant d'efforts : car tous concourent à lui assurer une maîtrise technique qui décuple sa puissance d'expression. Et ainsi notre musique chemine de maître en maître : la technique de la composition toujours plus parfaite, les chanteurs et les instrumentistes toujours plus virtuoses, le génie musical conséquemment toujours plus libre. Un contemporain de Josquin Deprés disait de lui (ce propos est parfois attribué à Luther) : « D'autres ont dû faire ce que veulent les notes, mais Josquin est un maître des notes, elles doivent faire ce qu'il veut. » Que voulait-il ? Si le lecteur n'a pas l'occasion d'entendre des œuvres de ce magnifique artiste, qu'il voie du moins dans Ambros [1]) comment Josquin excellait à maintenir tout le long d'un *Miserere*, d'un *Te Deum*, d'un motet, d'une chanson joyeuse (et souvent frivole autant que polyphonique), la continuité de l'émotion propre à chacun

[1]) *Op. cit.* III, 211 et suiv.

de ces poèmes, comment surtout il savait donner « au contenu du verbe sa pleine signification », ramenant et ramenant sans cesse le mot évocateur ou décisif, non point par manière de divertissement musical, mais afin de présenter sous tous ses aspects à notre sensibilité le CONTENU POÉTIQUE de ce mot. On connaît la belle parole de Herder : « L'Allemagne a été réformée par des chants »[1]; nous pourrions dire : la musique elle-même a été réformée par des chants. Si c'était ici le lieu, je me ferais fort d'établir que plus tard encore, après la formation d'une technique exclusivement instrumentale, la vraie musique germanique ne s'est jamais aventurée hors du domaine de la poésie, ou pas plus loin « que dans la main qui l'a cueillie une rose ne peut atteindre. » Aussitôt en effet que la musique prétend se rendre tout à fait indépendante, elle perd le nerf vital; elle peut bien continuer de se mouvoir dans les formes antérieurement fixées, mais elle ne renferme pas elle-même de principe créateur et configurateur. Ce grand esthéticien qu'est Herder a donc raison une fois de plus quand il s'écrie : « La Muse nous préserve d'une simple poésie de l'oreille ! » car cette poésie de l'oreille — il nous en avertit expressément — conduit à l'informe; par elle l'âme blasée devient « obtuse et inutilisable »[2]. Il appartenait au plus grand musicien du dix-neuvième siècle de marquer plus clairement encore le rapport entre ces deux phénomènes psychiques : « La musique, à son degré le plus infiniment élevé, n'est toujours encore que sentiment; elle apparaît associée à l'acte moral, mais non pas elle-même en tant qu'acte; elle peut juxtaposer des sentiments et des dispositions, mais elle ne peut pas faire qu'une disposition procède d'une autre en vertu d'un développement nécessaire — la volonté morale lui fait défaut. » Ainsi parle Wagner[3]. Et voilà pourquoi, même

[1] *Kalligone* 2e p., IV. Cette phrase paraît être une citation de — ou d'après — Leibniz (?).

[2] *Ueber schöne Litteratur und Kunst* II, 33.

[3] *Das Kunstwerk der Zukunft*, 1re éd. des *Ges. Schriften* III, 112.

durant le siècle qui s'étend de la naissance de Haydn à la mort de Beethoven et qui cultive les plus belles fleurs de la musique purement instrumentale, il n'y eut jamais de génie musical dont l'activité artistique n'ait tendu pour une grande part (la plus grande généralement) à vivifier des œuvres poétiques. Cette remarque s'applique à tous les compositeurs avant Bach, à Bach lui-même dans une mesure combien éminente ! à Haendel pareillement, à Haydn presque autant, à Gluck sans nulle réserve, à Mozart qui confirme par ses propos le témoignage de ses créations artistiques, à Beethoven un peu moins, semble-t-il, car on pourrait objecter qu'avec lui la musique purement instrumentale parvient à un tel degré de précision qu'elle ose rêver son propre rêve : pourtant Beethoven, on le sait, s'approcha toujours plus de la poésie, soit par le programme, soit par sa prédilection pour des compositions vocales, et dans l'œuvre qui résume tout son effort symphonique il érige « la parole » au faîte de son édifice sonore. Je ne conteste pas — est-il besoin de le dire ? — la légitimité de la musique purement instrumentale, j'en suis au contraire l'ardent admirateur, et la musique de chambre (la vraie, qu'on fait dans une chambre, ainsi qu'elle le requiert, et non dans une salle de concert) constitue pour moi un des enrichissements les plus précieux de la vie psychique; mais je pose en fait que toute la musique de cette catégorie doit aux conquêtes du chant sa capacité d'existence et que tout accroissement des moyens particuliers concourant à intensifier l'expression musicale dérive, en fin de compte, de cette musique qui est soumise à la « volonté morale » du POÈTE configurateur : n'est-ce point là, d'ailleurs, une expérience que nous a value le dix-neuvième siècle ! Ne perdons pas de vue — si nous voulons arriver à une saine appréciation de notre art envisagé comme un tout — que dans les œuvres aussi de la musique dite « absolue » le poète se tient aux côtés du musicien. Souvent on ne le remarque pas, il passe inaperçu; n'importe ! Si cette musique n'avait d'abord été couvée sous l'aile

du poète, elle échapperait à notre compréhension, et maintenant même elle ne se peut passer de lui, mais elle s'adresse à l'auditeur et le prie d'en exercer à son tour la fonction; or l'auditeur ne se peut muer en poète pour l'accueil de la musique, qu'aussi longtemps qu'elle ne s'éloigne pas de la sphère d'impressions connues de lui par analogie. Goethe définit en ces termes une caractéristique de la poésie germanique, par opposition à la poésie grecque :

On réclame de vous votre propre poème,
On veut que vous créiez un monde en sus du monde.

Je n'en sais pas de meilleure application qu'à notre musique purement instrumentale. Une musique « absolue » au sens réel et littéral du mot, une musique n'ayant de relation qu'avec elle-même, serait une monstruosité sans pareille, car elle serait une expression qui n'exprime rien.

On n'obtiendra une vive image de notre développement artistique en son ensemble que si, étant arrivé à discerner les traits essentiels de la musique germanique, on passe alors — muni de cette connaissance — à l'examen de la poésie dans sa plus vaste acception. Alors aussi, alors seulement, le sens se précisera de ce mot de Lessing : « La poésie et la musique sont un seul et même art »; et à sa lumière s'éclairera toute notre histoire de l'art. Il saute aux yeux que nos grands musiciens doivent être envisagés comme des POÈTES, si nous voulons leur rendre justice et nous faciliter à nous-mêmes l'intelligence de l'objet en cause; dans le royaume de la poésie germanique ils occupent une place d'honneur; nul poète au monde n'est plus grand que Jean-Sébastien Bach. La musique était le seul art qui fût en état de configurer artistiquement la religion chrétienne, car elle pouvait seule saisir au vol ce regard dirigé du dehors au dedans et nous en renvoyer les rayons [1]); combien à cet égard un Dante est pauvre auprès d'un Bach ! Et certes il advient (voilà un

[1]) Voir plus haut, à la fin de la rubrique : « Le poète-musicien ».

exemple du procédé analogique ci-dessus mentionné) que ce caractère spécifiquement chrétien passe des œuvres où retentit effectivement la parole évangélique dans d'autres œuvres, purement instrumentales. Quoi de plus sublime, sous ce rapport, que le *Clavecin bien tempéré !* Je pourrais citer tel de ses préludes dans lequel les paroles : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font » — ou plutôt non, pas les paroles, mais le divin état d'âme dont elles procèdent — ont trouvé une expression si claire et si saisissante que tout autre art doit pour jamais désespérer d'atteindre à cette intensité dans la pureté. Mais ce qu'ici nous appelons chrétien est en même temps spécifiquement germanique, et par conséquent nous serions fondés à soutenir qu'en un certain sens nos poètes les plus grands et les plus représentatifs sont nos grands musiciens. Cela serait vrai notamment de l'Allemagne où, comme l'a dit Beethoven d'un mot si juste, « la musique est un besoin national »[1]). Mais voici que dans notre poésie, dans celle même qui est sans lien apparent avec la musique, nous constatons la tendance ou plutôt l'instinct irrésistible de se développer du côté « musical », et la raison profonde s'en dévoile à nous maintenant. Ce n'est pas un hasard, par exemple, si la rime, inconnue des anciens, s'introduit chez nous : elle naît d'un besoin musical. Mais bien plus significatif est le fait que nos poètes attestent individuellement un sens musical vraiment grandiose. Qu'on lise simplement ces deux merveilleuses pages de Carlyle où il montre que la *Divine Comédie* est tout entière musique : musique dans la construction architecturale des trois parties, musique non seulement dans le rythme des mots, mais, comme il dit, « dans le rythme des pensées », musique dans l'ardeur et la passion des sentiments — et l'on ratifiera sa conclusion : « Si vous creusez assez profondément, vous trouverez partout de la musique ! »[2]) Nos poètes sont tous

[1]) *Brief an Hofrat von Mosel* (cf. Nohl : *Briefe Beethoven's*, 1865, p. 159).

[2]) *Hero-Worship, Lecture* III.

des musiciens, et d'autant plus manifestement que leur génie poétique s'élève plus haut. Aussi Shakespeare en est-il un d'une richesse inépuisable, et Calderon pareillement dans son genre. De même que le philologue Westphal a identifié dans Bach et dans Beethoven les rythmes les plus compliqués des strophes helléniques, de même un contrapuntiste reconnaîtrait dans les entrelacements de lignes du drame espagnol l'analogue des artifices dont il est coutumier. De Pétrarque à Byron nous observons, en outre, un penchant que marque la poésie lyrique à l'expansion croissante de l'élément purement musical, penchant déterminé précisément par la conscience d'une lacune qui tient au défaut de musique. Devant les poésies lyriques de Goethe bien des compositeurs (parmi ceux dont la sensibilité était la plus fine) ont dû s'avouer vaincus : renonçant, disaient-ils, à mettre en musique ce qui était déjà de la musique.

En fait, notre position fut pendant longtemps bien singulière. La poésie et la musique sont destinées par nature à former un seul et même art, or voici qu'elles se trouvaient séparées dans la culture d'une race entre toutes musicale ! Le musicien, lui, ne cessa pas, il est vrai, de s'appuyer sur la poésie, et grandit avec elle, mais le chant peu à peu expira aux lèvres du poète, et son verbe finit par n'être plus fait que de mots imprimés sur la page offerte à notre lecture silencieuse. De là tous ces efforts par quoi le poète du verbe cherche à se sauver à tout prix : genre didactique, descriptions minutieuses et impossibles d'états qu'il appartient à la musique de suggérer, ou encore tentative de faire de la musique sans musique. L'inconvénient de ce divorce déplorable est apparu avec le plus d'évidence dans l'art dramatique, qui est proprement le centre vital de toute poésie. « Les poètes dramatiques sont les poètes par excellence », dit Montesquieu [1]; mais ces poètes étaient privés du plus formidable moyen d'expression dramatique,

[1]) *Lettres persanes*, 137.

et à l'instant justement où ce moyen d'expression atteignait à une puissance inouïe. Herder le marque en quelques touches émouvantes : « Un Grec qui assisterait à notre spectacle tragique ne laisserait pas — accoutumé à l'atmosphère musicale du sien — d'y voir un triste jeu. Quel bavard silence, dirait-il, et quel aphone bavardage ! Suis-je entré dans une tombe ornée ? Vous criez, vous soupirez, vous menez grand vacarme ! vous agitez les bras, vous tendez les traits de votre visage, vous raisonnez, vous déclamez ! Jamais votre voix ne devient-elle chant, ni votre émotion ? Jamais n'éprouvez-vous le besoin de cette expression démonique, ou serait-ce que vous en ignorez la force ? Jamais la mesure de vos syllabes, jamais votre iambe ne vous incite-t-il donc aux accents de la vraie langue des dieux ? »[1]) Le plus tragique dans notre spectacle tragique, ce ne fut, hélas ! pas lui, ce fut — et c'est encore — sa condition. Non pas qu'on ne puisse revendiquer les droits d'une « poésie absolue » — qui « sous-entendrait seulement le musicien », comme dit Lessing — avec autant de raison, et même bien davantage, que ceux de la musique absolue ; mais il ne s'agit pas de cela, il s'agit de se rendre compte que notre aspiration naturelle à la musique, notre besoin d'une expression dont la musique dispose seule, pénétrèrent aussi les œuvres poétiques et les poètes qui ne présentent pas avec cet art de lien apparent. Et il est naturel qu'on en ait eu l'intuition la plus profonde dans le pays où avaient éclos les plus incomparables fleurs de la musique : aussi invoquerai-je principalement sur ce point des témoignages d'auteurs allemands. On a vu, par les citations qui précèdent, avec quelle perspicacité Lessing discernait dans la poésie germanique la lacune indiquée, avec quelle intensité Herder l'éprouvait. Schiller nous donne sur lui même ce renseignement psychologique : « Un certain état d'âme musical s'ébauche, auquel alors — alors

[1]) *Früchte aus den sogenannten goldenen Zeiten des XVIII. Jahrhunderts*, 11. *Das Drama.*

seulement — succède chez moi l'idée poétique »[1]); et l'on sait que plusieurs de ses ouvrages se rattachent directement à des impressions musicales déterminées, par exemple sa *Pucelle d'Orléans* à la représentation d'une œuvre de Gluck. Le noble poète est travaillé sans cesse par le sentiment que « le drame incline à la musique », et il s'en ouvre à Goethe en des termes qui dénotent sa pénétrante clairvoyance : « Pour exclure d'une œuvre d'art tout ce qui est étranger au genre de cette œuvre, il est nécessaire d'y inclure tout ce qui convient au dit genre. Or cette condition justement fait maintenant défaut [au poète tragique].... La capacité d'émotion du spectateur et de L'AUDITEUR doit être entièrement comblée, on pourrait la comparer à un cercle dont il s'agit de toucher la périphérie sur tous ses points; le diamètre de ce cercle est la mesure qui s'impose pour le poète » ; Schiller exprime alors son espoir que la musique comblera ce vide qui l'impressionne si douloureusement dans le drame moderne, et comme il ne la connaît au théâtre que sous les espèces de l'opéra, il attend de celui-ci « que la tragédie s'en dégage sous une forme plus noble, comme autrefois des chœurs de la fête bachique »[2]). Quant à Goethe, il y aurait lieu avant tout de souligner dans ses œuvres quantité d'éléments dénotant une étroite affinité avec la musique : je ne parle pas seulement de son lyrisme musical ni de l'emploi si fréquent de la musique dans ses drames, alors notamment qu'il veut ménager, comme il l'indique, une échappée sur des « sentiments rares » ; mais on démontrerait aisément que sa conception elle-même implique, chaque fois qu'il vise la scène, des principes, des buts et des motifs qui appartiennent au domaine le plus intime de la musique. *Faust* est tout entier musique, et non point uniquement parce que la musique, au dire de Beethoven, jaillit des paroles — ce qui n'est vrai que de certains fragments — mais parce que chaque

[1]) Lettre à Goethe, 18 mars 1796.
[2]) Lettre à Goethe, 29 décembre 1797.

situation particulière, depuis le cabinet de travail jusqu'au *Chorus mysticus*, est conçue et ordonnée « musicalement » au plein sens de ce mot. Goethe, d'ailleurs, partageait l'opinion de Lessing et de Herder sur les rapports des deux arts, et il la formule à sa façon, qui est inimitable : « La poésie et la musique se déterminent réciproquement et s'affranchissent réciproquement. » Touchant la valeur éthique de la seconde il écrit : « C'est dans la musique qu'apparaît peut-être le plus éminemment la DIGNITÉ de l'art, parce qu'elle n'a pas de matière qui puisse être calculée; elle est toute forme et contenance, elle élève et ennoblit tout ce qu'elle exprime. » Aussi Goethe souhaitait-il que nous fissions de la musique le centre de l'éducation : car elle est le carrefour « d'où partent des chemins également frayés dans toutes les directions » [1].

Le musical

Arrivés à ce carrefour de la « poésie-musique », nous pouvons, comme d'un point culminant, jeter un regard dans toutes les directions où courent ces chemins également frayés dont parle Goethe, et embrasser dans une vue d'ensemble tous les phénomènes concourant à la genèse de notre art intégral. Car nous l'avons reconnu déjà : la poésie est l'*alma mater* de tout art créateur, quelque forme qu'il revête, quelque mode de configuration qu'il adopte; et nous voyons maintenant que notre poésie germanique a parcouru une carrière sans analogue dans l'histoire, nous voyons que son développement lui est particulier, comme son individualité. L'essor vertigineux de la musique — par où j'entends donc l'art de l'expression poétique — ne pouvait demeurer sans influence sur nos arts plastiques. Tout de même que la parole homérique incita les Hellènes à hausser leurs exigences en

[1]) Cf. *Wanderjahre* liv. II, ch. I, 9. Pour un exposé plus développé de cet objet, je peux renvoyer le lecteur à mon livre *Richard Wagner* (éd. populaire allemande 1902, p. 28 et sq., 271 et sq., 295 et sq.) ainsi qu'à une monographie que j'ai publiée dans les *Bayreuther Blätter* (1897) sous ce titre : *Die Klassiker der Dicht- und Tonkunst*. Cf. aussi mon *Immanuel Kant*, p. 29.

matière de configuration et à parfaire en chefs d'œuvre les ébauches grossières de leurs images, ainsi le son musical nous incita, nous Germains, à réclamer de chaque art qu'il accrût toujours davantage sa capacité d'expression. Or cette direction du goût, cette tendance de notre création artistique, c'est elle que je crois pouvoir maintenant définir par ce terme : MUSICAL, sans qu'on m'accuse de vaine phraséologie ou d'obscurité. La tendance musicale est en rapport organique avec cette disposition de notre être qui fait de nous, dans le domaine philosophique, des idéalistes, dans le domaine religieux, des disciples de Jésus-Christ, et qui trouve, en tant qu'aptitude pour la configuration artistique, sa plus pure expression dans la musique. Par là nos voies diffèrent de celles des Hellènes (j'y reviendrai dès que j'aurai complété ma pensée sur le point qui m'importe en ce moment). Non, certes ! qu'ils ne fussent doués musicalement (nous savons le contraire) : mais leur musique était rudimentaire à l'extrême, indigente, esclave de la parole, tandis que la nôtre est polyphonique, puissante, et ne marque que trop d'empressement à jeter par-dessus bord, dans l'orage de la passion, tout ce qu'elle comporte encore d'analogies avec les formes de la parole. Je crois que la comparaison serait juste si nous disions d'une eau-forte de Dürer, ou d'un monument de Michel-Ange comme ses tombeaux des Médicis, que ce sont des œuvres polyphoniques par opposition à la stricte homophonie des Grecs, laquelle — prenons-y garde — règne aussi dans les ensembles associant, comme font les frises, des figures nombreuses agitées de mouvements violents. Pour arriver à exprimer avec vérité des sentiments, il FAUT en effet que la musique devienne polyphonique ; car la pensée est, de sa nature, simple, mais le sentiment est au contraire si multiple qu'il peut recéler dans le même instant les éléments les plus divers, voire même des éléments directement contradictoires, tels l'espoir et le désespoir. Prétendre tracer des lignes de démarcation théorique serait ridicule, mais voici une observation propre à nous éclairer en quelque

mesure sur le degré de diversité où peuvent atteindre des aptitudes parentes : là où, comme chez l'Hellène, c'est la PAROLE seule qui configure la poésie, le caractère dominant des arts plastiques sera la clarté transparente, homophone, avec, pour corrélatif, une certaine froideur dans l'expression, celle-ci allégorique et comme abstraite; là où, par contre, l'exigence MUSICALE d'une expression intime et directe influe fortement sur la configuration, là naîtront les tentatives polyphones, et à la complexité des entrelacements de lignes correspondra une puissance d'expression symbolique, qui ne saurait être logiquement analysée. C'est de ce point de vue seulement que nous pouvons souscrire à la thèse rebattue de l'affinité entre l'architecture gothique et la musique, vieux cliché où l'image de la vérité cesse d'apparaître quand on le présente sous un jour faux; mais du même coup nous apercevons que l'architecture d'un Michel-Ange, et en général celle des Florentins, n'est pas moins « musicale » que l'autre. Au reste, et nonobstant Goethe, cette sorte de comparaison est bien superficielle encore, et nous sommes obligés de regarder un peu plus profondément si nous voulons surprendre à l'œuvre dans tous nos arts ce que, faute de mieux, j'appelle le « musical ». Un très fin connaisseur de l'art plastique — et avec cela nourri d'une culture classique qui dénote son goût pour l'antiquité — Walter Pater énonce ainsi la conclusion à laquelle le conduit un examen de notre effort germanique : « Tout art marque une aspiration constante vers l'état de musique.... Encore que chaque art ait en propre son élément incommunicable, son ordre d'impressions intraduisible, son mode unique d'atteindre la « raison imaginative », on peut dire néanmoins que tous les arts vont luttant continuellement pour s'approprier la loi ou le principe de la musique et tendent à une condition que la musique seule réalise complètement » [1]).

Le naturalisme

La compréhension plus profonde de notre art et de son

[1]) *The Renaissance, studies in art and poetry*, p. 134-139.

histoire que nous ont pu valoir de telles observations n'en demeurerait pas moins tout à fait unilatérale — et dès lors insuffisante pour asseoir un jugement — si nous ne faisions un pas de plus. Du point culminant où nous étions parvenus, il faut que nous passions sur un autre. Quand on dit que notre art tend à une condition que la musique seule réalise complètement, on désigne par là, si je puis ainsi parler, l'intérieur; mais l'art a aussi un extérieur, et la musique même qui, selon la remarque si juste de Carlyle, « s'affole et semble saisie de délire aussitôt qu'elle se dissocie entièrement de la réalité des choses sensibles, palpables, réelles » [1]). Il en est de l'art comme il en est de l'individu humain : on peut bien distinguer en pensée un « intérieur » et un « extérieur », mais dans la pratique c'est chose inexécutable, car nous ne connaissons pas d' « intérieur » qui ne soit donné uniquement et exclusivement dans un « extérieur ». On peut même aller plus loin et soutenir de l'œuvre d'art qu'elle consiste tout d'abord seulement en un « extérieur »; on peut renverser les termes de la proposition de Schiller que je citais au début de cet ouvrage, et affirmer : le beau, certes ! est « vie » puisqu'il suscite en nous des sentiments, c'est-à-dire des actes, mais il n'en est pas moins tout d'abord « forme » uniquement, forme offerte à notre « contemplation ». Quand j'éprouve au spectacle de la *Nuit* ou du *Crépuscule* de Michel-Ange une émotion si profondément intime et en même temps si intense qu'elle ne se laisse comparer qu'à l'impression d'une musique enivrante, c'est là, comme dit Schiller, « mon acte »; telle autre âme n'eût pas subi le même ébranlement; maint spectateur eût été capable d'admirer les proportions, la structure, etc., sans frémir de cette émotion qui est comme un pressentiment de l'éternité : c'est qu'il n'eût fait que « contempler » l'œuvre. Mais si l'artiste réussit vraiment à susciter des sentiments, à dis-

[1]) *The Opera* dans les *Miscellaneous Essays*.
[2]) Ch. I, fin de la première rubrique.

penser la « vie » au moyen de la « forme », combien haut ne devons-nous pas estimer la signification de la forme ! Nous n'exagérerions pas en disant, dans ce sens : l'art est forme. Et quand Goethe assigne à l'art ce rôle de nous « transmettre l'ineffable », ajoutons par manière de commentaire : l'ineffable ne se transmet qu'énoncé, l'invisible ne se transmet qu'évoqué; cela seul qu'il articule et cela seul qu'il figure constitue l'ART, non cela qui demeure inarticulable et infigurable; et — en pressant davantage encore — ce n'est pas l'expression même qui est l'art, c'est ce qui nous la transmet. D'où il appert qu'aucune question touchant l'art n'est plus importante que celle de son extériorité, savoir : le principe de sa configuration.

Or elle se pose plus simplement sur le terrain où nous voici parvenus que dans le domaine exploré tout à l'heure; car cet élément « musical » qui nous occupait concerne un objet ineffable, il a trait à l'état de l'artiste, à l'essence la plus intime de sa personnalité, et il indique la sorte de qualités que nous devrions posséder pour sentir l'œuvre d'art, pour la VIVRE, au lieu de la contempler seulement : toutes choses sur lesquelles on se fait malaisément entendre. Ici, par contre, il s'agit de la forme visible. Je crois que nous pouvons résumer d'un mot notre thèse et avancer hardiment cette proposition apodictique : le vrai art germanique est NATURALISTE — ajoutant que là où cet art se manifeste autre, c'est que des influences extérieures l'ont dévié de sa voie propre et rectiligne, clairement prescrite dans les aptitudes de la race. Nous avons vu déjà que notre science est « naturaliste » et qu'elle se distingue par là de la science anthropomorphiquement abstraite des Grecs. Eh bien, la conclusion analogique est ici tout à fait légitime, car nous concluons de nous à nous, et que de fois n'avons-nous pas constaté, en des domaines fort éloignés les uns des autres, la

[1]) Voir sous la section : « Science », notamment la fin de la première rubrique.

même disposition de notre esprit ! Je n'ai qu'à renvoyer le lecteur à la seconde moitié de la section qui traite de notre conception du monde : elle lui fournira un très probant exemple. L'effort unanime de nos plus grands penseurs a tendu à nous restituer la nature visible en la dégageant de toutes ces interprétations limitatives dont l'avaient enclose, comme d'un rempart s'élevant à hauteur d'homme, l'humaine superstition, la crainte et l'espérance humaines, la logique de l'aveuglement humain et l'humaine manie de systématiser. Le Germain s'est attesté par son amour de la nature, qu'il n'a cessé d'observer attentivement et d'interroger patiemment — par l'intuition aussi que la nature seule alimente, fortifie, exalte la pensée et la rêverie, le savoir et l'imagination. Comment un instinct à ce point accusé, et que ne présente aucune autre race du temps passé ou du temps actuel, demeurerait-il sans action sur l'art ? Non : encore que bien des apparences soient susceptibles de nous induire en erreur, notre art est congénitalement naturaliste, et chaque fois qu'il se tourne résolument vers la nature, nous pouvons être assurés qu'il s'engage dans la bonne voie.

Je sais que cette thèse provoque généralement la contradiction. Nombreux sont, parmi nos contemporains, ceux auxquels on a inculqué dès le berceau, avec la vénération d'un prétendu classicisme, l'horreur du naturalisme dans l'art. Mais les faits parlent avec une éloquence si persuasive qu'ils me dispensent de polémiser; j'en considérerai quelques-uns du point de vue particulier où je me suis placé dans le présent ouvrage, précisant aussi le sens qu'ils revêtent par rapport à l'ensemble de notre vie.

L'opportunité du naturalisme magnifiquement vigoureux et salubre qui s'instaura dans la sculpture italienne, une circonstance suffirait, pour nous autres profanes, à la mettre hors de doute : c'est que dès le début du XV^me^ siècle — alors qu'en Italie précisément, et précisément dans cette branche de l'art, l'antiquité devait exercer une influence paralysante sur notre originalité — le naturalisme trouva

en Donatello une expression toute-puissante, une expression si convaincante qu'aucune tendance contraire, artificiellement cultivée plus tard, ne put prévaloir contre cette impulsion décisive. Le *David* chauve, le *Zuccone* du campanile de Florence, ou bien ce buste de Niccolo da Uzzano dont l'image s'empreint indélébilement dans notre mémoire, nous présagent ce que notre art pourra faire et nous garantissent qu'il le fera sur d'autres voies que l'art grec [1]). Quant à la

[1]) Ici, comme ailleurs dans ce chapitre, je me dois borner à quelques noms connus de tous, qui peuvent nous servir d'étoiles directrices dans notre exploration rapide de l'histoire; une enquête plus minutieuse, telle qu'en mènent avec tant de succès nos historiens de l'art, nous démontrerait que le génie ne pousse pas en une nuit comme un champignon. Cette puissance de Donatello, qui agit à la façon d'une force élémentaire, il en faut chercher les racines deux ou trois siècles en arrière, dans ces centaines et ces milliers de tentatives loyales de configuration qui ébauchent un idéal directement opposé à celui de l'antiquité classique et qui ont pour siège — remarquons-le bien — non le Sud, mais le Nord. A considérer les reliefs des prophètes dans le chœur du dôme de Bamberg, qui ne s'écrierait: voilà l'esprit de Donatello! Selon l'expression d'un savant qui a étudié de près ces sculptures, Arthur Weese, on voit comment l'artiste « suit la nature à la piste avec le flair d'un découvreur ». Chacun sait, d'autre part, que ces productions d'artistes allemands datant des premières années du XIII^e^ siècle se rattachent à la longue série des créations de leurs frères germaniques occidentaux, plus favorisés sous le rapport politique et social, plus libres et plus riches. Ce besoin de « suivre la nature à la piste » pour la configurer avait depuis longtemps suscité la magnifique expansion artistique du Nord franc et normand (entre 1115, où paraît dans l'Ile de France le premier échantillon du style gothique, et 1215, où le plan se précise de la cathédrale d'Amiens, c'est Saint-Denis, c'est Noyon, c'est Paris, c'est Bourges, c'est Chartres, c'est Reims....); et à côté de ce foyer septentrional (dans lequel, fait imprévu et récemment constaté, s'inclut l'Angleterre dès le début du XII^me^ siècle) il en existait un autre à Toulouse, ce centre d'inextirpable hérésie par où s'affirme la libre force gothique (cf. Weese: *Die Bamberger Domskulpturen*, 1897, p. 33, 59 et suiv.) — Dans le même ordre d'idées, j'ai plaisir à signaler comment Rodin (voir *L'Art*, entretiens réunis par Paul Gsell, 1911, ch. X) marque lumineusement l'opposition foncière qui existe, du point de vue technique autant que dans l'inspiration même, entre la sculpture de Michel-Ange et la sculpture grecque, et comment il rattache le

peinture, elle aussi, dès que le Germain secoue le joug de l'hiératisme orientalo-romain, elle se tourne vers la nature[1]). Il n'est pas de spectacle plus touchant que celui que nous offrent les hommes du Nord, quand — élevés dans une civilisation qui pour eux n'est que mensonge, entourés des rares vestiges d'un art assurément grand, mais étranger, qui les incite à produire, mais au nom d'un idéal révolu — ils commencent d'obéir à l'injonction de leur cœur et se mettent à la poursuite de la nature avec un amour, une constance, une patience inlassables. A l'observer, ils ne trouvent rien en elle qui ait le pouvoir de décourager leur effort, rien non plus qui ne mérite leur ardente sollicitude, rien de trop grand, rien de trop chétif. Du visage de l'homme à la coquille de l'escargot, ils dessinent toute chose, avec quelle fidélité et quel respect ! Et nonobstant cette scrupulosité technique, ils ne laissent pas, j'ose le dire, de nous « transmettre l'ineffable » ! [2]) Bientôt parut ce grand homme dont l'œil scrute si profondément la nature et qui aurait dû servir à

maître à ses vraies origines : « Michel-Ange n'est pas, comme on l'a prétendu souvent, un solitaire dans l'art. Il est l'aboutissant de toute la pensée gothique.... Il est manifestement l'héritier des imagiers du treizième et du quatorzième siècle » (p. 267). — Quant à la peinture, elle offre de si éclatants exemples du même phénomène que nul ne les peut ignorer. Les frères van Eyck, cent ans avant Dürer, sont déjà des maîtres du naturalisme, dont ils incarnent une forme entre toutes pure et vénérable, et c'est leur père qui déjà les avait mis à cette école. Sans l'influence funeste de l'Italie qui, toujours et toujours de nouveau, telle ces ondes périodiques du Pacifique, submerge l'édifice entrepris par le génie de notre race et en démolit quelque pan, nul doute que e développement de la peinture authentiquement germanique eût été bien différent.

[1]) Je l'ai déjà marqué plus haut sous la rubrique : « Le poète musicien ».

[2]) Le lecteur sait (voir section « Science » au sous-titre : « L'essence de notre systématique ») que la science naturelle germanique comporte également pour base l'observation minutieuse et infatigable de chaque détail ; il reconnaît à ce trait l'étroite affinité de notre science et de notre art, qui sont tous deux en effet les produits authentiques du même génie nettement individualisé.

jamais de modèle à tous les artistes de la plastique — Léonard. « Le plus grand de tous les peintres de la Renaissance, Léonard est en même temps celui qui s'est le plus affranchi de la tradition antique », note Muntz. « Dans ses nombreux écrits.... une seule fois il mentionne les *Graeci e Romani*, comme ayant excellé dans les draperies flottantes » [1]). Dans son *Traité de la peinture*, Léonard ne cesse d'exhorter les peintres à peindre tous les objets d'après nature, à ne s'en rapporter jamais à leur seule mémoire; il leur fait un devoir d'étudier la nature non seulement quand ils sont à leur chevalet, mais quand ils voyagent, mais quand ils se promènent; il veut que tout retienne leur attention : un mur imbriqué de taches (sur lequel ils distingueront peut-être la similitude de divers pays avec tous leurs paysages, ou des batailles, des mouvements vifs de figure, d'étranges airs de visage), la cendre d'un foyer éteint, la boue même, voire l'ordure; bref, leur œil sera un « miroir », une « deuxième nature ». Albert Dürer, le contemporain et le pair de Léonard, raconte à Mélanchton comment dans sa jeunesse il admirait les tableaux en tant surtout qu'édifices de l'imagination et mesurait la valeur de ses propres ouvrages au degré d'imprévu et de variété de l'invention : « Parvenu à l'âge mûr, il commença d'observer la nature et d'en reproduire LE VISAGE ORIGINEL, et il reconnut que cette simplicité de l'art en faisait le plus haut mérite » [2]). On sait, en effet, quel souci de laborieuse exactitude guidait Dürer dans son observation de la nature; et si on ne le sait pas, qu'on examine par exemple son étude à l'aquarelle d'un *Jeune lièvre* (n° 3073 de l'Albertine) ou cet incomparable chef-d'œuvre de la miniature dénommé (sur le catalogue viennois, n° 4840) *L'Aile d'une corneille bleue;* ses *Gazons* (dans la même collection) dénotent l'amour dont s'inspirait pareil-

[1]) *Raphaël* (1881), p. 138.

[2]) Cité d'après Janitschek. *Geschichte der deutschen Malerei* (1890) p. 349.

lement son effort pour pénétrer les secrets du monde végétal. Nommerai-je Rembrandt afin qu'on aperçoive mieux combien il est manifeste que tous les plus grands procédèrent ainsi ? Rappellerai-je comment, dans la composition même de ses tableaux les plus librement conçus et exécutés, il poussa le naturalisme — la vérité de la nature — à un point où peu d'artistes eurent dès lors la force et le courage de le suivre ? Ici encore j'invoquerai un spécialiste. Seidlitz dit du *Bon Samaritain :* « Rien de l'héroïsme pathétique qui prend à témoin le spectateur; les personnages participant à l'action ne s'occupent que d'eux-mêmes et sont tout à leur affaire; dans l'attitude, l'expression, le geste, chacun se montre entièrement absorbé par ce qui l'agite intérieurement » [1]). C'est donc bien, on le voit, un apogée du naturalisme, c'est la vérité psychique au lieu de la construction prescrite par de prétendues lois de forme extérieure : aucun Italien n'a gravi ce sommet-là. Des « lois éternelles », oui, il y en a réellement, et même ailleurs que dans les manuels d'esthétique, et nous connaissons la première, telle que l'a formulée Shakespeare : sois fidèle à toi-même ! [2]) Voilà

[1]) *Rembrandt's Radierungen* (1894) p. 31. Voir aussi le petit écrit de Goethe : *Rembrandt der Denker*, sur la gravure (non le tableau) du *Bon Samaritain*. Cet ouvrage de Rembrandt est précisément, suivant Emile Michel, un de ceux dont la date ne se laisse pas fixer avec certitude parce qu'il appartient à une période où l'on remarque dans la facture du maître de constants retours en arrière, indices du penchant « qui le portait à étudier la nature avec un scrupule extrême. » Et Michel écrit encore, en résumant les caractéristiques de l'art qu'il a si consciencieusement scruté : « De la précision extrême et du fini de ses débuts, Rembrandt va vers une largeur croissante », mais « là aussi il procède du particulier au général et, quand il vient à résumer, il est en droit de le faire. Il a appris à connaître les choses par le détail; il sait donc ce qui est essentiel et ce qui peut être omis.... L'originalité de ses interprétations est toujours contenue par l'étude de la nature; c'est elle qui l'a fait ce qu'il est, c'est à elle qu'il revient sans cesse, et l'un de ses principes est que la nature doit toujours être suivie » (*Rembrandt*, p. 106, 532, 534).

[2]) Voir ch VI sous la rubrique : « Liberté et fidélité ».

pourquoi Rembrandt nous apparaît si haut, à nous, Germains. Voilà pourquoi, longtemps encore, c'est à lui que nous regarderons pour juger si notre art plastique ne dévie pas de la voie qui nous est propre et salutaire, s'il ne va pas s'égarant en pays étranger. Toute réaction classique, comme celle qui fut mise en œuvre par la violence à la fin du XVIIIme siècle, tend à nous égarer ainsi et crée une confusion pour nous désastreuse.

La lutte pour l'individualité

A considérer, d'une part, l'enseignement théorique de Goethe touchant les arts plastiques et, de l'autre, l'œuvre qui résume l'effort créateur de sa vie, comment douterait-on où est la vérité ? Jamais rien de moins grec que le *Faust* n'a été écrit; si l'art hellénique devait constituer notre idéal, force nous serait d'avouer : conception ou exécution, tout est également exécrable dans ce poème. Je ne songe pas à l'analyser ici, mais prenons garde à la progression du mouvement qui s'y marque : car c'est la première partie qui, par comparaison avec la seconde, s'accommoderait de l'épithète « olympienne » (si tant est que nous voulions employer ce trop fameux cliché). Faust, Hélène, Euphorion — et, comme pendant, le classicisme grec ? ! En vérité, il n'y a de « grec » en cette affaire que le rire homérique qui secoue tout homme de sens à la seule idée d'un pareil rapprochement. Admettons que le héros qui dessèche des marais eût inspiré aux Romains quelque estime, mais tenons pour assuré que cette occupation même ne l'eût pas rendu plus sympathique aux Grecs. Or si notre poésie — Dante, Shakespeare, Goethe, Josquin, Bach, Beethoven.... — est « anhellénique » jusqu'à la moelle des os, de quel droit propose-t-on et prescrit-on à nos arts plastiques des idéals et des lois empruntés à cette poésie qui nous est étrangère ? La poésie n'est-elle pas comme le sein maternel où germe chacun des arts, et qui l'enfante ? Faut-il que notre plastique ne nous appartienne pas et qu'éternelle bâtarde elle se traîne derrière ses sœurs légitimes, indigne du même amour et du même respect ? Erreur funeste, imputable aux humanistes

d'ailleurs si méritoires à tant d'égards : ils voulaient nous délivrer de la servitude ecclésiastique romaine et ils nous ont indiqué pour moyen de salut le libre hellénisme créateur; mais la science de l'antiquité fut bientôt constituée, et il apparut que nous étions tombés d'un dogme dans un autre. La singulière étroitesse qui caractérise au fond cette pernicieuse doctrine d'un prétendu classicisme nous est attestée par l'exemple du grand Winckelmann : non seulement, rapporte Goethe, la poésie lui était inintelligible, mais elle lui était positivement antipathique, la grecque aussi; Homère même, ou Eschyle, n'avaient pour lui de valeur qu'en tant qu'ils livraient le commentaire indispensable de ses chères statues [1]). Et inversement, qui n'a eu l'occasion de remarquer combien il est rare que la philologie classique développe la sensibilité aux arts plastiques ou encore le goût de la nature ? On nous rapporte de F.-A. Wolf, le célèbre contemporain de Winckelmann, que son indifférence stupide et son absolue inintelligence dans l'un et l'autre domaine le rendaient presque intolérable à Goethe [2]). Nous sommes donc ici — touchant ce dogme de l'art classique — en présence d'un phénomène pathologique, et nous avons tout sujet de nous réjouir en voyant un Goethe faire face, avec toute la vigueur de sa magnifique santé intellectuelle, à la morbide réaction classique, cependant qu'il nous prodigue des conseils uniformément naturalistes. Dénonçant un jour la poésie chimérique de pure imagination, il dit à Eckermann : « C'est la RÉALITÉ qui doit fournir le prétexte et la matière de tout poème; un cas particulier devient général et poétique par ceci que le poète le traite.... L'intérêt poétique ne fait pas défaut dans la réalité » [3]). Donatello, Rembrandt n'ont pas enseigné autre chose ! Et

---

[1]) *Winckelmann* (section Poésie).
[2]) F.-W. Riemer : *Mitteilungen über Goethe* (1841) I 266.
[3]) 18 septembre 1823.

si nous étudions de plus près la conception de Goethe [1]), nous ne tardons pas à nous convaincre que ce qu'il y a de « classique » chez lui n'est qu'un oripeau usé. Il préconise sans cesse à nouveau l'étude de la nature, il y reconnaît « la plus importante des conditions qu'on doit exiger », il ne veut pas que cette étude soit de sorte purement et uniquement artistique, il requiert des connaissances exactes en sciences naturelles (minéralogie, botanique, anatomie, etc.) : voilà qui est décisif, voilà qui est absolument « anhellénique » et, au plein sens de ce mot, spécifiquement germanique. Goethe, enfin, exhorte l'artiste à tenter une œuvre qui, « rivalisant avec la nature », soit « TOUT ENSEMBLE NATURELLE ET SURNATURELLE ». Belle parole, et credo en opposition directe avec le principe de l'art hellénique : car celui-ci ni ne pénètre jusqu'aux racines profondes de la nature, ni ne s'élance jusqu'au surhumain [2]). Précisons cette opposition.

Si l'on ne se contente pas des phrases creuses qui nous sont trop souvent servies sous le nom d'esthétique, si l'on désire concevoir l'originalité distinctive de l'art hellénique en projetant sur cet art le seul jour qui l'éclaire — une connaissance précise de l'individualité particulière, et pour toujours abolie, propre à la race humaine particulière dont il émane — on fera bien de ne pas dissocier arbitrairement l'artiste grec de son entourage intellectuel, mais de prendre aussi en considération la science naturelle et la philosophie des Hellènes et de les employer comme termes de comparaison. En procédant ainsi, on se rendra compte que cette MESURE que nous admirons dans les produits de la force créatrice hellénique résulte d'une limitation innée (« limité » ne s'entend pas ici dans le sens

[1]) Il nous y aide notamment par son *Einleitung in die Propyläen*, qui est de 1798, donc du moment où s'arrête notre examen actuel.

[2]) Goethe écrit une autre fois (*Wahrheit und Dichtung*, liv. 15) : « Seulement personne ne s'est avisé que nous ne pouvions pas voir comme les Grecs et, dès lors, jamais non plus rêver, sculpter, ou nous sauver comme eux. »

péjoratif du mot « borné »), et cela non pas au titre de loi spéciale et purement artistique, mais comme condition imposée par la nature entière de cette individualité. L'œil clair de l'Hellène se voile et refuse tout service, dès que le regard va errer au delà du cercle de ce qui peut être dit « humain », dans l'acception la plus étroite de ce terme. Les naturalistes grecs ne sont pas de fidèles observateurs et, malgré des dons éminents, ils ne découvrent rien — ce qui surprend au premier abord, mais s'explique aisément, attendu que la découverte implique toujours chez le découvreur un abandon de lui-même à la nature, et ne procède jamais d'un acte de force humaine violentant la nature [1]). Nous constatons donc ici une limite nettement tracée et infranchissable — la limite en dessous, si je puis ainsi parler, car elle arrête l'esprit hellénique en son effort de pénétrer le monde extérieur : cela seul qui gît dans l'homme, la mathématique et la logique, pouvait s'épanouir aux mains des Grecs jusqu'à former une science digne de ce nom ; et, de fait, leurs productions dans ce domaine furent magnifiques. La limite en dessus, celle qui, passé un certain point, s'oppose à l'essor de leur esprit dans les régions du monde invisible, n'est pas moins apparente. Leur philosophie est d'avance fermée à tout ce qu'un Goethe dénommerait « surnaturel », et qu'il figure poétiquement quand il conduit Faust chez les Mères et quand il l'élève au ciel. D'un côté nous trouvons le rationalisme strictement logique d'Aristote, de l'autre la mathématique poétique des pythagori-

[1]) Voir la section « Découverte » au sous-titre : « La nature comme institutrice ». Un exemple : Aristote avait remarqué que dans une forêt drue le soleil éparpille des taches de lumière rondes ; mais au lieu de se convaincre par une observation d'une simplicité enfantine que ces taches étaient bien des images solaires, et rondes pour cette raison, il construisit aussitôt une théorie dont la complication fait dresser les cheveux sur la tête, dont la logique est d'ailleurs sans défaut et dont la fausseté est éclatante, encore qu'elle ait passé jusqu'à Kepler pour une vérité inattaquable.

ciens et des platoniciens. Les « idées » de Platon, je l'ai indiqué ailleurs, sont tout à fait réelles et même concrètes [1]). L'introspection, le regard plongeant dans cette autre nature qui est « surnaturelle » pour scruter cet objet indicible qui requiert les méditations de l'Hindou sous le nom d'atman, qui est familier au premier venu de nos mystiques comme « royaume de la grâce », et que Kant appelle l'empire de la liberté — ce regard, l'Hellène n'en est point capable. Entre les deux frontières qui le définissent, qu'est-ce qui peut tenir exactement ? L'homme, en tant que donnée de la perception sensible, et tout ce que perçoit cet homme de son point de vue exclusivement et limitativement humain. Telle fut la complexion du peuple qui créa l'art hellénique. Nul, je pense, ne s'avisera de nier qu'un esprit constitué de la sorte le fût excellemment pour la vie artistique : il faudrait être sourd à l'éloquence des faits, et ils parlent assez haut ! Mais encore un coup, puisque cet art hellénique découle de cette constitution spéciale de l'esprit propre à cette race humaine particulière, n'est-il pas contraire au bon sens de nous prescrire comme norme — à nous dont la constitution d'esprit est manifestement toute différente — les principes de l'art grec ? Où est la nécessité qui nous impose à tout prix un art « artificiel » plutôt qu'un art organique ? un art tout fait plutôt qu'un art qui se fait lui-même, c'est-à-dire un art vivant ? Pourquoi n'aurions-nous pas le droit, encouragés par le conseil de Goethe, de prendre pied dans la nature extrahumaine et d'aspirer aussi à la nature surhumaine — ces deux régions fermées aux Grecs ? Et quand, avec Goethe, aurons-nous enfin compris — compris une fois pour toutes — que, ne POUVANT voir comme les Grecs, nous ne saurions jamais non plus ni rêver ni configurer comme eux ?

L'histoire de notre art est donc en grande partie une lutte : lutte entre notre aptitude innée, qui n'appartient

[1]) Voir la section « Science » au sous-titre : « Idée et théorie ».

qu'à nous, et l'inspiration étrangère, à quoi l'on prétend nous asservir. C'est tantôt une école, tantôt une autre qui combat; et souvent le combat se livre dans la poitrine de l'individu en guerre avec lui-même. D'une manière ou de l'autre, il n'a cessé de sévir depuis les maîtres du naturalisme gothique jusqu'à Goethe; et il a continué pendant tout le dix-neuvième siècle.

La lut intérie

Mais une autre lutte encore — celle-ci uniquement bienfaisante — accompagne et détermine pour une part le développement de notre art. Un mot de Goethe cité tout à l'heure pourra nous servir à la caractériser : nos œuvres d'art, dit-il, doivent être « tout ensemble naturelles et surnaturelles ». Atteindre du même coup ce double objet n'est pas l'affaire de chacun et, en outre, le problème se pose différemment selon les formes d'art différentes. A ces deux expressions : « naturel » et « surnaturel », qui à vrai dire ne sont heureuses ni l'une ni l'autre dans leur application à l'art, substituons-en deux plus expédientes : « naturaliste » et « musical », et nous y verrons plus net. Le contraire du naturel est l'artificiel — ce qui ne nous mène à rien; mais le contraire du naturalisme est l'idéalisme — et voilà qui éclaire tout. L'artiste hellénique configure d'après l'IDÉE humaine des choses; nous, nous demandons un art fidèle à la nature, et le principe de notre configuration vise à saisir l'individualité propre des choses. Quant au surnaturel exigé par Goethe, notons que, de tous les arts, la musique est le seul qui soit directement — et de par sa matière déjà — surnaturel, en sorte que, du point de vue artistique, nous sommes fondés à qualifier de musical ce que les œuvres des autres arts comporteraient de surnaturel. Or les deux tendances, ou propriétés, ou instincts (peu importe le nom) que je désigne par les mots : « musical » et « naturaliste », sont, on l'a vu déjà, les deux forces fondamentales de toute notre création d'art; et ces deux forces ne se contredisent pas, comme ont coutume de l'imaginer les esprits superficiels, elles se complètent; et c'est de la coexistence de tels ins-

tincts opposés, mais étroitement corrélatifs, qu'est faite l'individualité [1]). L'homme qui peint une aile arrachée de corneille bleue aussi minutieusement que s'il y allait du salut de son âme est le même qui conçoit *le Chevalier, la Mort et le Démon* ou la *Melancolia*. Il est néanmoins évident que de cette complexion de notre esprit devait procéder une vie intérieure très riche en énergies violemment contrastantes ou aussi en combinaisons multiples d'énergies diverses, mais associées. L'aptitude musicale nous emportait comme sur les ailes d'un ange vers des régions jusqu'alors inaccessibles à l'aspiration humaine. Le naturalisme fut une ancre de salut sans laquelle notre art se serait perdu dans la fantasmagorie chimérique, l'allégorie et la cryptographie. On serait presque tenté d'évoquer à ce propos, en manière de métaphore, l'antagonisme si vivifiant et la force par lui décuplée des patriciens et des plébéiens réunis dans les murs de Rome [2]).

hakes-eare et ethoven

Cette façon d'envisager les choses, que je me borne à indiquer sans en déduire les conséquences, mérite, si je ne m'abuse, toute l'attention du lecteur; elle permet de distinguer nettement le phénomène qui contient en germe toute l'histoire de notre art, pour autant que cet art vit et mérite son nom [3]). Deux exemples illustreront la nature et

[1]) Cf. dans le présent chapitre : 1re partie, la rubrique : « Contrastes internes ». Nous voyons par exemple l'art plastique osciller chez les Grecs entre le typique et le réalisme, tandis que le nôtre parcourt tout l'espace concevable entre le fantastique et la rigoureuse fidélité à la nature.

[2]) Voir ch. II, au sous-titre : « Histoire romaine ».

[3]) Le vrai se doit pouvoir partout « vérifier », et c'est pourquoi je renvoie le lecteur avec prédilection aux enquêtes des spécialistes par où il se convaincra que ma conception philosophique générale est l'expression de données concrètes. Or voici la conclusion de l'excellent ouvrage publié sous ce titre : *Skulpturencyclus in der Vorhalle des Freiburger Münsters* (1899) par Kurt Moriz-Eichborn : l'art germanique prend racine et culmine aussi dans « le NATURALISME et le DRAME »; et, s'agissant du drame, l'auteur invoque Wagner, donc la musique (p. 164, ainsi que les sections précédente et suivante).

marqueront les effets de la lutte engagée, comme je viens de le dire, entre les deux principes de configuration artistique. Si le véhément instinct naturaliste n'avait pas détaché de la musique la poésie, nous n'aurions pas possédé un SHAKESPEARE. Sur le terrain hellénique, la possibilité même était exclue d'une des plus hautes manifestations de la force créatrice. Schiller écrit à Goethe : « J'ai été frappé de ce fait que les personnages de la tragédie grecque portent toujours, à quelque degré, des MASQUES IDÉALS, et qu'ils ne sont pas proprement des individus comme j'en trouve dans Shakespeare et dans vos ouvrages » [1]). Le rapprochement qu'établit sur ce point Schiller entre deux artistes aussi éloignés l'un de l'autre que Shakespeare et Goethe mérite considération : ce qui les unit, c'est la fidélité à la nature. L'art de Shakespeare est naturaliste du tout au tout; il l'est, Dieu merci ! jusqu'à la crudité : c'est pour l'artiste un devoir, Léonard nous l'enseigne, d'étudier « l'ordure » même avec amour. De là ce mépris de Shakespeare que professe un siècle de classicisme mensonger, cette préférence accordée par Frédéric aux tragédies d'un Voltaire. D'ingénieux critiques se sont, récemment encore, avisés que Shakespeare entend la ressemblance de la nature dans un autre sens que telle école s'intitulant « réaliste », et ils entreprennent de lui démontrer son erreur. Mais, comme dit Goethe, « l'art s'appelle l'art précisément parce qu'il n'est pas la nature », encore que seule la nature, comme il dit aussi, « forme le grand artiste » [2]). L'art configure, cette configuration est l'affaire de l'artiste et du mode particulier de son art; exiger d'une œuvre d'art qu'elle présente la ressemblance absolue de la nature, c'est vouloir une chose superflue, puisque la nature se charge de ce rôle, une chose inepte, attendu que l'homme ne saurait rien créer que d'humain, et c'est enfin commettre un contre-sens, car l'homme veut

[1]) 4 avril 1797.

[2]) J'ai déjà cité ce dernier propos emprunté à *Werther* (lettre du 26 mai, 1re année); voir pour l'autre *Wanderjahre* II, 9.

justement par l'art obtenir de la nature la manifestation d'un objet « surnaturel » [1]). Aussi y aura-t-il dans chaque œuvre d'art une configuration autonome [2]), et l'art, natura-

[1]) C'est ici qu'il faut recommander tout particulièrement au lecteur, pour le préserver des aberrations du pseudoclassicisme, de celles aussi du pseudosymbolisme et de l'actuel « cubisme », les fortes paroles de Rodin sur les rapports de l'artiste avec la nature (*L'Art*, entretiens réunis par Paul Gsell, 1911). Le maître va si loin dans sa revendication de la thèse naturaliste (ch. I « Le réalisme dans l'art ») qu'il affirme appliquer tout son effort à évoquer la nature « telle quelle »; il déclare que « le seul principe en art est de copier ce que l'on voit » — si bien que l'on serait tenté de lui imputer la plate conception romaine dont Sénèque a donné cette formule : *omnis ars imitatio est naturae;* mais la suite nous détrompe, et nous réconforte bien opportunément. On sait — je les ai cités ailleurs — en quels termes Rodin caractérise la vision de l'artiste : « Son œil enté sur son cœur lit profondément dans le sein de la nature. » Et qu'y lit-il ? Non point ce qu'épelle le commun des hommes, ni ce qu'enregistre la photographie, ni ce qu'inventent les « marchands d'esthétique », mais : « son émotion lui révèle.... la vérité intense d'un spectacle naturel quelconque, beau ou laid », vérité double car « c'est celle du dedans traduite par celle du dehors. » (Ainsi Fromentin, je l'ai rappelé, définissait la peinture « l'art d'exprimer l'invisible par le visible »). Si donc « la nature seule est infiniment riche » (comme dit Goethe) en sorte (comme dit Rodin) qu' « il n'y a point de recette pour embellir la nature », l'artiste « formé par la nature », et qui ne cherche pas à « l'embellir », l'emploie à la manifestation d'une vérité qu'il discerne sous les apparences. Rodin alors (ch. IV : « Le mouvement dans l'Art ») expose la manière dont se peut figurer cette vérité : en statuant, par exemple (simple exemple technique) la simultanéité de mouvements que la réalité nous présente successifs, en accentuant les lignes qui expriment mieux l'état spirituel interprété, etc. Rodin, il est vrai, pense ne faire encore dans cette « interprétation » que reproduire la nature, car l'esprit, remarque-t-il, « certes fait bien aussi partie de la nature »; et il dit ailleurs : « Tenez, j'ai accusé la saillie de ces muscles qui traduisent la détresse.... j'ai exagéré l'écartèlement des tendons qui marquent l'élan de la prière. » Mais n'est-ce pas là, précisément, dans cette exagération qui n'est pas une copie, que, selon l'expression de Taine, le tempérament de l'homme s'ajoute à la nature ? Et si, dans un sens, l'esprit « fait partie de la nature », la nature n'est-elle pas une idée de l'esprit, dès lors « surnaturel » ? Je renvoie sur ce point le lecteur au passage de Schiller cité en note un peu plus loin.

[2]) Taine l'établit avec une précision scientifique particulièrement bienfaisante dans sa *Philosophie de l'Art* I, ch. 5.

liste dans ses fins, ne le pourra être, rigoureusement parlant, dans ses moyens; le « réalisme », au sens habituel de ce mot, marque l'étiage du courant artistique. Montesquieu déjà disait des poètes réalistes : « Ils passent leur vie à chercher la nature, et la manquent toujours. » Demander de Shakespeare, poète, que ses héros ne tiennent pas de discours poétiques, est aussi raisonnable que de vouloir que la pierre s'éveille et parle, comme souhaitait Giovanni Strozzi devant la *Nuit* de Michel-Ange. Shakespeare, avec une grâce infinie, déchire lui-même ce tissu de sophismes esthétiques :

Yet nature is made better by no mean
But nature makes that mean : so, o'er that art
Which, you say, adds to nature, is an art
That nature makes.... this is an art
Which does mend nature, change it rather, but :
The art itself is nature [1]).

Comme le but du drame shakespearien est de peindre des caractères, on ne peut mesurer le degré de son naturalisme qu'à la justesse de cette peinture. Quant aux personnes qui estiment que la reproduction cinématographique de la vie quotidienne sur la scène est de l'ART naturaliste, une controverse avec elles serait sans profit; mieux vaut les laisser jouir en paix d'une si naïve assurance et les exhorter, quand le théâtre n'absorbe pas leurs loisirs, à visiter aussi nos musées de figures de cire [2]).

[1]) « Pourtant la nature ne peut être améliorée par aucun moyen qui ne soit l'ouvrage de la nature : ainsi, au-dessus de cet art qui, dites-vous, ajoute à la nature, il y a un art que crée la nature .... c'est là un art qui corrige la nature, qui la change plutôt, mais : cet art lui-même est nature » (*Conte d'hiver*, Acte IV, scène 3 ou 4 suivant les éditions).

[2]) Tout au plus me risquerais-je à leur recommander le lumineux aperçu de Schiller sur cet objet, ou simplement les propositions suivantes qui le résument : « La nature elle-même est une idée de l'esprit, qui jamais ne tombe sous les sens. Elle gît sous le couvert du phénomène, mais jamais n'apparaît elle-même. Ce n'est qu'à l'art de l'idéal qu'il appartient, ou plutôt qu'il incombe, de saisir cet esprit du Tout

Mon deuxième exemple est pris à l'extrême opposé du premier. La musique, on l'a vu, s'était séparée chez nous de la poésie, non pas complètement, mais presque; elle semblait en vérité s'être détachée de la terre. Elle tendait à devenir si exclusivement expression qu'on eût pu croire parfois qu'elle cessait d'être art, car l'art n'est pas, je l'ai dit, l'expression même, mais il est cela qui nous transmet l'expression. Et de fait, tandis que Lessing, Herder, Goethe, Schiller avaient honoré la musique comme un de nos plus précieux trésors, et que Beethoven avait reconnu en elle « l'immatériel moyen d'accès dans un monde supérieur », il se trouva bientôt des gens qui soutinrent hardiment que la musique n'exprimait rien du tout, ne signifiait rien du tout, qu'elle n'était qu'une manière d'ornementation, qu'un jeu caléidoscopique avec des rapports de vibrations ! Voilà à quoi s'expose un art, quand il quitte le sol de la réalité. Ce qui s'était produit différait, à vrai dire, absolument de ce que concevaient ces menus cerveaux et qu'ils logeaient dans leur coquille de noix pour subvenir à leurs modestes besoins intellectuels. Nos musiciens, par un labeur poursuivi durant un demi-millénaire exactement, avaient acquis dans l'intervalle une maîtrise toujours plus parfaite de leurs matériaux; ils les avaient rendus merveilleusement aptes à un mode de configuration qui eût été aussi impossible en Grèce (vu l'étroite subordination de la musique à la parole) que la naissance d'un Shakespeare. La musique était devenue ainsi de plus en plus authentiquement « art », à mesure qu'allait croissant sa capacité de transmettre l'expression;

et de le fixer en une forme corporelle. L'art même, d'ailleurs, ne peut pas non plus attester la nature aux sens, mais il peut l'attester par sa puissance créatrice à l'imagination, et c'est par là qu'il est plus vrai que toute réalité et plus réel que toute expérience. D'où il suit logiquement que l'artiste ne peut employer dans son œuvre un seul élément de la réalité tel qu'il le trouve, et que son œuvre doit être IDÉELLE dans toutes les parties, si cette œuvre doit avoir dans l'ensemble un caractère de réalité et s'accorder avec la nature » *(Ueber den Gebrauch des Chors in der Tragödie)*.

et c'est par l'effet de ce développement que l'art purement formel de jadis, simple draperie jetée sur le corps vivant de la poésie, put à son tour s'engager dans la direction prescrite au Germain par un instinct qui lui est propre : dans la voie de la configuration naturaliste.

L'action de la musique est plus directe que toute autre. Shakespeare ne pouvait peindre des caractères que par l'intermédiaire de l'intellect : telle à peu près une image réfléchie successivement dans deux miroirs avant de nous parvenir; car le caractère se reflète d'abord dans les actions, dont le sens exige un long exposé pour se déterminer intelligiblement, après quoi c'est notre jugement qui éclaire de son reflet le caractère. La musique, par contre, crée une entente instantanée; les contradictions inhérentes à un certain état d'âme, la progression rapide des sentiments changeants, le souvenir d'un lointain passé, l'espoir, le désir ardent ou nostalgique, le pressentiment, elle donne tout cela, et l'indicible même. C'est par la musique qu'a été rendu possible pour la première fois — et pour la première fois avec une pleine maîtrise par le développement musical qui a culminé en Beethoven au seuil du dix-neuvième siècle — le NATURALISME PSYCHIQUE.

Résum

Pour plus de clarté je résumerai encore une fois les facteurs essentiels de notre développement artistique. Nous avons constaté d'un côté la profondeur, la puissance, l'immédiateté de l'expression, donc le génie musical dans lequel nous avons reconnu notre force la plus individuelle; de l'autre côté nous est apparu ce qui constitue le grand secret de notre supériorité en beaucoup de domaines, je veux dire ce penchant inné à « suivre la nature » avec un propos de véracité et de fidélité, et c'est ce que j'ai appelé le naturalisme. A ces deux instincts et aptitudes qui s'opposent, mais qui dans toutes nos créations les plus hautes se complètent l'un l'autre, il faut ajouter la tradition d'un art étranger, révolu, parvenu à une haute perfection dans les bornes qui lui étaient rigoureusement prescrites : il nous vaut de vives

impulsions et de riches enseignements, mais en même temps il nous égare par le mirage d'un idéal qui ne nous est pas congénère, et il nous induit notamment au dédain de nos meilleures aptitudes : le génie de l'expression musicale et le goût de la vérité naturaliste. En se guidant sur ces indications, on peut, si je ne m'abuse, arriver à se faire une vive image de notre art dans ses diverses formes et acquérir ainsi des vues fécondes. Je voudrais toutefois avertir le lecteur que, là où l'on a lieu de grouper en un tout les objets à l'examen desquels on procède, c'est un devoir de les considérer attentivement, mais une erreur de les considérer de trop près. Si, par exemple, nous supposons que notre temps est la fin du monde, alors nous sommes presque écrasés par la magnificence toute proche de la grande époque de l'Italie; si au contraire nous nous réfugions dans les bras grands ouverts d'un avenir que nous pouvons concevoir prodigue à plaisir, peut-être alors ces fleurs merveilleuses de l'art plastique ne figureront-elles plus à nos yeux qu'un épisode dans un beaucoup plus vaste ensemble. Le seul fait de l'existence d'un homme tel que Michel-Ange à côté d'un Raphaël suggère déjà des temps futurs et des œuvres futures. L'art est toujours au point, il remplit toujours sa destination : parce que je me suis approprié, comme on l'a vu, ce mot de Schopenhauer, j'ai pu me dispenser de suivre, dans les pages qui précèdent, le développement de notre art depuis Giotto et le Dante jusqu'à Goethe et Beethoven, et j'ai cru préférable de souligner les traits permanents de la race humaine individuelle. Seule la connaissance de ces traits — de ces forces qui nous poussent et qui nous contraignent — nous permet de comprendre réellement l'art du passé et du présent. Les Germains ne sont pas au bout de leur création d'art, et à ce qu'ils créeront encore il ne faudra pas appliquer la mesure bonne pour un art étranger et aboli, mais celle qui se déduit d'une vue synthétique embrassant tous les aspects de notre originalité. Nous posséderons ainsi le critère qui, dès maintenant, nous peut rendre capables d'apprécier avec

sympathie et justice les aspirations artistiques du dix-neuvième siècle, sans nous scandaliser de les voir si souvent diverger entre elles jusqu'à se contredire; et nous serons suffisamment armés pour donner le coup de grâce à cette hydre de l'esthétique qui distille tant de poison : la phrase ailée.

Conclusion

Mon pont de fortune serait donc achevé. Nous n'avons rien trouvé qui soit plus significatif de notre culture germanique que la collaboration constante de l'instinct de découverte et de l'instinct de configuration. A l'encontre des doctrines de nos historiens, nous soutenons que jamais chez nous l'art n'a tari, ni jamais la science : s'ils l'eussent fait, nous n'eussions plus été des Germains. Nous constatons même que l'art et la science se conditionnent en quelque sorte dans notre monde germanique : la source de notre don d'invention, de toute notre génialité, voire même de toute l'originalité par où se distingue notre civilisation, est la nature; pourtant, philosophes et naturalistes donnèrent raison à Goethe quand il prononça : « Le plus digne interprète de la nature est l'art » [1]).

Que de choses il conviendrait, ici justement, d'ajouter ! Mais je n'ai pas seulement posé déjà la clef de voûte de mon pont de fortune, c'est le livre tout entier qui, dans ma pensée, n'est qu'un ouvrage provisoire, et qui doit l'être aussi dans la pensée du lecteur. J'ai dit — dès la première page de la préface — que je ne visais pas à instruire; aux rares endroits où peut-être je disposais de plus de connaissances spéciales que tel autre homme cultivé, mais non versé dans cette spécialité, je me suis gardé d'étaler ce savoir, car mon but n'était pas de présenter des faits nouveaux, mais d'ordonner des faits connus de chacun en sorte qu'ils formassent au regard de la conscience un tout si possible organique et vivant. Ce que Schiller dit de la beauté — qu'elle

[1]) *Maximen und Reflexionen.*

est tout ensemble notre état et notre acte — se laisse appliquer au savoir. Le savoir commence par être purement objectif, il ne constitue pas d'abord une partie intégrante de la personne qui sait; mais une fois ordonné, une fois « configuré », ce savoir s'incorpore à la conscience, il en devient un élément vivant, il est désormais « un état du sujet », et alors je peux le considérer de tous les côtés, je peux le tourner dans tous les sens. C'est déjà un point de gagné, un point important, mais il y a plus. Un savoir qui est devenu un état de mon moi, je ne le CONSIDÈRE plus seulement de telle ou telle façon qui me plaît, je le SENS, il est une part de ma vie : mon « acte » en même temps que mon « état ». Transformer le savoir en acte ! Résumer en soi le passé, non de la manière qu'il faut pour étonner le monde par une creuse érudition d'emprunt touchant des matières dès longtemps abolies, mais de façon que ce savoir relatif au passé devienne une force vive et déterminante du présent ! Un savoir qui aurait pénétré assez profondément dans la conscience pour déterminer aussi, par une action inconsciente, le jugement ! Voilà certes un noble but, et digne de requérir nos efforts. Il les requiert d'autant plus qu'augmente en chaque domaine, par l'accumulation croissante des choses sues, la difficulté d'embrasser du regard tout le savoir. « Pour échapper à la multiplicité sans bornes et se retrouver dans la simplicité, il faut toujours se poser la question : comment Platon s'y fût-il pris ? » — ainsi nous exhorte Goethe, notre plus grand Germain. Mais cette exhortation serait plutôt propre à nous désespérer, car qui osera répondre : c'est ainsi qu'un Platon d'aujourd'hui, un Platon germanique, concevrait l'objet pour le ramener à la simplicité et le rendre par là (car tel serait le sens de cette intervention libératrice) apte à la vie.

Qu'il me soit advenu d'ordonner suivant ce principe les facteurs génétiques de notre vie au dix-neuvième siècle, je suis le dernier à m'en flatter. Entre le moment où l'on s'embarque dans une entreprise de ce genre et celui où on

l'achève, trop d'intentions, trop d'espoirs font naufrage, heurtés aux bornes étroites de la capacité individuelle, pour que l'on n'éprouve pas un profond sentiment d'humilité en mettant le point final. Si je n'ai pas échoué partout dans l'exécution de mon dessein, je le dois à ces hommes, les plus grands de notre race, vers lesquels mon regard s'est constamment dirigé.

ANNEXE

I

WAGNER, GOBINEAU, CHAMBERLAIN

II

DILETTANTISME
RACE, MONOTHÉISME, ROME

Les 3e et 4e éditions allemandes du présent ouvrage sont augmentées de préfaces dans lesquelles, tantôt réfutant une objection spécieuse, tantôt rectifiant une interprétation erronée, l'auteur complète sur des points essentiels l'expression de sa pensée. Ces deux suppléments à *La genèse du dix-neuvième siècle*, qui forment ensemble une brochure de plus de cent pages [1]), offrent un intérêt fort inégal pour la moyenne des lecteurs français. Du premier, intitulé « Richard Wagner et Chamberlain », on ne présentera ici qu'un résumé très bref, afin de montrer comment Chamberlain, en revendiquant son indépendance par rapport à Wagner, précise sa position à l'égard de Gobineau. On donnera en revanche le second intégralement, ou presque, vu l'importance toute générale des questions qu'il discute sous cette quadruple rubrique : « Dilettantisme, Race, Monothéisme, Rome. »

I

Wagner, Gobineau, Chamberlain.

L'auteur répond à un critique qui avait cru pouvoir résumer le sens de son ouvrage en un petit nombre de thèses, toutes prétenduement empruntées à Wagner. On ne

[1]) Le tirage à part a été publié en 1912 sous ce titre : *Wehr und Gegenwehr* chez l'éditeur des *Grundlagen des XIX. Jahrhunderts* (Bruckmann, Munich).

retiendra ici, de sa démonstration, que deux exemples topiques. Pour Wagner *(Religion und Kunst)*, ce qui a perverti la religion chrétienne, c'est la part prise par le judaïsme à l'élaboration de ses dogmes, c'est notamment l'identification violente du divin Crucifié avec le Dieu de colère, créateur juif du ciel et de la terre. Sur ce point Chamberlain fait observer que, de Marcion à Renan, en passant par d'innombrables sectes et par les plus grands des mystiques, il y a toujours eu des âmes frappées du contre-sens qui tient dans les mots : « un christianisme juif ». L'incompatibilité du Christ et d'Iahveh a sans cesse offusqué les consciences religieuses, de même qu'apparaissait aux esprits réfléchis l'incompatibilité de l'arbitraire jéhovique et d'une conception scientifique du monde. Vingt ans avant que Wagner composât son opuscule *Religion und Kunst*, le plus judéophile des savants déclarait à la Sorbonne : « Dans tous les ordres, le progrès pour les peuples indo-européens consistera à s'éloigner de plus en plus de l'esprit sémitique. Notre religion deviendra de moins en moins juive.... nous deviendrons de plus en plus chrétiens »[1]). Et non seulement cette opinion n'est pas du tout particulière à Wagner, mais Wagner l'exprime presque littéralement dans les termes où l'avait soutenue, soixante ans plus tôt, un des philosophes qui influencèrent sa pensée, Schopenhauer.

On a vu, d'autre part, que Wagner (après Schopenhauer) croyait reconnaître dans l'édifice de la dogmatique chrétienne l'apport funeste du judaïsme. Or cette « thèse » est en contradiction flagrante avec celle de Chamberlain, suivant laquelle les Juifs n'ont pas plus inventé leur dieu « créateur » — importation égyptienne — qu'ils n'ont conçu la trinité, ou le ciel et l'enfer, ou le plan du salut avec la vierge qui enfante un sauveur, etc. Ce sont les Indo-Aryens et les Iraniens qui furent les grands dogmaticiens de ce monde ; le don du

[1]) Renan : *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation* (déjà cité dans le corps de l'ouvrage).

dogme va de pair avec celui du mythe [1]), et l'Eglise chrétienne porte précisément témoignage des aptitudes de cet ordre qui sommeillaient dans l'âme hellénique. Si le judaïsme a été funeste à notre religion, il ne l'a pas été en tant que dogmaticien, mais parce qu'infecté du matérialisme religieux qui lui est propre il a, tout au contraire, paralysé l'essor de notre dogmatique et transposé en prétendues réalités historiques les éléments mythiques par où s'exprimait notre foi — une foi différente en son essence de ce que représente ce mot pour l'âme sémitique. Il y a donc, au fond, antagonisme direct entre le point de vue de Wagner et celui de Chamberlain; et leurs opinions ne s'accordent à la surface qu'alors qu'elles n'ont rien de spécifiquement « wagnérien ».

Sur la question des races — c'est le second exemple où l'on se bornera ici — il serait malaisé de parler d'accord ou de désaccord, pour la raison que Wagner n'a jamais, en sa vie entière, considéré attentivement cet objet. Le mot « race » ne figure même pas dans le *Wagner-Lexicon (Hauptbegriffe der Kunst- und Weltanschauung R. W's)* dressé par deux familiers du maître et de ses ouvrages, Glasenapp et von Stein. Vers la fin de sa vie, Wagner lut l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* de son ami Gobineau et, dans un petit écrit rédigé peu de mois avant sa mort *(Heldentum und Christentum)*, il résume comme suit ce qu'il avait retenu de cette lecture : « La plus noble race blanche — la race

[1]) A telles enseignes que le philosophe Secrétan a presque défini l'un en définissant l'autre : le dogme, dit-il, « ne résout pas les questions, il les signale et s'applique sans grand succès à les circonscrire....; négation tournée en affirmation, il ne pose rien, il exclut; il marque les limites à l'intérieur desquelles doit se trouver la solution vraie d'un problème que la vérité comprise nous oblige de poser. Impossible ensemble et nécessaire, le dogme est un mystère qui s'aperçoit; mais le mystère reste mystère, et plus le dogme veut éclaircir, plus il veut déterminer, plus il nous égare. Il est donc dans l'ordre, il convient que le dogme ne soit qu'un vase où la pensée flotte sans se prendre et se durcir. » (*Théologie et religion*, p. 10.) Qui songerait à concilier avec cette acception du dogme les tendances de la mentalité juive ?

aryenne — dégénère uniquement, mais infailliblement, parce que, moins nombreuse que les représentants des races inférieures, elle est obligée de se mêler avec eux; or, ce qu'elle perd en s'adultérant n'est pas compensé par ce qu'ils gagnent en s'ennoblissant. » Après quoi, au rebours des conclusions pessimistes de Gobineau, il ébauche le rêve d'une floraison d'art véritablement esthétique, obtenue par l'action purificatrice de la religion sur la race. Wagner, on le voit, ne saurait être mis sérieusement en cause dans cette matière. Reste Gobineau — sur lequel il s'appuie, quitte à le contredire, la seule fois qu'il parle « race » — et comme ce thème intéresse plus directement le lecteur français, on va reproduire textuellement l'auteur.

« J'honore, écrit Chamberlain, ce Français si brillamment doué, et je goûte fort la physionomie originale d'un homme qui sut allier dans sa tête une érudition livresque de juriste attaché à la lettre des textes et les rêveries ultrafantaisistes d'un prophète apocalyptique vaticinant la fin du monde. Toutefois, en présence du gobinisme tapageur qui sévit depuis quelques années, j'avoue que la patience m'échappe. Il est beau, sans doute, et utile et nécessaire que certains hommes se vouent tout entiers au droit, à l'histoire de l'art, à la littérature, et l'on admet qu'ils ne trouvent pas le loisir de s'informer des travaux accomplis dans le champ des sciences naturelles : mais quand ils associent leurs efforts pour nous persuader qu'un d'entre eux — qui n'avait pas la plus vague notion d'anatomie, de zoologie, d'anthropologie, de préhistoire, et qui écrivait à une époque où l'ère des découvertes en ce domaine s'ouvrait à peine — condensa dans son *magnum opus* la somme du savoir et de la sagesse sur la question des races, au point que cet ouvrage constitue un principe d'impulsion dans le plus récent développement de nos idées sur cet objet, alors j'ose dire qu'ils abusent de notre crédulité. Il n'y a, en fait, pas un mot de vrai dans leurs prétentions. Le livre de Gobineau est intéressant comme reflet d'une personnalité passionnée, mal équilibrée,

mais tout à fait noble et séduisante; ces personnalités-là ne courent pas les rues, et c'est une joie d'en rencontrer une. En outre, Gobineau possède cette érudition de juriste diplomate, qui, pour être spéciale, n'en a pas moins de prix, et grâce à laquelle son livre peut rendre des services au naturaliste, au philologue, à l'historien — donc aux savants seuls compétents pour prononcer dans la question des races — en leur signalant quantité de faits et de documents qui leur eussent aisément échappé. Ce fut donc une entreprise méritoire que d'appeler l'attention sur l'ingénieux *Essai*, qui avait passé inaperçu, et qui était demeuré sans influence, à raison même des travers de son auteur : manque d'esprit scientifique poussé jusqu'au parti pris, et, dès lors, confusion, chimères, etc.; car aujourd'hui nous pouvons trouver profit à le lire, sans qu'en revanche il nous puisse nuire. Mais son importance en matière de races sera toujours bien indirecte et bien restreinte. Une théorie de la race, pour être recevable et utile, ne saurait plus s'échafauder sur la fable de Sem, Kham et Japhet, même étayée d'intuitions géniales, même complétée par d'aventureuses hypothèses; il faut qu'elle prenne pour base des connaissances approfondies et étendues en sciences naturelles. Un Gobineau ne pressent même pas l'énorme complexité du problème qu'il entreprend de résoudre si ingénument, armé d'une enfantine omniscience.

« Mes propres vues sur la race — chaque lecteur a pu s'en rendre compte — sont contenues tout entières dans le cercle d'idées qui forme le champ et l'atmosphère des sciences naturelles : voilà leur élément. Très rares sont les passages où je côtoie Gobineau, où j'effleure son univers. Ce que je sais de la question, ce que j'en pense quand ma pensée ébauche une théorie des faits, tout cela n'est que l'héritage scientifique d'un siècle de labeur assidu — ce siècle qui s'étend de Blumenbach à Ujfalvy — et le maître que j'invoque en première ligne est, on l'a vu, Charles Darwin. Non pas que je puisse couvrir de ce grand nom ma concep-

tion personnelle de la nature et du sens des races humaines : mais c'est Darwin qui m'a enseigné à distinguer entre « race » et « espèce » (et cela en un temps où Wagner écrivain m'était encore totalement inconnu). Cette « race blanche la plus noble » de Gobineau, qu'il voit courir à sa ruine, n'est pas du tout une race, mais une *species* — ou alors les mots n'ont plus de signification. Et loin de m'approprier la thèse gobiniste, je la combats partout où je le peux (voir, par exemple, mon chapitre sur le « chaos ethnique », notamment p. 358). Si je n'en trouve pas plus souvent l'occasion, c'est que Gobineau part de prétendues « origines », tandis que je tiens ces « origines » pour inscrutables en l'état actuel de notre savoir et pour indifférentes, d'ailleurs, au but pratique de mon entreprise : la seule notion de race qui m'occupe ici est celle qui se dégage des observations recueillies sur le terrain zoologique et botanique; de ce point de vue, dont Gobineau ni Wagner ne soupçonnaient l'existence, la race apparaît telle qu'un phénomène plastique et mobile, soumis au jeu d'une perpétuelle fluctuation, susceptible de croissance et de décroissance (voir ch. IV à la fin de l'exposé de la 4e loi fondamentale, et ch. V sous la rubrique : « Qui est le Juif ? »)

« Les points de départ étant ainsi radicalement différents, et radicalement différentes les méthodes, pas n'est besoin de démontrer qu'il ne saurait y avoir de rapport génétique entre les inductions tentées dans l'un et l'autre système, alors même qu'elles coïncideraient par fortune en quelque détail. »

Chamberlain passe alors à d'autres considérations, se réservant de revenir une fois encore sur le cas de Gobineau comme on le verra dans la seconde préface, où se précisent également ses rapports d'idées avec l'anthropologue français de Lapouge. Et bientôt il se résume. D'une nature d'esprit qui ferait de lui plutôt le disciple de Goethe, de Kant, de Cuvier, que de Wagner, il a pu sans peine établir sa parfaite indépendance à l'égard de ce dernier, mais il n'a garde de

désavouer des obligations d'autre sorte envers l'artiste créateur. Et après avoir commenté ce mot de Diderot : « Le génie laisse bien loin de lui l'esprit qui le critique avec raison », il conclut :

« Wagner jure aujourd'hui par Feuerbach et demain par Schopenhauer; il préconise aujourd'hui la république et, demain, soutient le droit divin; il explique la dégénérescence de l'humanité aujourd'hui par l'alimentation, demain par le mélange des races.... et néanmoins il est le même en tout temps, et ce qu'il a mission de dire à l'humanité — sur la nature de l'art, sur une culture artistique, sur le rapport entre l'art et la religion, etc. — cela aussi demeure immuable, si divers que soient d'ailleurs les matériaux dont il charpente la substructure de son édifice. Les intuitions artistiques sont comme les pyramides d'Egypte, dont le revêtement se construit de la cime à la base; ce qui le supporte par-dessous n'est qu'une armature sommaire qui peut ensuite tomber en poussière. Il y a, dans Wagner, un « fait » auquel j'attache une confiance sans réserve : c'est Wagner lui-même. »

Vienne, septembre 1901.

II

Dilettantisme, Race, Monothéisme, Rome.

Le dile tantisr

Un Goethe, un Schopenhauer ont eu beau faire : il est constant que le mot « dilettante » ne s'emploie guère encore par manière de compliment. L'opinion publique n'admet et n'honore le dilettantisme que dans les choses de l'art — c'est-à-dire là précisément où le vieux maître de Weimar le combattait sans ménagement, et pour de si justes raisons. Car tout art est en même temps une technique : or il n'appartient qu'au technicien de prononcer sur les questions de

technique; et tout grand art est, selon l'expression de Kant, « art du génie » : or on peut se plaire ou se déplaire aux œuvres du génie, mais on ne peut pas en contester la valeur. Les sciences, par contre, sont ouvertes à chacun; il arrive que d'éminents savants soient des têtes très médiocres; il est loisible au premier venu de s'enquérir des matières qu'étudient la zoologie, la philologie, la théologie. « L'expérience, écrit Goethe, atteste que les dilettantes ont beaucoup contribué au progrès de la science », car l'amateur atteint plus souvent que le spécialiste « un des sommets d'où s'aperçoit l'ensemble, sinon en totalité, du moins en majeure partie » [1]. Et Schopenhauer — qui réussit comme peu d'hommes à embrasser du regard le champ entier, ou presque, de nos productions — se déclare convaincu que « les plus grandes choses furent toujours dues en dernière analyse » aux dilettantes, non aux spécialistes rétribués [2].

Je ne mentionne toutefois ces opinions qu'en passant, pour établir provisoirement les titres du dilettante sérieux à figurer en bon rang auprès du spécialiste. Je ne préconise pas une concurrence entre spécialiste et dilettante; je doute même qu'il soit désormais possible, quand on n'est pas muni de connaissances spéciales, d'obtenir en n'importe quel domaine un résultat scientifique important : l'amateur à qui pareille fortune advient est simplement un savant sans situation officielle. Car le temps n'a pas suspendu son cours. Si le spécialiste d'il y a cent ans était obligé déjà de se restreindre, cette obligation est cent fois plus impérieuse aujourd'hui. On se représente malaisément, si l'on n'a pas fait soi-même d'études spéciales, combien le champ d'investigations dévolu à chaque chercheur est étroitement

[1] *Botanische Studien*, éd. de Weimar, 2e série, t. VI, p. 114.

[2] *Parerga* II § 249. Schopenhauer rappelle à ce propos le passage du *Neveu de Rameau* où Diderot note que ceux qui enseignent une science ne sont pas ceux qui la comprennent et qui la font. Se reporter dans le présent ouvrage, ch. IX, section « Découverte », au sous-titre : « La nature comme institutrice ».

limité, et par quelle inébranlable muraille de fer ! Il n'en saurait être autrement sur cette voie-là, mais elle n'est pas la seule, et Goethe nous en indique une seconde par ce mot profond : « L'insuffisant est productif », mot dont le sens apparaît pleinement si on le complète par cet autre : « Trop de savoir engendre la stérilité » [1]). Je crois que le véritable dilettante est un besoin de notre culture actuelle. Ni le savant — pour que sa science soit vivifiée — ni le profane — pour que sa vie soit fécondée par le savoir « configurateur » — ne sauraient suppléer le dilettante, l'intermédiaire naturel entre la vie et la science. Il nous faut des hommes qui soient aptes (et disposés) à tenir ce personnage qu'on a défini : « le savant non-spécialiste, mais rompu aux méthodes scientifiques », et qui exercent l'action que ce rôle leur assigne; ou alors le bloc de notre savoir ira se désagrégeant toujours davantage et ses parcelles dissociées finiront par former tout au plus une espèce de mosaïque, mais il ne constituera point un organisme vivant, dont la vitalité soit pour nous perceptible et utilisable. Synthétiser et vivifier : voilà la tâche qui, de nos jours, incombe au dilettante tel que je l'entends. Il n'est de vie réelle que celle qui procède de la conjonction d'éléments hétérogènes, on ne la peut donc concevoir en dedans des bornes de la science spécialisée. On comprend bien, d'autre part, que le dilettante dont je parle n'est point du tout un ignorant; s'il l'était, mieux vaudrait pour lui tourner casaque et s'appliquer à une étude spéciale, car les dons les plus modestes trouvent leur emploi dans les sciences, mais non dans le dilettantisme. Ce n'est pas assez dire. Je veux bien qu'on appelle dilettante tout individu qui s'occupe d'un objet par amour, par passion, sans nulle arrière-pensée d'intérêt égoïste; pourtant

[1]) A rapprocher du témoignage de Kant qui estime que, moyennant un degré convenable d'aptitude, « l'inexpérience est d'autant plus libre de préjugés et, par suite, d'autant plus habile » (Lettre à Bernouilli du 16 nov. 1781).

celui-là seul est entièrement digne du nom, qui se tient lui-même en bride et de qui la raison gouverne la passion. Libre au savant d'avoir des marottes, car elles lui sont parfois un moyen de servir la science : le dilettante ne s'accordera pas cette licence, car ses dadas l'égareraient, et nous avec lui. Il ne se qualifiera pour sa mission qu'en satisfaisant aux plus hautes exigences. La rectitude du jugement et la pénétration; l'acuité visuelle jointe à la faculté d'embrasser du regard, comme un chef d'armée, de vastes ensembles; la liberté intérieure, le zèle infatigable, une absolue dépréoccupation de soi : nous ne requérons pas moins de cette sorte d'hommes. Ils auront, naturellement, leurs limitations particulières; mais je tiens qu'ils méritent d'occuper une place honorée à côté des savants spécialistes, des artistes, et des hommes de la vie pratique. Quant aux ratés du journalisme ou aux infatués du professorat qui affichent un si beau dédain pour ceux qu'ils étiquettent « simples dilettantes », puissent-ils conserver longtemps l'illusion de leur supériorité ! Elle est extraordinairement divertissante.

Encore une remarque. Toute profession, par l'exercice constant de certaines facultés, développe ces facultés à l'exclusion des autres, qu'elle paralyse : ainsi le veut la loi naturelle du développement organique. Toute profession recèle donc ses dangers particuliers. Nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour observer les « tares professionnelles » de l'officier, du négociant, du juriste, de l'ecclésiastique, du médecin, de l'artiste, etc. Or le savant spécialiste est exposé, de ce chef, à un péril exceptionnellement grave. Kant, qui s'abreuva toute sa vie aux sources du savoir et qui fit l'expérience quotidienne de ce qu'il en coûte, proclame loyalement qu'une grande érudition est susceptible d'affaiblir le jugement. Cela provient en partie du surmenage de la mémoire, en partie du fait que la sphère des intérêts se restreint outre mesure — à quoi s'ajoute certaine influence démoralisante qu'exerce, sur les têtes moyennes, l'habitude de pontifier sans risque de contradiction. Aussi Kant déclare-t-il

tout net : « Les académies fournissent au monde plus de cervelles insipides que toutes les autres classes de la communauté »; et ce sage et calme observateur des hommes constate avec surprise « le préjugé de l'ignorant en faveur de l'érudition » [1]). Un tel langage dans la bouche d'un savant spécialiste et d'un penseur qui juge de toutes choses avec mesure, avec douceur, devrait nous faire réfléchir. Il n'est que trop vrai : notre mandarinat scientifique, dont les inappréciables mérites sont connus de chacun, offre des dangers sur lesquels il serait grand temps d'appeler l'attention. Non moins que les autres institutions de la société humaine, celle-là requiert un correctif, un contrepoids. Elle le requiert dans l'intérêt de la science même. Le savant contracte aisément les défauts qui tiennent dans ces mots : étroit et autoritaire; parce qu'il est très informé d'UN objet, il se croit volontiers omniscient, et son intolérance monte au degré du plus authentique fanatisme clérical. De là vient sans doute que la république des savants est le théâtre des plus flagrants abus d'autorité; elle vit sous le régime du terrorisme : une seule « célébrité » suffit (ce n'est pas d'ailleurs nécessairement une gloire usurpée) pour faire échec à toutes les idées neuves, originales et fécondes émanant de collègues moins notoires, et pour susciter une génération d'adorateurs hypocrites et d'orgueilleuses médiocrités. La science connaît aussi la tyrannie du dogme : quiconque, par exemple, n'admet pas implicitement que tous les êtres vivants ont « évolué » par développement d'une seule et même cellule primitive, doit renoncer à obtenir la parole dans certains congrès de naturalistes. Et un fait bien significatif — pour l'Allemagne — c'est que bon nombre de ses professeurs d'université les plus éminents ont été nommés par le gouvernement sans le concours — et même contre la volonté

[1]) Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, 2e éd. p. 174; *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* III, 4; *Logik* IX; et bien d'autres passages encore.

— des facultés : témoin les Johannes Müller, les Leopold von Ranke, les Helmholtz, les Gräfe, et bien d'autres ! On voit par cet exemple quels services le vrai dilettantisme peut rendre à la science, malgré les savants; disons mieux qu'à la science : à la culture. Eh bien, c'est ce dilettantisme qui doit à l'avenir étendre encore sa sphère d'action — le dilettantisme qui sait distinguer entre savants et savants, qui se garde de confondre les cervelles « insipides » et les autres, qui enfin, dans un savant vraiment grand, fait le départ entre l'érudition et l'inconscient dilettantisme, entre les magnifiques intuitions et les préjugés bornés. A Dieu ne plaise que le dilettante se pose en adversaire des savants spécialistes ! Tout au contraire, il est leur serviteur; il ne serait rien sans eux. Mais c'est un serviteur qui jouit de sa pleine indépendance, qui pour remplir sa propre tâche doit suivre sa voie propre. Et si c'est aux savants qu'il emprunte beaucoup des faits qui constituent ses matériaux, il les oblige à son tour de mille manières en les incitant à des vues nouvelles.

Faire fonction d'intermédiaire entre le savoir et la vie, c'est un beau rôle, mais difficile à tenir; nul ne devrait s'y risquer, qui n'a profondément conscience de la responsabilité assumée.

» question des races

Voilà, par exemple, la question des races, si passionnément débattue aujourd'hui : ne nous fournit-elle pas du premier coup la preuve que le dilettantisme a son utilité, et que l'érudition spéciale est parfois hors d'état de prêter à la vie un concours que celle-ci réclamait ? Car ce n'est pas l'agitation de quelques exaltés qui a fait de cette question une question brûlante, ce sont de réels événements survenus au cours des derniers siècles : d'une part, les contacts qui se sont multipliés entre nous — Européens, rejetons d'Européens — et les autres habitants de la planète, à quelque type qu'ils appartiennent : contacts d'où naissent les problèmes les plus difficiles et les plus menaçants, ainsi qu'il

appert déjà aux Etats-Unis et dans tous les empires coloniaux; d'autre part, l'influence énorme qu'a prise en peu de temps sur notre culture européenne le petit peuple international des Juifs, un peuple dont la religion se peut résumer en cette unique formule : pureté de la race, solidarité du sang, isolement, et qui, grâce à cette loi, défie depuis deux mille cinq cents ans tous les orages de la destinée. Ici de nouveau, ici plus encore que pour la science, rendons-nous compte que le temps n'est pas demeuré immobile. Des aventures formidables ont complètement transformé la face du monde sous le rapport politique, et cette transformation est grosse de conséquences que l'avenir verra se dérouler. Il n'est pas un homme capable de réflexion qui s'imagine qu'un état stable soit déjà créé; chacun sent que le siècle où nous venons d'entrer marque un tournant de l'histoire : il décidera du sort de l'espèce humaine durant de longs âges, car il lui imprime sa direction; et ce qui est maintenant en jeu, ce n'est rien de moins que l'existence et l'ultérieur développement de notre culture nord-européenne, en tout ce qu'elle a produit de grand, de bon, de beau et de sacré. On conçoit qu'en ces circonstances la question des races DEVAIT s'imposer à l'attention, puisqu'elle est une des questions vitales et décisives dans la périlleuse lutte pour l'existence qui va requérir nos forces.

Gardons-nous pourtant de croire que cette question soit nouvelle. Il y eut indubitablement, de tout temps, des observateurs sans préjugés qui remarquèrent la différence entre homme et homme, et nous constatons chez beaucoup de peuples primitifs l'interdiction des croisements — donc l'affirmation de la sainteté du sang, conçu dans son acception la plus étroite, et l'exclusion même des variétés physiquement analogues [1]); tel est le cas également chez des peuples d'une haute culture, comme les Indo-Aryens. L'ins-

[1]) Voir l'exemple des Aruntas, etc. dans la première note de la rubrique : « Idéals romains », ch. II.

tinct de distinguer et d'exclure est proprement l'instinct originel; le refus de s'y soumettre est un produit de prétendue civilisation. L'Hellène voyait béer un abîme entre lui et le « barbare »; et l'on rencontre parfois encore, dans l'Europe actuelle, quelque témoignage de la persistance de cet instinct naturel : ainsi chez certains montagnards du Tyrol, qui ne peuvent contracter mariage hors de leur vallée sous peine d'expulsion [1]). Chez les penseurs et les observateurs de la nature, hindous, persans ou grecs, l'exclusivisme instinctif s'était précisé, avec l'intuition du sens profond qu'il comporte. Si nous passions à l'époque moderne, il serait intéressant de marquer comment Voltaire — de qui l'œil de lynx discernait si souvent quelque vérité parmi les ténèbres — affirma énergiquement la différence constitutive des races humaines et, niant leur descendance d'un seul et unique couple, se tint fondé à croire « que les poiriers, les sapins, les chênes et les abricotiers ne viennent pas du même arbre » et « qu'il en est des hommes comme des arbres » [2]). Bornons-nous à noter que Voltaire postule ici une différence d'ESPÈCE entre les hommes, c'est-à-dire qu'il croit à DES espèces humaines originellement différentes. Kant, au contraire, qui s'est tant occupé du même problème, se voit obligé d'admettre pour raisons théoriques que l'humanité forme une seule espèce; mais il pense que cette espèce unique dut commencer très tôt à se scinder en diverses variétés ou « races », lesquelles se différencièrent au point que leurs croisements ne donnent plus naissance qu'à des « bâtards » de valeur infime. Le sage de Königsberg est sans doute le premier qui ait formulé la grande loi : « On ne risque pas d'exagérer si l'on affirme selon toute vraisemblance — et n'en déplaise à une prétendue philanthropie — que le mélange

[1]) Cf. Schurtz : *Altersklassen und Männerbünde* (1902)

[2]) *Traité de métaphysique*, ch. I; voir aussi la section : *Des différentes races d'hommes* dans l'introduction à l'*Essai sur les mœurs*, l'article *Homme* du *Dictionnaire philosophique*, etc.

des races, qui oblitère peu à peu les caractères, n'est pas profitable à l'espèce humaine »[1]. Goethe, d'autre part, ce fidèle observateur de la nature, et qui se pouvait rendre le témoignage d'avoir porté « sa plus sérieuse attention à la comparaison des races humaines entre elles », Goethe inclinait à admettre, comme Voltaire, que l'humanité descend de différents « pères »[2] et il insiste, contre l'opinion d'Eckermann, sur l'idée que l'influence du milieu est secondaire auprès de l'élément inné de la race »[3]. Mais ce temps-là n'était propice ni pour entendre la voix des instincts naturels, ni pour étudier la nature sans parti pris : l'époque de la Révolution, des phrases, de l'exaltation et des rêves généreux avait commencé. Rousseau écrit volumes sur volumes touchant l'humanité, sans faire une seule fois la moindre allusion à cette inégalité qui apparaît dans le fait d'une organisation physique diversement conformée ; « dans l'état de nature il y a une égalité de fait réelle et indestructible » — tel est désormais le dogme accrédité[4], et Herder va jusqu'à déclarer qu'il ne doit plus être permis « d'articuler ces mots ignobles : les races humaines »[5] !

Sous l'influence de ces doctrines artificielles — purs a priori fabriqués de toutes pièces dans les profondeurs de la conscience — sous l'influence aussi d'une phraséologie politique aussi creuse que sonore, nous n'avons plus osé interroger la nature sur un point qui nous intéressait entre tous, et notre science a été saisie à cet égard d'une sorte d'aveuglement, ou de paralysie, dont elle commence à peine à guérir. Sans doute, l'anthropologie et l'ethnographie ont

[1]) Voir *Anthropologie*, 2e p. *C.* (à la fin), et cf. *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, ainsi que : *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse.*

[2]) Il dit : *Urväter* dans le passage des *Eckermann's Gespräche* cité plus haut (ch. v, à la fin de la première rubrique).

[3]) Voir *Entwurf einer vergleichenden Anatomie* II et *Biedermann* VI, 339 ; VII, 42 ; etc.

[4]) *Emile* IV.

[5]) *Ideen* IV, 5.

accumulé depuis Voltaire et Kant une masse énorme de matériaux, et les preuves se multiplient sans cesse des différences physiques visibles entre les hommes et de leur transmission par hérédité; mais quiconque s'avisait d'appliquer à la vie ces connaissances était frappé d'ostracisme ; la science semblait n'exister plus que pour les savants, avec ses éternelles mensurations en long et en large, avec son éternel petit jeu d'hypothèses, de systèmes et de nomenclatures *ad majorem professorum gloriam;* quant au laïc curieux du résultat de tant d'efforts, le peu qu'on daignait lui en révéler se ramenait toujours à cette proposition : la science apporte une éclatante confirmation au principe international et démocratique de l'absolue égalité intellectuelle et morale de tous les hommes logés sur la planète. On connaît la position prise par Virchow dans cette question : elle dicta leur devoir aux anthropologues de l'Allemagne, et dès lors il n'y eut de carrière universitaire possible que pour celui qui préconisait « la fusion de tous les hommes en une unité, comme but, comme tâche, comme espoir, comme desideratum » [1]). Ainsi la politique — une politique de table de brasserie, la plus médiocre du monde — infecta la science, qui cessa d'être un guide digne de confiance pour l'humanité en quête de la route à suivre. Par bonheur, une autre discipline s'était développée entre temps sous de plus favorables auspices, dans une atmosphère de liberté : si la question des races a été peu à peu élucidée en dépit des anthropologues, si les principaux éléments du problème ont été l'objet d'investigations qui ont permis tout au moins de poser ce problème nettement, nous le devons à la philologie comparée du siècle dernier. Tous les concepts essentiels qui sont aujourd'hui bien commun, et dont l'anthropologie anatomique elle-même ne saurait se passer, toutes ces diverses notions exprimées par les mots : Aryens, Indo-Européens, Sémites, Khamites, etc., l'idée aussi des migrations, les connaissances

[1]) Voir dans le présent ouvrage au début du ch. IV.

relatives aux états de culture, etc., nous les devons en première ligne à la philologie. Elle ne s'enquit pas de l'être extérieur — de l'ossature — mais, au contraire, de l'être le plus intime; elle scruta l'âme invisible de ce qui apparaît à nos yeux sous forme de corps : le langage. Et en même temps qu'elle établissait un lien d'indubitable communauté préhistorique entre certains peuples actuellement éloignés les uns des autres, et qui semblent au premier regard très différents physiquement, elle dressait entre homme et homme des murs qu'aucun sophisme n'a le pouvoir d'abattre. Ainsi — pour ne citer qu'un exemple, mais important — on doit considérer comme définitivement exclue la prétendue parenté entre les langues indo-européennes et sémitiques, qui avait été postulée a priori pour motifs de religion et de parti pris philosémite; et avec cette chimère s'est évanouie aussi celle de « l'homme caucasien », père supposé de ces pseudofrères : le Sémite et l'Aryen [1]). Il va sans dire que la théorie philologique des races n'a pas laissé de faire souvent fausse route, mais c'était par l'effet de préjugés scientifiques et non pas politiques; or cette sorte d'erreurs est féconde, au lieu que l'autre sorte engendre la stérilité.

Les choses en étaient là, il y a un quart de siècle environ, quand cette situation inquiétante que j'ai rappelée au début — le péril jaune, le péril noir, le péril juif, le péril ultramontain (ou du chaos ethnique) — transforma les conditions du problème : d'académique, la question des races devint une question vitale. Mais si la philologie scientifique fournissait des concepts nettement définis, elle ne pouvait offrir des réponses anatomiques ou des conseils physiologiques; or l'anthropologie somatique était un tel monument d'incohérence qu'il faut renoncer à en donner l'idée à qui n'y est pas

[1]) Je renvoie sur ce point à un spécialiste d'une compétence universellement reconnue, le prof. O. Schrader, qui l'étudie à fond dans son *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (1901) p. 891 et sq.

allé voir ! Alors l'excès du mal créa le remède; il suscita toute une littérature riche en intuitions neuves et animée de ce souffle frais qui inspire les entreprises issues d'un besoin vital, une littérature où se trahissent d'autre part, en quelque mesure, certains caractères propres au dilettantisme : Penka publia en 1883 ses *Origines ariacae*, appelées à faire époque; G. Vacher de Lapouge, en 1899, son *Aryen*, substance d'un cours libre professé dix ans auparavant à Montpellier, où il avait déjà donné ses *Sélections sociales;* entre eux se sérient les Ammon, les Reibmayr et beaucoup d'autres auteurs qui explorèrent le même champ de recherches. Dilettantisme, ai-je dit. C'est que non seulement plusieurs des travailleurs, et non des moindres, n'étaient pas spécialistes en la matière, mais c'est que le problème lui-même se posait maintenant de façon que sa solution par un spécialiste n'était plus concevable. Bientôt, il est vrai, et fort heureusement, l'enquête anatomique prit le pas sur les autres, on tendit à une solution qui fût admissible du point de vue des sciences naturelles; mais sans philologie, sans préhistoire et sans histoire, on ne pouvait arriver à aucune certitude sur la question des races humaines. Chaque collaborateur de l'enquête générale fut donc, au moins en partie, un dilettante; il le fut dans tel domaine ou dans tel autre ; aussi bien nul homme ne se flatterait-il, étant donnée l'actuelle spécialisation du savoir détaillé, de présenter un exposé rigoureusement scientifique de la question des races en sa totalité. Pour l'instant, reconnaissons que les travaux dont je viens de parler ont eu le double avantage d'inciter à de considérables progrès les sciences spéciales et d'éclairer tout de même le public, nonobstant d'innombrables contradictions entre les diverses manières de voir.

Et néanmoins un défaut capital dépare, à mon sens, toute cette littérature. Elle souffre du grand mal de notre temps, savoir : la chimère historique (laquelle, soit dit en passant, rend totalement aveugle pour l'histoire). On croit devoir partout retourner à des « commencements », remon-

ter à des « origines » : voilà ce que nous a valu l'évolutionnisme de Herder et son enfant, le darwinisme; ces conceptions finiront par nous restituer l'état de naïveté qui se reflète au livre de la *Genèse*. Nous sommes déjà parvenus à ce « Protoaryen » qui coulait sa protoexistence sur le continent englouti d'Arctogée ; que ne poussons-nous tout de suite jusqu'au singe protoaryen ? et pourquoi, en si beau chemin, n'arriverions-nous pas jusqu'au poisson préprotoaryen d'où l'autre procède en dernière analyse ? La manie des origines est une fâcheuse manie : philosophiquement, l'idée même d'un commencement est insoutenable; et pratiquement, ces éternelles disputes touchant des fantômes nous font oublier la seule chose nécessaire, qui est de projeter quelque lumière sur aujourd'hui et sur demain, afin d'apprendre comment nous devons agir. Voilà pourquoi je me suis placé dans ce livre au simple point de vue de l'homme pratique, de l'homme qui ne prétend pas apprendre aux savants leur métier, mais qui ne se laisse pas détourner par eux de la voie qu'il juge bonne, de l'homme qui honore la science et qui l'utilise, mais qui a conscience qu'il existe des choses de plus de conséquence qu'un tournoi académique. J'ai donc écarté une fois pour toutes la question des origines; j'ai déclaré expressément que je ne savais pas si les mots « Aryen » et « Sémite » traduisaient en aucune façon des faits concrets de descendance, ou s'ils exprimaient des concepts artificiels commodes, embrassant chacun certain groupe d'hommes qui s'apparentent seulement par la nature de leur être [1]); je ne me suis prononcé ni pour l'hypothèse de Voltaire, de Goethe, de G. V. de Lapouge, qui font descendre l'humanité de plusieurs ESPÈCES congénitalement différentes (au sens scientifique du terme *species*), et sans nulle parenté originelle de sang, ni pour l'opinion de Kant, de Quatrefages, de Virchow, qui n'admettent qu'une différenciation graduelle formant des variétés au sein d'un seul

[1]) Voir ch. v au sous-titre : « Qui est le Juif ? »

et unique type. Comment en saurais-je si long ? De quel droit formulerais-je des jugements apodictiques sur un objet chaudement débattu par les spécialistes les plus autorisés ? Ce serait là du dilettantisme tel qu'on ne le doit pas tolérer : ce dilettantisme, justement, qui rend si malaisée la réhabilitation des véritables dilettantes. Aussi le mot RACE, sous lequel la moitié des anthropologues désignent avec Voltaire une espèce distincte, l'autre moitié avec Kant une simple variété (d'où la première et déplorable confusion déjà signalée), ne revêt-il ici ni l'une ni l'autre de ces acceptions. J'ai abandonné à la décision des spécialistes toutes les questions litigieuses, ainsi qu'il seyait que je le fisse tant pour moi que pour mon livre; et guidé par Darwin lui-même vers les hommes de la vie pratique, les éleveurs d'animaux et de plantes, j'ai, d'accord avec eux, appelé « race » cette intensification de certains caractères essentiels, cet accroissement de la capacité générale de production, cet ennoblissement de tout l'être en quelque sorte haussé d'un cran, soit autant de phénomènes qui ne s'obtiennent que sous des conditions rigoureusement déterminées (sélection, croisements, endogénie), mais qui, ces conditions étant données, s'obtiennent sans exception, c'est-à-dire avec la sûreté d'une loi de la nature. Comparé aux savants qui étudient cette question, j'ose dire que je la prends par l'autre bout. Je ne me mets pas en quête de haches chelléennes ou de transformations phonétiques, pour découvrir une bonne fois s'il y a quelque chose qui puisse être dénommé « race », et quelle est cette chose. J'accompagne le grand naturaliste anglais dans une écurie, dans une basse-cour, chez l'horticulteur, et là m'apparaît ce qui confère au mot « race » son contenu : une réalité indiscutable, manifeste à tout homme. Mais alors — pénétré de la vérité de cette grande loi centrale de toute expérience et de toute science qui se peut formuler ainsi : il n'y a qu'une nature, et qui partout agit de même — je considère autour de moi les hommes, puis j'interroge le passé historique sur lequel nous possédons tant

d'informations sûres, et voici : partout où un peuple s'atteste extraordinairement créateur, partout m'apparaît ce phénomène, observé chez les animaux et les plantes, des caractères individuels intensifiés, et de la capacité de production accrue; et je constate, dans un cas comme dans l'autre, que chaque fois que les conditions d'ennoblissement de la race commencent à faire défaut, ou sont détruites, voire combattues par des conditions différentes, la race (dans le sens que lui donne l'éleveur) périclite et peu à peu s'efface. Je remarque en outre qu'il y a parmi les hommes, tout de même que parmi les animaux et les plantes, des matériaux de sorte diverse, c'est-à-dire que certaines variétés se montrent dès l'abord éminemment propres à former des races, mais d'autres pas du tout. Ces variétés favorisées sous le rapport de la plasticité (comme le furent jadis les Hellènes, comme le sont aujourd'hui les Slavo-Celto-Germains) ont-elles été suscitées elles-mêmes par une discipline raciale analogue à celle que pratique en petit l'élevage (c'est l'opinion qui me semble la plus admissible), ou constituent-elles une création particulière, de tout temps distincte des autres, et incarnant un type supérieur (c'est le dogme gobiniste) ? Je me garde d'avancer sur ce point aucune hypothèse; il me suffit de dégager de l'observation des faits et de distinguer l'un de l'autre ces deux concepts de la race, qui la définissent nettement : d'une part, comme un produit d'élevage encore mobile aujourd'hui; d'autre part, comme un matériel humain plus ou moins homogène et particulièrement apte à s'ennoblir par discipline raciale.

Je crois n'exprimer là rien qui ne soit clairement intelligible, empiriquement palpable, et d'une irréfutable évidence. Chacun peut se convaincre de la chose par ses propres yeux; nul ne peut nier que la « race » — quelque autre sens qu'on attache encore à ce terme — est d'un contenu fort riche dans l'acception que je lui donne, et, ainsi entendue, d'une haute valeur pour la vie des nations. La science académique ne saurait se passer d'hypothèses audacieuses, lesquelles lui

servent d'instrument pour atteindre à de nouvelles connaissances. La vie pratique, par contre, a besoin de faits avant tout, de faits certains et susceptibles d'une ordonnance bien apparente, dont elle dégage les directrices et dont elle tire des enseignements précis. Pour agir avec une force convaincante, il faut toujours aussi prendre pour point de départ les faits les plus rapprochés. L'« Allemand », l'« Anglais », le « Français », voilà autant de notions qui nous sont familières par l'effet d'une expérience quotidienne; le « Germain » est déjà un concept dont le sens exact ne se laisse déduire que d'un exposé historique; avec le « Proto-germain » et l'« Aryen », nous entrons dans le champ des constructions hypothétiques. Une fois attirée l'attention du profane sur le fait de la race, parce qu'on le lui aura montré dans la sphère des objets voisins qui en révèlent le plus immédiatement la signification, son intérêt s'éveillera de lui-même pour les démonstrations de plus vaste envergure qui replaceront ce même fait dans l'ample contexte de la planète. Je suis bien loin, au demeurant, de vouloir inciter le lecteur à dénigrer la préhistoire ou l'anthropologie théorique; je voue personnellement à ces études un intérêt passionné, et j'ai essayé, dans le présent ouvrage, de présenter sous son vrai jour le grand fait du germanisme, produit d'une discipline raciale. Mais le but que je poursuis exigeait que mon regard se fixât davantage sur le présent et sur l'avenir que sur le passé. Dût-on réellement apprendre, d'ici quelques siècles, où habitèrent les plus anciens des Aryens, et comment ils vivaient, et ce qu'ils étaient, cette découverte serait de médiocre importance pour la vie pratique. Nous ne pouvons redevenir des Proto-Indo-Germains, pas plus que nous ne pouvons — ni ne devons — devenir des Indo-Aryens, ou des Perses, ou des Hellènes, ou des Romains. Quoi que nous soyons aujourd'hui, nous voulons nous comprendre nous-mêmes, comprendre ce que nous sommes et ce que nous devenons, comprendre aussi l'avenir dont nous avons charge. Voilà pourquoi nous avons besoin d'une notion concrète

de la race, d'une notion qui contienne la réponse à ces questions : qu'est-ce que la race ? que signifie-t-elle ? serait-elle soumise en quelque mesure à la puissance de notre volonté humaine ?

Sur ce terrain où se bornait mon effort, beaucoup de lecteurs ont bien voulu me suivre, qui n'entretenaient pas d'opinions préconçues touchant la race, et avec eux d'éminents spécialistes, qui m'ont encouragé par les marques de leur approbation. Je n'en ai pas moins subi le feu croisé de deux sortes d'adversaires : ceux qui ont la toquade de la race et ceux qui en ont la phobie. Les plus subtils se sont avisés d'un ingénieux moyen pour discréditer mes idées : ils les ont identifiées avec celles du comte Gobineau. On me permettra d'ajouter quelques précisions encore aux remarques que j'ai déjà présentées sur cet objet, afin de prévenir toute nouvelle équivoque — de la part au moins des esprits sincères. Si Gobineau a raison, s'il n'existe qu'une seule race noble parmi celles que Dieu est censé avoir créées à l'origine des temps, si cette seule race noble a dégénéré sans remède par son mélange avec les autres races originellement et incurablement ignobles, si dès lors l'avenir inéluctable du genre humain doit consister dans la dissolution de toute culture et dans le retour au chaos.... j'estime, si cela est, que nous ne saurions mieux faire que de nous tirer chacun une balle dans la tête. Or, comme cette solution prompte et digne n'est certainement pas de notre goût, sachons prendre notre parti de tourner le dos pour jamais à l'oiseuse question des « origines ». La doctrine gobiniste exclut toute application pratique des considérations de race : c'est précisément pourquoi elle est remise aujourd'hui en honneur par des gens qui ne veulent pas entendre parler de ces considérations; et c'est pourquoi aussi ces gens m'étiquettent « disciple de Gobineau », « apôtre de Gobineau », ou bien encore, s'ils présument beaucoup de la crédulité de leur public, « copiste » et « démarqueur » du célèbre *Essai*.... Il n'y a, de fait, entre Gobineau et moi, communauté ni du point de départ ni du

but; et si nous nous rencontrons, par exemple, dans l'appréciation des Germains, cet accord est plus apparent que réel, vu la différence des objets que nous désignons sous ce terme. N'importe ! On vient plus aisément à bout du génial, mais ultrafantaisiste Français, que d'un empiriste terre à terre qui n'avance pas un fait dont chacun ne puisse contrôler l'exactitude, et qui fixe la signification concrète et immédiate du mot « race » non pas en la dérivant de visions extatiques, mais en la fondant (grâce à Darwin) sur des réalités palpables — palpables au point que mes lecteurs ne sauraient hésiter à reconnaître en quel sens et en quelle mesure le Juif avisé Benjamin Disraéli a le droit de dire : « La race est tout, et toute race doit périr qui se montre insoucieuse de préserver son sang des mélanges »[1]). Dans l'impossibilité de me réfuter, ou plutôt de réfuter la nature — car je n'invente rien, je ne crée pas avec la liberté souveraine du génie, j'en appelle simplement à la nature comme tous le pourraient faire — on m'identifie avec Gobineau pour se débarrasser à la fois du rêveur audacieux qui emploie sa documentation inépuisable et ses justes pressentiments à instaurer une chimère, et du fâcheux « dilettante » qui s'est mis à l'école des faits sous un maître incomparable en cette matière, Charles Darwin, et qui a déduit de ses leçons l'interprétation du mot « race » la plus prochaine, mais aussi la plus rigoureuse, une interprétation si claire que le premier venu la saisirait[2]).

Ai-je besoin de le dire ? Maint journaliste qui me note de gobinisme n'a jamais lu ni Gobineau, ni moi : aussi me contenterai-je d'avoir indiqué le sens de cette ingénieuse tactique. Je désire, en revanche, me défendre de deux reproches qui m'ont été adressés par des savants de deux camps

---

[1]) Voir ch. IV au sous-titre : « Ce que signifie la race ».

[2]) Voir encore, touchant Gobineau, la 1re partie de cette Annexe et, dans le corps de l'ouvrage, le ch. IX, A. au sous-titre : « La prétendue humanité ».

opposés et qui se contredisent l'un l'autre diamétralement, mais dont chacun, envisagé en lui-même, paraît assez plausible pour impressionner le lecteur. Je les présenterai dans la forme que leur ont donnée des critiques sur lesquels j'ai un avantage — celui de goûter leurs travaux plus qu'ils ne goûtent le mien.

C'est d'abord l'anthropologue Wilser, si justement réputé par ses recherches relatives à l'origine des peuples aryens. Il tient que mon exposé sur la race est un tissu de « phrases » et qu'« il ne répond en rien aux questions soulevées »[1]). Mais Wilser est proprement un dogmaticien. De l'origine des vertébrés jusqu'à la naissance de l'homme, de la naissance de l'homme jusqu'à la formation de la race aryenne achevée après divers bouleversements planétaires, il n'ignore rien, ou presque rien : il nous conte cette aventure dans tous ses détails comme s'il y avait assisté en personne, comme s'il n'habitait parmi nous, tard venus, qu'en vertu d'une heureuse métempsycose. Et ici, c'est lui qui, sans nul doute, a l'avantage sur moi, car je ne sais absolument rien de ces choses lointaines, et j'oserais tout au plus hasarder quant à elles quelques hypothèses d'une extrême prudence. Or telle est, je crois, la lacune que présente mon ouvrage aux yeux de Wilser : il n'y trouve pas une connaissance exacte d'objets touchant lesquels nul ne peut, en réalité, « savoir » quoi que ce soit. Et puis il n'y trouve pas de DÉFINITIONS. Voilà bien l'authentique dada de la sagesse d'école ! Je ne donne nulle part au concept de race une rigueur abusive, mais je laisse le lecteur inférer peu à peu de l'exposé des faits la juste acception du mot. Les caractéristiques « s'effacent » ? Eh ! oui, et je vais si loin que j'introduis dans le débat ce facteur bien indigne de la docte attention des savants : « notre propre conscience », l'expérience quotidienne et banale de l'individu — alors qu'un anthropologue qui se respecte ne se croit le droit de méditer que sur des os exhu-

[1]) *Politisch- Anthropologische Revue*, août 1902.

més tout à point pour solliciter ses réflexions. Comment donc ne se scandaliserait-il pas de mon procédé ? Pourtant, si ses études spéciales lui avaient laissé le loisir de faire un peu de philosophie — c'est une occupation trop dédaignée des naturalistes — il aurait appris de Kant, et même déjà de Descartes, que les seuls objets qui se laissent définir sont ceux de l'ordre idéel et non ceux de l'ordre réel. Tous les sages du monde, explique Descartes, ne sauraient définir la couleur blanche; mais je n'ai qu'à ouvrir les yeux pour voir du blanc. Et il en va de même de la « race », dès que ce mot ne désigne pas un produit de la pensée, mais un phénomène de la réalité suscité par la nature ou par l'homme sous de certaines conditions. La race — au sens de l'éleveur — est un plus ou un moins, une quantité relative et tout à fait plastique, une manière d'être qui peut s'acquérir très vite en des circonstances propices et s'abolir encore plus vite en des circonstances défavorables. Le connaisseur discerne immédiatement si un cheval a « de la race », et il jugera bientôt du « degré » de race que ce cheval possède, mais le phénomène demeure indéfinissable, quelque expérience qu'on ait des procédés par lesquels on l'obtient : croisements, discipline endogénique, alimentation, dressage, etc. Observer ce phénomène, déchiffrer ce FAIT de la race, en déterminer d'aussi près que possible les conditions de genèse et d'existence, voilà donc ce qui importe uniquement, et voilà uniquement ce que j'ai tenté; pour nous, profanes, pour la pratique de la vie, les théories, quelles qu'elles fussent, offraient beaucoup moins d'intérêt : je les ai laissées hors de cause. Non pas, certes! que je conteste l'utilité des entreprises visant à remonter le cours du développement qu'ont suivi les diverses races humaines, à distinguer des éléments les moins nobles ceux qui ont paru dès l'abord les plus susceptibles d'ennoblissement, etc.; mais la pratique de la vie n'a que faire d'hypothèses, elle requiert ce qui seul est présentement démontré et irréfutable. De là ma réserve.

Après Wilser, Steinmetz. Ce second critique, au rebours

du premier, estime que j'en ai beaucoup trop dit, et avec beaucoup trop de précision, sur des points où la vraie science exige la plus grande circonspection : elle ne progressera dans ce domaine que « par l'application la plus stricte des méthodes les mieux conçues, en travaillant lentement et loyalement » [1]). Steinmetz préférerait même, quant à lui, qu'il ne fût plus du tout question de race chez les hommes jusqu'à ce que l'on eût établi par de minutieuses enquêtes s'il existe réellement quelque chose répondant à cette notion : un caractère de race héréditaire; mais, pour cela, il faudrait d'abord éliminer « par de rigoureuses analyses comparatives » tous les autres facteurs tels que « climat, situation, tradition, etc. »; puis la « psychologie différentielle » devrait apprendre à faire le départ entre les traits de caractère primaires et secondaires, afin de ne nous présenter que la substance « élémentaire » etc., etc. Tout cela est bel et bon, et pourra donner de l'occupation à quelques douzaines de professeurs pendant deux siècles; mais la vie elle-même — qui ne cesse de manifester à nos yeux ce fait : la race, et de l'imposer à notre attention comme un phénomène d'importance capitale pour tous les êtres organisés — la vie n'attendra pas jusqu'à ce que ces messieurs aient vu clair dans leur psychologie différentielle. Quand le savant professeur a lu mon livre, il ne s'est pas avisé suffisamment de la différence entre science et vie. C'est pourquoi il m'a plus d'une fois mal entendu et, par suite, mal interprété à ses lecteurs. Ainsi, quand je parle de Sémites, il applique tout uniment mes propos aux Juifs, comme si « Juif » et « Sémite » étaient des termes interchangeables; et nul n'imaginerait, à le lire, que ma caractéristique de l'*Homo arabicus* a été puisée chez les premiers orientalistes et les voyageurs les plus dignes de

[1]) *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* de Paul Barth, 1902, premier fascicule. Je ne peux que recommander chaudement la lecture de cet article où Steinmetz procède à un examen sérieux et détaillé de plusieurs de mes idées.

foi. Mais l'effort principal de sa critique porte sur de prétendues contradictions qui existeraient entre mon exposé du caractère indo-germanique et l'image qu'en trace (dans son volume *L'Aryen*, 1899) l'anthropologue français G. Vacher de Lapouge. Steinmetz prend texte de ce lamentable désaccord pour fulminer contre le dilettantisme qui bâtit sur le sable, et qu'il déclare « le pire ennemi de notre jeune science ». Mais, à vrai dire, si la science est en péril de mort dès que des hommes se contredisent, il ne doit pas y avoir beaucoup de science dans le monde. L'anthropologie est une arène où d'intransigeants spécialistes s'affrontent continuellement, et dans toutes les autres sciences on ne cesse de rompre des lances, parmi le choc des thèses inconciliables qui s'entre-heurtent violemment. Souhaitant me former une opinion sur la question des tarifs douaniers, je lus récemment, le même jour, un écrit de Lujo Brentano et un autre écrit d'Adolf Wagner. Qu'arriva-t-il ? Ceci, hélas! qu'après la première lecture j'étais un libre-échangiste enthousiaste, et après la seconde un agrarien résolu : car les deux savants avaient construit sur la base des mêmes matériaux concrets, des mêmes documents, des mêmes chiffres, deux doctrines qui s'opposaient l'une à l'autre dans tous les détails. Est-ce que par hasard on conclura de là que l'économie politique n'est pas une science ? et prétendra-t-on que Brentano et Wagner sont des dilettantes ? Pourquoi, dès lors, Lapouge et moi n'aurions-nous pas le droit de nous représenter différemment le caractère des Indo-Germains ? Seulement quiconque prendra la peine d'y aller voir, constatera, s'il n'a pas chaussé les lunettes du préjugé professoral, que Steinmetz s'abuse. En effet, quand je souligne la prédominance du vouloir chez les Sémites et celle de l'intellect chez les Indo-Européens, c'est que je les compare entre eux et que je marque dans chaque cas le trait distinctif, tandis que Lapouge décrit l'Aryen en lui-même et non par voie de comparaison. Mais, de plus, il suffit de lire dans *L'Aryen* (p. 370 et suiv.) ce que Lapouge y énonce sous cette rubrique : « Carac-

tères généraux de l'Aryen moderne », pour apercevoir l'exacte et parfaite concordance de son « Aryen moderne » et de mon « Germain ».Car nombreux sont les passages où j'établis que la volonté est énorme chez l'Indo-Européen et s'atteste telle dans les voies à elle prescrites par l'intellect prédominant; et il ne me viendrait pas plus à l'esprit de la nier que de nier l'intelligence si aiguë du Sémite, et surtout de son demi-fils, le Juif, sous prétexte que ceux-ci possèdent un vouloir extraordinairement puissant. Au demeurant, si les images respectivement tracées par Lapouge et par moi, loin de se contredire, coïncident, on n'inférera pas, je pense, de cette coïncidence quelque mystérieux don de divination qui nous serait propre. Tout homme de sens, exempt d'opinions préconçues, ne saurait dans ce cas juger autrement que nous ne l'avons fait. Je crains décidément que l'on doive renoncer, malgré ses grands mérites, à élire Steinmetz membre de la commission de « psychologie ethnique différentielle » !

Les deux exemples de Wilser et de Steinmetz, choisis entre beaucoup d'autres, pourront servir à préserver le lecteur de ce « préjugé en faveur de l'érudition » que dénonce Kant. Resterait une dernière catégorie d'adversaires, qu'il est malheureusement difficile de prendre au sérieux : je veux dire certains savants et journalistes juifs d'une bonne foi indiscutable (les autres n'entrent pas en ligne de compte), mais d'un singulier illogisme. Voilà des hommes dont l'existence particularisée et jalouse de sa particularité résulte, comme tout leur être moral et intellectuel, du plus rigoureux exclusivisme racial; des hommes qui non seulement proclament la loi de la race en théorie, dans la religion qui leur est propre et les confine en leur isolement, mais qui affirment quotidiennement cette loi par une solidarité admirable que n'arrêtent ni montagnes, ni océans, ni différences de langue, ni différences de mœurs : et ce sont ces mêmes hommes qui prétendent nous prouver, par raisons historiques, que la race ne signifie rien, et ce sont eux qui protestent avec le plus

d'indignation contre ce qu'ils appellent « une doctrine dangereuse pour la communauté » ! Comment, je le répète, les prendrions-nous au sérieux ? Le plus sage est, je crois, de passer silencieusement à l'ordre du jour.

Il y a encore une objection que je ne voudrais pas laisser sans réponse. On entend dire, de côté et d'autre, qu'effectivement « la race est bien un des grands faits de la nature », et qu'il est impossible de la nier « sans infliger un démenti aux sciences naturelles et à l'histoire » ; mais — car il y a un mais — « à quoi servent ces leçons de l'histoire ou des sciences naturelles ? Seul le destin, ou Dieu, peut ici nous venir en aide; la société est impuissante. » A proprement parler, cet argument soulève des questions qui dépassent le cadre du présent ouvrage; j'avais à indiquer sur quels fondements s'est érigé le dix-neuvième siècle, mais non pas à suggérer les applications de ces principes au présent et à l'avenir. Je crois, toutefois, que la diffusion des notions sur la race déjà acquises à la science serait de grande importance pour la conservation et le développement des grands Etats germaniques. Sans doute certains monomanes — et même un anthropologue aussi riche en intuitions et en connaissances que G. V. de Lapouge — ont présenté des projets inexécutables, qui ont exposé une bonne cause au discrédit du ridicule; mais un naturaliste éminemment terre à terre, Francis Galton, le beau-frère de Darwin, a soumis à l'Institut anthropologique de Londres, composé d'hommes pratiques, non moins épris que lui de précision, un travail « sur la possibilité d'améliorer la race humaine » (29 octobre 1901), travail dans lequel il recommande la protection légale des intérêts de race et cite en exemple la discipline raciale des Indo-Aryens et des Juifs [1]). On sait qu'aux Etats-Unis

[1]) Il s'est fondé à Londres une société d'éducation « eugénique », qui a tenu récemment son premier congrès pour discuter les applications pratiques des principes de Galton et qui compte parmi ses membres d'éminents savants. Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier ses efforts. Notons seulement que l'« eugénique », telle que la définit Galton, a

des efforts de ce genre sont tentés depuis longtemps : or, ce qui ne représente ici qu'une manière d'exutoire servant aux fins du plus bas empirisme, et qui manque de toute base historique, pourquoi ne le concevrions-nous pas d'un point de vue plus élevé, nous appliquant à distinguer non seulement entre les « meilleurs » et les « pires » physiquement parlant, comme fait Galton dans le travail que je viens d'indiquer, mais entre ceux qui sont physiquement et moralement « Germains » et ceux qui ne le sont pas ? Pourquoi n'agirions-nous pas — avant qu'il soit trop tard — de façon à conserver ce qui nous est le plus cher et le plus sacré, et cela veut dire en préservant les fondements physiques sans lesquels ce trésor de vie n'eût pas existé, sans lesquels il ne saurait subsister ? La loi pourrait exercer dans ce domaine une action considérable : mais plus puissante que la loi — parce que dictant ses lois à la loi-même — serait la conscience vive et publique de la signification de la race pour l'histoire des nations et de la signification du germanisme pour l'histoire de la culture actuelle.

On peut se rendre compte de l'action configuratrice qu'exerce la race dans le for le plus intime de l'âme, en observant les différentes conceptions de la religion chez les différents peuples. Mon livre traite à plusieurs reprises de l'influence du judaïsme et — par cet intermédiaire — du sémitisme au sens le plus vaste de ce terme, sur les instincts religieux innés des Slavo-Celto-Germains. Ce n'est pas qu'un nid de guêpes sur quoi j'ai cette fois imprudemment porté la main, c'en est toute une colonie ! Car il s'est trouvé qu'en exposant mes idées à ce sujet, je heurtais des préjugés catholiques, protestants, juifs, et aussi antireligieux, pré- Le m thé

pour but de déterminer les facteurs qui, dans l'organisation de nos sociétés, peuvent favoriser ou enrayer le développement des qualités de race des générations futures, tant au point de vue physique qu'au point de vue mental.

jugés d'autant plus difficiles à vaincre s'il arrive, par exemple, que le protestant soit en même temps un Juif, ou le Juif un ennemi de la religion. J'essayerais en vain de dissiper tous les malentendus qui se sont produits dans les critiques dont le présent ouvrage a été l'objet; les arguments que l'on m'a opposés s'entre-détruisent d'ailleurs assez généralement. Mais il importe d'appeler l'attention des lecteurs sur le fond même du débat, qui est aussi le point essentiel de cette question si controversée et si mal comprise que l'on appelle « la question juive »[1]). Les remarques qui suivent viseront donc à compléter celles qui, éparses en divers passages de mon livre, ont pour objet le rapport — et le conflit — entre la conception indo-germanique et la conception sémitique de la religion.

En 1847, Bismarck demanda au Landtag de Prusse que les chrétiens fussent « émancipés » des Juifs; c'est leur émancipation religieuse qui s'imposerait seule à titre définitif. Libre aux Juifs de rivaliser avec nous dans tous les domaines : qui voudrait, qui pourrait les en empêcher? La volte-face nécessaire doit se faire en nous-mêmes. C'est là, au plus profond de notre âme, que nous portons le joug, et ce joug pèse sur toute notre vie parce que c'est un joug étranger, un principe que nous ne réussirons jamais à nous assimiler tout de bon, si humblement que nous nous prosternions devant lui, que nous mortifiions notre chair et que nous violentions notre cœur : il contredit, en effet, au génie de tous les peuples de la communauté indo-germanique, et suscite continuellement d'insolubles conflits entre notre religion et notre conception du monde. S'il nous advenait d'éliminer de notre vie religieuse l'infusion sémitique, nous serions en vérité des nouveau-nés, et au même instant le Juif apparaîtrait à nos yeux dans la juste perspective, avec le recul nécessaire pour qu'il nous soit aisé de le juger en toute

[1]) Voir ch. IX, dans la section « Conception du monde et Religion », la 3e note incluse sous la rubrique « Science et religion ».

équité et bienveillance. Telle est la thèse que je soutiens dans le présent ouvrage [1]).

Eh bien, alors que nous mettons beaucoup de temps, nous Germains, à comprendre la valeur des intuitions nouvelles (c'est une habitude de la race), plusieurs de nos adversaires ont prévu d'emblée, et très justement, les conséquences formidables qui résulteraient de notre changement d'attitude, si, renonçant à la manie stupide de tracasser le Juif, nous laissions s'accomplir dans nos âmes le processus tout intérieur d'élimination des éléments sémitiques; et déjà ils préparent leurs contre-mines. Il s'en faut que ce soient seulement des Juifs qui mènent cette campagne — encore qu'il y ait parmi nos théologiens et nos orientalistes protestants ou catholiques bien plus de Juifs et de descendants de Juifs que ne se l'imagine un public naïf, ce qui d'ailleurs n'autorise nullement à suspecter le sérieux et la probité de leurs travaux, mais restreint leur liberté et diminue leur importance pour la vie psychique des Indo-Germains. Non. La tendance d'esprit sémitique compte au nombre de ses meilleurs alliés maint orthodoxe de pure extraction germanique, qui croit ne pouvoir mieux plaire à Dieu qu'en embouchant de temps en temps la trompette sémitique; et souvent, on le devine, cette aberration causée par un ensemble de préjugés inculqués est entretenue, en outre, par des considérations d'ordre ecclésiastique. Or voici, en deux mots, la plus récente manœuvre dont on s'est avisé dans ce camp : les plus avancés et les plus clairvoyants conviennent que le prestige religieux du judaïsme ne subsistera pas intact; c'est chose impossible; nous en savons trop long aujourd'hui sur l'histoire et la genèse du judaïsme et de l'Ancien Testament;

[1]) J'ai découvert depuis lors un allié assez inattendu; car Moses Mendelssohn (si Kant rapporte bien ses propos) enseigna ce qui suit : « Chrétiens, commencez par extirper de VOTRE propre foi le judaïsme, alors nous nous départirons aussi du nôtre ! » (*Streit der Fakultäten*, dans la remarque générale intitulée *Von Religionssekten*, éd. Hartenstein 1868, VII, p. 370).

alors ils prennent d'avance leurs mesures pour transférer du petit peuple syro-sémite des Juifs aux représentants de la race sémitique dans sa plus vaste acception ce nimbe de gloire promis aux initiateurs et législateurs religieux qui sont censés avoir frayé la voie à toute l'humanité. A cet effet, on remodèle violemment l'histoire; et l'on va jusqu'à reprendre aux Juifs, puisqu'ils n'ont pas su garder l'auréole, ce qui est à eux authentiquement, ce qui les caractérise en propre et constitue leur réelle gloire. Nous avons donc d'autant plus de raisons de protester énergiquement pendant qu'il en est temps. Pas n'est besoin pour cela de cette haine du Juif que plusieurs m'ont imputée bien à tort : l'amour y suffit, — un conscient amour de la race à laquelle on appartient; et cet amour rend équitable envers les autres races aussi. Voilà pourquoi il est nécessaire d'accentuer fortement le point de vue indo-germanique et d'y insister, s'il le faut, sans ménagement. Nul doute, s'il faisait plus clair dans nos propres têtes, que la complexe et menaçante « question juive » ne fût résolue *eo ipso;* mais, en l'état, nos âmes ressemblent à des navires sans boussole; notre protection du Juif et notre défense contre le Juif sont l'une et l'autre des demi-mesures, conçues sans netteté, exécutées sans liberté. Dans de telles conditions, c'est la tendance d'esprit sémitique qui DOIT vaincre : ce n'est pas le Juif qui sera assimilé, c'est nous qui serons définitivement sémitisés. « O toi, pauvre chrétien, quel triste sort sera le tien quand le Juif aura jeté son filet sur tes petites ailes bourdonnantes ! » — ainsi s'exprime Goethe dans une lettre à Jacobi, qu'il met en garde contre les « finauderies juives » de Moïse Mendelssohn [1]). Et pourtant Mendelssohn était un homme sans dol ni fraude. Il n'y avait pas ici de tromperie, il y avait l'inévitable réaction de la race. Nous sommes tous de « pauvres chrétiens », et à quelque place que nous déchirions le filet qui nous enserre, quelque main aussitôt s'empresse de le retisser.

---

[1]) *Goethes Briefe*, éd. de Weimar VII, 131.

Un seul exemple fera voir à la fois comment s'accomplit cet enserrement de nos « petites ailes » et comment des hommes très estimables s'abaissent aux pires sophismes, aux interprétations les plus forcées, dès lors qu'ils ont choisi de servir parmi nous les tyranniques intérêts des idéals sémitiques. Les lecteurs de mon livre y trouveront d'ailleurs l'occasion de compléter en plusieurs directions quelques-uns des renseignements qui leur ont été fournis sous une forme très sommaire.

Peut-être n'ont-ils pas oublié que l'illustre assyriologue Friedrich Delitzsch prononça jadis à Berlin (le 13 janvier 1902) un discours dont le retentissement fut universel; c'est ce discours qu'il publia ensuite sous le titre *Babel und Bibel* en une brochure admirablement illustrée, laquelle n'obtint pas moins de succès. L'auteur traitait un sujet captivant, qu'il exposait avec un magnifique talent. Il résumait un demi-siècle de découvertes, accomplies par la collaboration de nations diverses sur l'emplacement de la vieille Babylone. Rien de plus légitime et, en apparence, de plus inoffensif. On verra néanmoins que, d'un bout à l'autre de son écrit, Delitzsch — en toute inconscience, sans nul doute — travaille à tisser ce filet qui nous doit emprisonner; et son but véritable est de paralyser ces « petites ailes » qui commençaient à frémir d'impatience. Pour faire le filet plus résistant, il recourt même à des moyens si singuliers que Goethe, qui parlait des « finauderies » de Mendelssohn, aurait dû forger dans ce cas un vocable plus expressif encore. Et ce cas est d'autant plus intéressant que, d'abord, Delitzsch ne nourrit aucune espèce de parti pris antilibéral, et qu'ensuite sa compétence indiscutable de spécialiste ne permet pas de supposer qu'il pèche par ignorance : c'est donc uniquement le MIRAGE SÉMITIQUE qui abuse le jugement de ce savant, comme la *fata morgana* trompe l'œil du voyageur dans les déserts de l'Arabie et lui présente sous l'aspect d'objets réels de purs fantômes de l'air. Sur la valeur scientifique de *Babel und Bibel* il n'y a eu qu'une voix parmi les spécialistes,

quelle que fût leur tendance; certains d'entre eux, et des meilleurs, ont entrepris aussitôt de réfuter les affirmations les plus hasardées de l'assyriologue : malheureusement ils ne disposaient pas comme lui d'un prestigieux talent d'exposition et, d'ailleurs, occupés à discuter des questions techniques, ils ne visaient pas le point précis qui nous intéresse particulièrement. C'est ce point que j'aurai constamment en vue dans l'examen auquel j'invite le lecteur [1]). Et comme ma *Genèse du XIX^me^ siècle* m'a valu, outre quelques solides inimitiés, l'avantage compensateur de nouer d'amicales relations précisément avec des spécialistes de toutes les facultés, j'ai pu m'informer auprès d'assyriologues et de sémitisants éminents sur les questions qui n'étaient pas de ma compétence, interroger aussi des philologues et des historiens dont l'opinion a d'autant plus de prix qu'ils sont plus désintéressés en cette matière. Au demeurant, et bien que nous devions effleurer mainte question scientifique, c'est un profane qui parlera à des profanes, et mon but n'est pas de prononcer sur des détails techniques, encore moins de soutenir des opinions qui seraient de seconde main; il est situé hors des atteintes auxquelles je l'exposerais en l'abaissant : là, veux-je dire, où pour nous tous — en tant qu'hommes, simplement — les intérêts deviennent communs et la différence entre « savant » et « amateur » perd sa signification.

Dès la première affirmation de Delitzsch, on est fixé quant à l'esprit dans lequel il va reconstituer l'histoire. Car il déclare que toutes les fouilles du bassin de l'Euphrate ont été entreprises presque uniquement à cause de la Bible. Si cela était vrai, si la science avait ici d'autre objet que la

[1]) Heureux serais-je si je pouvais compter qu'il a lu Delitzsch lui-même; et je le référerais d'autre part, pour une appréciation générale de *Babel und Bibel* à *Bibel und Babel* par le professeur Eduard König (Berlin, Warneck éd.) Le professeur Jensen qui a traité ailleurs des questions techniques d'assyriologie en cause dans ce débat, et qui est un des spécialistes les plus compétents en la matière, qualifie comme il convient « les hypothèses mal fondées et impossibles » de Delitzsch.

science même, ne voit-on pas que la sincérité de son enquête serait dès l'abord compromise par le parti pris ? Mais cela n'est pas vrai. Il se peut bien que la fraction bigote du public subventionnant, en Angleterre et en Amérique, soit mue surtout par l'espoir d'élucider quelque détail des récits bibliques — un arabisant anglais se plaignait dernièrement, dans une lettre qui a passé sous mes yeux, de la difficulté de procéder à ses recherches avec l'obligation de satisfaire les curiosités de ce genre, tant juives que protestantes — mais, en Allemagne et en France, c'est la préoccupation purement scientifique qui domine sans nul doute : et, par exemple, les neuf dixièmes des membres de l'*Orientgesellschaft* sont gens assez cultivés et libéraux pour juger plus importante la connaissance des grands empires dont nos exhumations évoquent l'image que tous les commentaires qu'on en peut déduire pour éclairer tel passage obscur de la Thora. Arriver à pénétrer plus avant dans le mystère de cette race humaine qui a créé la culture dite « babylonienne et assyrienne », voilà, certes ! un but assez intéressant en soi, car il est aujourd'hui définitivement établi que cette culture prétendûment sémitique ne fut pas une création des Sémites, mais qu'au contraire elle fut leur proie — et Delitzsch lui-même en convient expressément. Ces grandes productions décisives, et qui ont posé en tant de domaines les fondements sur lesquels nous bâtissons encore à cette heure : interprétation mythique de la nature, astronomie, numération, division de l'année, des mois, des jours, des heures, définition de concepts juridiques, etc., tout cela est l'œuvre d'un peuple que submergèrent des ondes sémitiques affluant d'Arabie sans interruption, puis encore, plus tard, l'invasion d'une race différente, la marée syrienne : sous ces flots qui l'engloutissaient, sa voix s'éteignit, et il disparut si complètement que nul ne soupçonna — jusqu'à ces derniers temps — qu'il eût même existé [1]). S'il lutta pour survivre, sa résistance ne semble

[1]) J'ai indiqué les sources récentes de nos renseignements sur les

pas — du moins en l'état actuel de nos informations — avoir été générale; on dirait qu'il s'abolit sans laisser de trace, tel le peuple des Romains, et qu'il s'effaça de l'histoire du monde quand il eut ouvert ses portes aux éléments syro-sémites : et c'est ainsi que nous avons déjà presque à moitié cessé d'être, nous Germains, et que nous aurons bientôt cessé tout à fait, si nous ne reconnaissons pas la signification de la race pour notre culture. En présence des révélations que nous apportent les fouilles de Chaldée touchant cette culture « babylonienne et assyrienne », ou « sémitique », touchant son art, ses mythes, ses conceptions religieuses, etc., n'oublions donc pas un instant que ce sont là autant de reflets d'un monde qui avait disparu entre temps, d'un monde tel que les cerveaux sémitiques ou syriens n'en conçurent jamais. Dire qu'en passant dans ces cerveaux tous les éléments de mythe et d'idéal furent travestis forcément, et à l'extrême, ce n'est rien apprendre au lecteur qui m'a suivi avec quelque attention (notamment dans le chapitre v du présent ouvrage) et qui a enregistré les témoignages concordants des orientalistes et des voyageurs les plus considérables (de Renan et de Burckhardt à Wellhausen et à Burton).

Suméro-Akkadiens dans une longue note, p. 538 et suiv. et l'on trouvera là un résumé des connaissances que nous possédons actuellement à ce sujet. Je n'y reviens donc pas ici. Voir aussi ch. IX, A. au sous-titre : « Analyses comparatives ».

[1]) Je pourrais y joindre le témoignage qui vient de nous être offert sous ce titre : *L'œuvre française en Algérie* par Raymond Aynard (1912) et l'invoquer en plus d'un sens à l'appui de ma caractéristique du Sémite. L'auteur, il est vrai, considère quelques-uns des traits qu'il souligne comme les produits d'une certaine culture historique plutôt que comme d'irréductibles caractères de race, et cela pour la raison qu'ils sont communs à tous les peuples de l'Islam. Mais qui ne voit que l'Islam est un effet autant qu'une cause, et que ses dominantes sont celles d'une âme partout semblable à elle-même ? Un de ces traits (pour nous borner au point qui nous occupe ici), c'est « le travail faible et intermittent, l'irrégularité du rythme vital » : énergie passionnée, certes ! mais discontinue, qui se manifeste dans le domaine intellectuel — suivant les termes du résumé fidèle de cet ouvrage qu'a donné au

« L'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique rétrécit le cerveau humain, le ferme à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle, pour le mettre en face d'une éternelle tautologie : Dieu est Dieu » — ainsi parle Renan, et il note à une autre place, traitant du monothéisme sémitique : « Il s'en faut que ce soit le produit d'une race qui a des idées exaltées en fait de religion; c'est en réalité le fruit d'une race qui a PEU DE BESOINS RELIGIEUX » [1]).

Il convient donc que nous n'acceptions pas sans d'expresses réserves les choses fort intéressantes que nous débite le professeur Delitzsch au sujet des croyances et des mythes babyloniens, car ces mythes et ces croyances ne sauraient en aucune manière nous donner l'idée de leurs prototypes beaucoup plus nobles, mais presque complètement effacés

Temps André Chevrillon — « par le désordre, l'imprécision et la paresse d'esprit, par l'inaptitude aux recherches disciplinées de la science, aux combinaisons méthodiques d'idées. » Et plus loin, après avoir parlé de cette conception de la famille dans laquelle « la répudiation, bien plutôt que la polygamie » est la norme des mœurs, le même écrivain poursuit ainsi son commentaire : « Quelle détente du ressort qui dans nos sociétés commande l'effort du père et du mari ! Besognera-t-il beaucoup pour lui-même, celui que la facilité de ses amours licites amollit et détourne de tant d'objets nobles ou futiles dont le désir aiguillonne le civilisé au travail ? » Et voilà l'occasion de marquer une fois encore que les Sémites ne firent réellement en Chaldée pas plus le travail manuel que le travail intellectuel (*cf.* déjà Sayce : *Assyria* p. 24 et quantité d'écrits récents).

[1]) Passages déjà cités dans le corps de l'ouvrage et respectivement extraits des deux écrits suivants : *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, et *Nouvelles considérations sur les caractères généraux des peuples sémitiques*. Je cite Renan parce que chacun le connaît et sait que ce savant judéophile est exempt de tout parti pris en pareille matière. Aynard insiste de même sur le fait que l'Islam, dont il vient d'observer les manifestations, ne propose point de mystère métaphysique et n'excite pas à penser, mais réduit le dogme à l'affirmation du Dieu unique et, par les gestes de soumission qu'impose sa règle au corps cinq fois par jour, « maintient continuellement le fidèle dans la pensée de sa vocation à Dieu » — ce Dieu qui n'est ni Amour ni Justice, mais uniquement (voir l'article de Chevrillon) « la Puissance qui veut, décide de chaque moment du monde et de la vie ».

dans la nuit des âges hier encore « préhistoriques ». La culture sumérienne débute à une époque inconnue, mais apparaît déjà développée au milieu du quatrième millénaire avant le Christ, encore que ses plus anciens documents écrits en notre possession ne remontent pas au delà de l'an 3400 environ, date où l'écriture cunéiforme — une des plus notables inventions des Sumériens — s'était substituée à la pictographie. Maintenant calculons le nombre des siècles révolus depuis le point le plus ancien qu'atteigne notre enquête (approximativement 4500) jusqu'au moment où se produit — après une longue série d'irruptions sémitiques modifiant déjà profondément l'état de choses antérieur — cette grande « invasion cananéenne » qui submerge les pays de l'Euphrate sous un flot de population syrienne, mais fortement sémitisée aussi, laquelle apporte ses dieux et rites propres : nous trouvons un laps de deux mille ans — plus que l'intervalle qui nous sépare de la naissance du Christ ! C'est probablement (?) à ces immigrants qu'appartenait le fameux Hammourabi, qui joue un rôle si ambigu dans l'opuscule de Delitzsch et qui fonda la grande monarchie babylonienne. Hammourabi, dans le bas-relief qui nous le montre recevant d'un dieu ses lois, ne présente pas le type syrien ni sémite, et il a adopté, peut-être dans une intention symbolique, le manteau sumérien frangé de volants; mais ce qui est certain, c'est que le code qui porte son nom, et qui influera si fortement (quelque huit ou dix siècles plus tard) sur le code mosaïque, constitue un recueil de législation purement sumérienne et très antérieure, alors codifiée et remise en vigueur par le nouveau souverain [1]). Et après

[1]) Cette certitude est absolue pour la raison qu'Hammourabi a un précurseur dans son propos de restituer la tradition législative : savoir Ouroukagina, roi de Lagash, lequel mentionne, en rendant compte de ses réformes, des lois toutes pareilles dans la forme à celles qu'énonce le code d'Hammourabi (Cf. King : *Op. cit.* p. 184; et sur l'impossibilité d'admettre l'origine sémitique de ces lois suivant une hypothèse qui interprétait à faux le mot *galâbu*, voir Meyer : *Sum. und Sem*

Hammourabi, deux mille ans se passent encore jusqu'à l'envahissement de la région entière par ces Chaldéens venus du Sud, et purement sémitiques selon toute vraisemblance, auxquels appartient la dynastie de Nabopolassar et de Nabucodonosor et dont les monuments et inscriptions fournissent matière aux études du professeur Delitzsch. On comprend quelle difficulté il y a, dans ces circonstances, à percer jusqu'au véritable noyau de la grande civilisation et culture créatrice, exploitée pendant trois ou quatre mille ans par les Syriens et les Sémites qui se nourrirent de ses restes. Cette magnificence tout extérieure, ce colossal, ce massif, qui sont ici leur signalement documentaire, ne se peuvent ajuster au caractère d'un peuple sévère, rigoureux observateur de la nature, qui atteste son instinct d'ordre et de configuration partout où s'empreint la trace de son anonyme existence. Et comme il est prouvé que ni Sémites ni Syriens ne possèdent cette sorte de mentalité d'où procèdent la métaphysique, et la mythologie, et la science, nous devons tenir pour assuré que ce qu'on nous présente aujourd'hui sous le nom de « religion babylonienne » est un produit de dégénérescence, un tissu de malentendus, quelque chose comme la réminiscence de grandes et saintes pensées évoquées dans un rêve fébrile par un cerveau tout à fait médiocre, ou, comme dit Renan, « macérées pendant des siècles dans des mémoires sans précision et des imaginations comprimantes. »

---

p. 24, n° 3). — Il est à peine besoin de rappeler que le code d'Hammourabi (en 282 articles) est gravé sur un bloc de diorite noire, haut de 2 m. 25 cm., que possède aujourd'hui le Louvre. Cette stèle a été retrouvée en 1901 à Suse par M. de Morgan. Brisée en trois morceaux, mais assez aisément reconstituée, elle porte au recto seize colonnes et au verso vingt-huit colonnes d'une inscription en caractères cunéiformes que le P. Scheil a déchiffrés, traduits et enfin publiés chez l'éd. Leroux, à Paris, dans les Mémoires de la Délégation de Perse. La partie supérieure de la stèle est occupée au recto par le bas-relief auquel on fait allusion ci-dessus; sur la même face, cinq colonnes ont été effacées par le roi élamite qui fit transporter à Suse ce monument épigraphique et qui y inscrivit son propre panégyrique.

Se frayer la voie à travers ces fantômes pour rejoindre dans le lointain des âges les vivantes et bienfaisantes réalités — c'est le plus pressant — et ensuite élucider définitivement la question des processus historiques, des mélanges de race, etc., voilà un but bien digne du dévouement de nos plus énergiques « fouilleurs » dans la vallée de l'Euphrate. But purement scientifique et purement culturel : on aura d'autant plus de chances de l'atteindre que l'on s'encombrera moins d'opinions préconçues.

Il se peut bien que l'enquête chaldéenne ait pour effet de modifier profondément notre façon d'entendre l'Ancien Testament et qu'elle prépare ainsi un événement culturel vraiment libérateur; mais cela, c'est une autre affaire. J'y reviendrai. Je note pour l'instant que les gens dont l'horizon est borné par des intérêts d'orthodoxie biblique sont justement ceux qui prévoient le moins cette occurrence, et le professeur Delitzsch n'en trahit pas le pressentiment par un seul mot. Mais d'ailleurs, s'agissant du sens que revêt l'Ancien Testament pour le judaïsme et le christianisme orthodoxes, je répète une fois de plus que les éléments mythiques qui y interviennent n'y sont conçus jamais que dans une acception historique et éthique; or Kant nous a depuis longtemps enseigné quelle attitude convenait par rapport à l'histoire et à l'éthique contenues dans l'Ancien Testament : leur valeur ne consiste pas « dans ce qu'on en tire au moyen d'exégèses philologiques, qui ne sont souvent que des conjectures mort-nées, mais dans ce que l'on y met grâce à une mentalité de sorte morale, c'est-à-dire selon l'esprit de Dieu » [1]).

J'en ai fini avec la première remarque de Delitzsch. Si ma glose a pris des proportions un peu étendues, on verra par la suite que certaines précisions n'étaient pas inutiles.

---

[1]) *Streit der Fakultäten*, I. Appendice sur les questions d'histoire biblique.

Mais, avant de venir au point essentiel, deux observations préliminaires s'imposent encore.

Dès la seconde page de son opuscule, Delitzsch émet derechef une affirmation que l'on souhaiterait vivement pouvoir imputer à l'étourderie de son imprimeur. Mais il faut se rendre à l'évidence. L'honnête typographe a fidèlement reproduit le propos du savant et voici, noir sur blanc, ce que le savant déclare : « A notre époque, précisément, se marque le besoin d'une conception du monde satisfaisant tout ensemble le cœur et la raison, et ce besoin conduit toujours et toujours de nouveau les esprits à la Bible, en première ligne à l'Ancien Testament. » N'est-ce pas stupéfiant ? J'ignore à quelle époque ne se marque PAS le besoin d'une conception du monde satisfaisant le cœur et la raison, mais je sais que, de ma vie entière, je n'ai rencontré un homme « conduit » par ce besoin à l'Ancien Testament; le Juif même, quand par hasard il l'éprouve, se détourne de sa Thora, tel Spinoza, tel Mendelssohn. Peut-être un jour viendra-t-il où nous serons en état d'établir une certaine harmonie entre la conception germanique du monde et la dite Thora : mais cela n'est encore jamais advenu. Les idées de nos maîtres spirituels ne nous offrent-elles pas l'image agrandie des intuitions que le peuple cherche à exprimer ? Eh bien, que l'on me nomme un seul de ces maîtres, authentiques interprètes de l'âme indo-européenne, qui dans son effort de concevoir le monde ait recouru à l'Ancien Testament ! Dès le début de ce XII^me^ siècle où nous nous éveillons à la pensée, j'entends Abélard — un prêtre — soutenir que le *Timée* de Platon est supérieur à la *Genèse* de Moïse et que les Hellènes nous guident mieux que les Israélites sur la voie de la vie éternelle [1]). Et le même instinct ira s'accusant tout le long de notre histoire jusqu'au jour où notre plus grand penseur, exposant sans ménagement l'irréductible conflit des conceptions antagonistes, proclamera : choisissez entre

[1]) Adolf Hausrath : *Peter Abälard* (1893) p. 52.

Iahveh et la Nature, car il n'y a pas de place pour tous les deux [1]). Et depuis Kant jusqu'à l'heure où j'écris, quel Germain capable de réflexion — à quelque tendance qu'il appartienne — n'infirme par son exemple le témoignage de Delitzsch ? Schleiermacher même, un croyant s'il en fut, enseigne que « les écrits du Nouveau Testament suffisent comme norme pour la doctrine chrétienne » et conteste l'inspiration divine de l'Ancien Testament [2]). Avec le Christ, ah ! certes, beaucoup de nos penseurs — je ne dis pas tous, il s'en faut — ont cherché et trouvé l'accord ; mais Jésus est en dehors de l'histoire autant que cela se peut humainement faire : preuve en soit que les philosophes qui, avec Hartmann, le considèrent comme une nécessité purement historique, se gardent de le prétendre expliquer par le milieu immédiat ou par l'Ancien Testament.

Le professeur Delitzsch a donc cédé tout simplement aux suggestions d'une sémitomanie qui, dans ce cas particulier, atteint au monstrueux. Mais il nous réserve mieux encore.

Après nous avoir informés que nos contemporains en quête d'une conception du monde s'orientent tous vers l'Ancien Testament, il nous entretient du nombre « presque incalculable » de savants chrétiens qui s'évertuent à « explorer en tous sens » ce recueil d'écrits juifs ; leurs enquêtes n'intéressent pour l'instant qu'un public restreint, mais le jour viendra où « la somme des nouvelles connaissances acquises débordera sur la vie » et alors — ici prêtons l'oreille avec autant d'attention que si les trompettes de Jéricho, surgies du sépulcre, se mettaient à sonner le hosanna — alors « la vie des hommes et des peuples sera stimulée plus profondément et incitée à de plus considérables progrès que par

---

[1]) Voir ch. IX, dans la section intitulée : « Conception du monde et Religion », la fin de la rubrique qui traite du « Problème métaphysique ».

[2]) *Der christliche Glaube* §§ 131 et 132.

toutes les découvertes modernes des sciences naturelles ensemble. » Sur quoi Delitzsch renforce d'une assurance cette déclaration : « Voilà, dit-il, qui est dès maintenant certain »; et l'on en doit sans doute inférer que ce sera encore plus beau qu'il ne dit ! — Quand le lecteur aura repris ses sens, il se félicitera comme moi de ce que Delitzsch soit un professeur éminent, pourvu d'une chaire universitaire; car un simple mortel qui tiendrait le même langage risquerait fort d'être soumis à un examen médical. Quoi ! toute l'armature de notre vie et de notre savoir, tout cela qui a nom civilisation, ne procède-t-il pas des conquêtes effectuées par les sciences naturelles durant les quatre derniers siècles ? Réfléchissons : la possibilité d'explorer et de peupler notre planète, d'en embrasser l'unité sous ce concept du « tout terrestre » peu à peu acquis à la géographie, et de faire de cette figure une réalité; la faculté de plonger nos regards dans le royaume longtemps impressenti de la vie organique, dans l'ambiance multiforme que notre aveuglement ne soupçonnait pas, dans le monde des infiniment petits non perceptibles à nos yeux; la révélation des races immémorialement disparues, l'exhumation des vestiges de leur existence enfouis dans les entrailles du globe, et ainsi la confrontation du présent avec le passé le plus lointain; la graduelle découverte du plan structural des êtres vivants et des formes inanimées, la connaissance du cosmos et la preuve de son homogénéité matérielle; l'astronomie, de Copernic à Kirchhoff; la physique, de Galilée à Hertz; la chimie, de Boyle à van't Hoff; la médecine, de Paracelse à Lister et Pasteur.... et puis encore, outre la science pure, la science appliquée : l'électricité victorieuse de l'espace, et par laquelle nos sens deviennent comparables à des antennes qui enserreraient toute la terre (et qui bientôt peut-être, puisque l'éther remplit l'espace, s'étendront jusqu'aux autres astres); la vapeur, qui a transformé complètement les conditions d'existence de la société et dont la force utilisable est impliquée dans presque tout ce qui nous entoure; les presses à imprimer,

dont la mise en œuvre est due aux progrès de la chimie, de la physique et de la mécanique ; la chirurgie, avec ses prodiges qui furent réalisables grâce à la chimie encore, à la physique et à l'anatomie; la médecine avec son hygiène de la vie quotidienne, sa sérumthérapie issue d'études physiologiques et de l'observation microscopique pratiquée par les botanistes et les zoologues.... mais il y en aurait ainsi de quoi remplir vingt pages! Songeons, d'autre part, à l'incommensurable influence qu'ont exercée sur la culture proprement dite ces découvertes accomplies dans le champ de la civilisation et ces transformations profondes qui en ont résulté dans notre vie : influence sur les rapports d'homme à homme, sur la législation et sur les notions historiques; sur la possibilité d'une enquête scientifique (philologique et archéologique aussi) scrutant le passé de notre race; sur la pensée, le goût, les aspirations, la modalité même de chaque jour que nous vivons depuis notre lever jusqu'à notre coucher; avant tout, sur les bases et les traits capitaux de n'importe quelle conception du monde, car c'est un fait — et les Eglises s'efforceraient en vain de nous le dissimuler — que notre philosophie germanique tout entière a pour fondement les sciences de la nature, c'est un fait qu'à la conception totalement nouvelle du cosmos ne se peuvent ajuster que des conceptions métaphysiques et religieuses elles aussi totalement nouvelles [1]). Or voici venir un théologien et assyriologue studieux, qui d'un grand sang-froid nous déclare : tout cela — toute cette production spécifiquement germanique qui différencie absolument notre civilisation et notre culture de toutes les autres, passées ou contemporaines, et qu'on peut appeler en bloc : la science naturelle — tout cela ne mérite aucune considération. « Toutes les découvertes modernes des sciences naturelles ensemble » — on lit bien : « toutes ensemble » — sont de moindre conséquence que les travaux d'une douzaine d'exégètes passant leur vie

[1]) Voir tout le ch. IX du présent ouvrage.

à ressasser, dans la poussière des bibliothèques, les écrits où dort une sagesse enfermée là depuis des milliers d'années par des hommes qui ne savaient ni ne pouvaient savoir quantité de choses connues aujourd'hui du premier gamin venu — par exemple que la terre tourne autour du soleil — et qui, adonnés aux plus grossières superstitions, confinés entre les limites d'un horizon étroitement borné dans le temps comme dans l'espace, hasardèrent des explications du monde auxquelles s'attache tout au plus un intérêt historique! Les conquêtes des sciences naturelles « stimulent moins profondément la vie des peuples » que les théories qu'échafaudent ces vénérables théologiens et orientalistes (et qu'ils démolissent le lendemain) touchant la source « élohiste » et la source « iahviste » de l'Hexateuque, dont se distingue ou ne se distingue pas la source « jéhoviste », touchant le « Code sacerdotal », le « Dernier Rédacteur » et le reste! Enfin les sciences naturelles — toutes ensemble — ne nous fraient pas la voie à « de nouvelles connaissances » autant que le déchiffrage des tablettes d'argile où d'orgueilleux monarques sémitiques d'il y a quelques millénaires firent graver l'éloge mensonger de leurs prétendus exploits! Oui, vraiment, nous attendions, nous Germains, l'effigie d'Hammourabi ou le récit du déluge de Sardanapale pour nous sentir « incités à de plus considérables progrès »!

Nos naturalistes n'ont pas cru devoir relever ces énormités, tenant avec raison qu'ils avaient mieux à faire. Nous aurions volontiers imité leur silence, et passé outre avec un sourire, s'il ne nous avait paru désirable que le lecteur, au moment d'aborder l'examen d'un objet scientifique particulier, pût apprécier la capacité de jugement du spécialiste Delitzsch dans une question toute générale. Il sait maintenant que ce savant n'est point indemne de la maladie signalée par Kant comme la plus dangereuse de celles qui menacent les érudits, et ce diagnostic lui sera utile pour estimer à sa juste valeur la thèse du monothéisme originel des Sémites, soutenue dans *Babel und Bibel*. Nous allons

revenir à cet opuscule, pour ne le plus quitter. J'ajoute seulement que j'ai saisi avec plaisir l'occasion d'illustrer d'un exemple frappant cette désastreuse influence qu'exerce sur beaucoup d'entre nous — sur nous tous, à proprement parler — l'incorporation à notre religion d'éléments hétérogènes : histoire juive, chimères sémitiques. Il FAUT que nous nous émancipions de ce joug, je le répète une fois de plus et j'y insisterai encore dans la suite.

On permettra que j'omette maints détails qui ont exposé Delitzsch à la critique de ses collègues les plus compétents. Nous prétendons, certes, encore que profanes, n'être pas traités en enfants, et nous n'aimons pas qu'on nous présente comme faits acquis des hypothèses fantaisistes ou des contes bleus. J'inclinerais toutefois à défendre le professeur berlinois contre certains reproches qui fleurent un léger parfum de pédantisme. Delitzsch prononça son discours au profit des fouilles, et c'est à bon droit qu'il s'efforça de le faire impressionnant. Dans les choses accessoires, peut-être sied-il que nous reconnaissions une petite part de vérité à la maxime : la fin justifie les moyens. Delitzsch, par malheur, s'en est inspiré outre mesure, ainsi qu'on va voir en considérant l'objet essentiel de *Babel und Bibel*, qui se résume dans l'affirmation que les Sémites furent de tout temps monothéistes et dans la tentative de démontrer ce fait — tentative qui, à vrai dire, n'en est pas une, car son auteur supplée aux preuves absentes par des propositions apodictiques formulées *ex cathedra*.

La thèse de Delitzsch comporte d'abord un théorème général, de vaste acception scientifique, et ensuite, pour vérification du théorème *in concreto*, un exemple documentaire emprunté à l'histoire. Négligeant pour l'instant les points secondaires, non inclus dans la thèse centrale, tenons-nous en à celle-ci. Voici le théorème : tous les Sémites sont monothéistes dès l'origine, car du mot qui chez eux signifie Dieu se déduit immédiatement la foi au Dieu un et unique. Voici l'exemple : par les textes cunéiformes du temps

d'Hammourabi (quelque 2500 ans avant le Christ) on peut établir qu'effectivement les Sémites venus de l'Ouest qui envahirent alors la Mésopotamie étaient monothéistes, et même que leur Dieu s'appelait Iahveh.

Pour prévenir tout malentendu, je ferai remarquer ici que Delitzsch ne formule pas dès l'abord son théorème en des termes aussi généraux; il ne dit pas « tous les Sémites », il ne parle que des « tribus de Cananéens sémitiques », qui auraient « frappé » pour leur usage (« frappé », dans le sens où l'on frappe une monnaie) le mot désignant Dieu. Mais plus tard il généralise, et il nous parle d'un « mot paléosémitique », lequel en effet (dans la forme radicale la plus simple : *il*, chez les Babyloniens : *ilu*, chez les Hébreux : *el*, chez les Arabes : *il*) apparaît commun à toutes les branches de cette famille linguistique et partout signifie « Dieu »; ce mot n'a pas du tout été « frappé » spécialement par les Cananéens — il y a là une contre-vérité qui a dû échapper à l'orateur dans la chaleur de l'improvisation, et qu'un hasard malheureux a sans doute empêché l'écrivain de rectifier sur les épreuves de sa brochure — d'où il suit que l'argument tiré par Delitzsch du mot *el* = *Dieu* vaut pour tous les Sémites ou ne vaut pour aucun. On peut juger assez mesquin le procédé qui consiste à ne nous entretenir d'abord que de Cananéens, crainte de nous effrayer, et à nous présenter le chameau quand nous avons avalé le moucheron, dans l'espoir que le petit *falsum* fera passer le grand. Mais il demeure indifférent pour la démonstration du théorème que tous les Sémites ou seulement quelques-uns aient employé le mot; et cela est également sans conséquence pour la démonstration du contraire.

Commençons par le théorème; l'exemple viendra ensuite. Le théorème implique lui-même un double argument : d'abord d'ordre philologique, puis d'ordre philosophique. Il s'agit de savoir en premier lieu ce que signifiait originairement le mot employé par les Sémites pour « Dieu »; sa signification étant établie, il faut montrer en second lieu par

quelle nécessité logique s'en déduit rigoureusement une religion monothéiste chez les hommes qui désignaient Dieu sous ce vocable. C'est la marche que suit Delitzsch, et nous nous attacherons à ses pas.

La forme la plus ancienne du mot, qui a varié naturellement d'un idiome à l'autre, est *il* ou *ilu;* il se prononce *el* en hébreu. J'ai déjà noté qu'il était commun à toutes les principales langues sémitiques et qu'il exprimait dans toutes le concept de « divinité ». Ici une première question se pose : derrière ce sens passé dans l'usage général, est-il possible de découvrir un sens plus ancien du mot, ou une dérivation étymologique qui le relierait à quelque autre ordre d'idées ? Delitzsch répond laconiquement : « Ce mot paléosémitique signifie LE BUT. » Pas une syllabe de plus. Le profane doit croire que c'est là un fait acquis à la science et qui n'admet pas le moindre doute. Quelle n'est pas sa surprise en apprenant que cette attribution du sens « but » au mot *el*, proposée en 1880 par un philologue de talent, mais réputé pour ses bizarreries et sujet aux emballements, n'a aucunement rallié les suffrages des spécialistes, et qu'à cette heure les plus éminents d'entre eux inclinent — ce n'est qu'une probabilité — à dériver *el* d'un mot signifiant « le fort », « le puissant » ! Son étonnement croîtra encore quand il aura constaté que le professeur Friedrich Delitzsch lui-même — autorité universellement reconnue en matière de grammaire et de lexicologie assyriennes — n'a pas jugé digne de figurer dans son propre dictionnaire (*Assyrisches Handwörterbuch*, 1896) l'hypothèse fantaisiste émise seize ans auparavant avec un si éclatant insuccès ! Elle semble ne lui être revenue en mémoire que ce fameux soir du 13 janvier 1902 où, volant à la rescousse du sémitisme menacé dans sa prépondérance religieuse, et faisant flèche de tout bois, il annonça soudain : « Ce mot paléosémitique signifie le but » [1] ! Il n'en dit pas davantage alors, mais, quand il

[1] Dans son dictionnaire, Delitzsch ne propose aucune étymologie

publia en brochure sa conférence, il inséra sous le texte de ce passage une note pour nous informer que « l'explication du mot *El*, « Dieu », par le sens « But », fut proposée pour la première fois par le théologien et orientaliste de Gœttingue, Paul de Lagarde », laissant ainsi au dit Lagarde l'*onus probandi*. Or, si l'on prend la peine d'y aller voir (c'est une recherche que ne nous facilite pas Delitzsch, lequel omet d'indiquer sa source exactement), on s'assure que l'admirable Lagarde, si fertile en combinaisons de toute sorte et particulièrement de sorte aventureuse, s'est gardé dans ce cas de rien affirmer : il avance une conjecture, « rien qu'une conjecture », et, loin de déclarer fausse l'interprétation du mot *el* par dérivation d'une racine signifiant « le fort », il note simplement qu'elle ne lui paraît « pas nécessaire » [1]). Nul doute, d'ailleurs, pour qui a lu Lagarde et goûte comme moi ses écrits, que ce savant n'eût désavoué l'emploi sensationnel fait par Delitzsch de son hypothèse en faveur d'une cause qu'il ne cesse de combattre : soulignant par exemple l'infériorité des instincts religieux sémitiques et leur action nuisible sur la religion chrétienne, préconisant même l'exclusion pure et simple de l'Ancien Testament « sous l'influence duquel l'Evangile a été écrasé dans la mesure du possible » [2]). Si j'ajoute que son étymologie du mot *el* date de l'année même où, vieillard, il mit à sa belle édition des *Opere italiane* de Giordano Bruno une préface pleine de triviales remarques et d'attaques injustifiées, on accordera que ce noble esprit dut payer comme

---

du mot *ilu*, estimant à bon droit, comme beaucoup de spécialistes actuels, que cette chasse aux racines et aux sens primitifs n'est la plupart du temps qu'une vaine amusette, et que l'on ne gagne rien à jongler avec des conjectures qui ne seront jamais susceptibles de vérification.

[1]) Dans un article publié en 1883 sous ce titre : *Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina*, article qui renvoie lui-même à *Symmicta*, 1880 (II p. 101-103), où Lagarde suggère pour la première fois son explication.

[2]) *Deutsche Schriften*, 2e éd. p. 57.

tant d'autres, et précisément alors, l'inexorable tribut de l'âge. Aussi Jensen n'hésite-t-il pas à qualifier de « mort-née » l'étymologie que Delitzsch a ressuscitée sans en oser assumer la trop embarrassante paternité, et il montre qu'au surplus, fût-elle viable, le mot auquel se réfère Lagarde n'aurait pas le sens de « but » qu'il lui attache ! La cause, je pense, est entendue.

Ainsi s'effondre l'argument philologique sur lequel Delitzsch a échafaudé son théorème; reste l'argument philosophique, qu'il nous importe de scruter pour le cas où Delitzsch, arguant de l'incertitude des inductions philologiques, maintiendrait contre l'opinion des sémitisants les plus compétents, et beaucoup plus affirmativement que Lagarde lui-même, cette équation : *el* = *but*. A supposer donc que le mot sémitique désignant « Dieu » tire réellement son origine d'un autre mot signifiant « but », ou susceptible de revêtir cette acception, suit-il de là, et en quelle mesure, que nous devions conclure au monothéisme originel des Sémites ?

Delitzsch paraît se plaire à procéder par abréviations. Car de même qu'il avait posé en fait: « Le mot *El* signifie *le but* », sans ajouter une syllabe, il formule une seconde proposition non moins apodictique en disant : « Ce but, naturellement, ce ne peut être qu'un seul but » — rien de plus, et le tour est joué, et le monothéisme est là. Par les remarques des critiques de *Babel und Bibel* on voit qu'à ce passage plus d'un a pressé convulsivement sa tête entre ses mains. Et, en effet, si les hommes se comprennent entre eux dans une certaine mesure, c'est grâce à la possession commune de quelques principes logiques qui ne sont pas affaire d'opinion, qui traduisent une loi de l'esprit humain. Quand, par exemple, j'entends soutenir que deux fois deux font cinq, je présume que l'auteur de cette découverte a subi quelque lésion cérébrale. Mais est-il plus raisonnable de prétendre que « naturellement » l'homme n'a qu'un seul but ? Cet homme-là serait un monomaniaque mûr pour le cabanon !

Conçoit-on un homme d'État qui ne se proposerait qu'un seul but ? Il aurait trouvé le sûr moyen de n'atteindre ni ce but-là ni aucun autre. Même le plus pur Sémite, ce Bédouin dont l'esprit apparaît à Burckhardt presque aussi vide que le désert d'Arabie, mais dont tous les ressorts se tendent soudain — les sens, les muscles, le cœur — dans l'effort de concentration vers un seul et unique but, même lui, s'il n'a chaque fois qu'un but, change de but chaque jour : et c'est tour à tour le pillage ou l'amour, la guerre ou la vengeance, que sais-je ! comme autant d'accès de fièvre rompant la monotonie de l'état léthargique habituel. Sans doute, plus primitive est la vie, moins nombreux sont les buts qui sollicitent l'homme, mais il y a toujours une multiplicité de buts impliquée par les traits de nature communs à tous les hommes, et cela est si évident que M. de LaPalisse renoncerait à le démontrer. Delitzsch répondra-t-il qu'il a mis l'accent non sur le mot « but », mais sur le mot « ce », voulant dire que CE but — savoir, cet au-delà vers quoi s'élève le cœur humain — ne peut naturellement être entendu que d'une manière ? Mais alors il aurait commis une pétition de principe si criante qu'on ne la passerait pas à un écolier, et doublée d'un cercle vicieux qui figurerait avec honneur dans nos futurs traités de logique comme typique exemple de l'« hysteron-proteron ». Car d'abord il déduirait du mot « but » (pris pour désigner Dieu) que les Sémites ne crurent qu'à un Dieu ; et ensuite, du fait qu'à son avis ce divin ne peut naturellement être qu'un, il inférerait l'unité du but ! On admettra difficilement qu'il ait raisonné de la sorte.

Mais, en vérité, peu importe pour nous. Car si maintenant nous envisageons la seconde partie de la thèse — l'exemple emprunté à l'histoire — nous serons forcés de lui opposer une fin de non recevoir en découvrant les preuves irréfutables des deux faits suivants : d'abord que le mot *el* — quelle qu'ait pu être sa signification originaire — constitue, dans tous les dialectes où il revêt le sens usuel « Dieu »

un pluriel [1]); ensuite, que tous les Sémites et demi-Sémites dont l'histoire nous entretient furent, jusqu'à l'avènement de Mahomet, des polythéistes. Si cette dernière affirmation comportait une réserve, ce serait pour la raison que les Sémites les plus purs demeurèrent parfois à un niveau si bas de démonisme et de fétichisme qu'il paraît difficile de leur imputer une foi en Dieu proprement dite, si j'en crois le témoignage d'un professeur d'université qui a voué sa vie à l'étude documentaire de ces questions. J'ai déjà indiqué à plusieurs reprises [2]) combien cette race est pauvre en instincts religieux : voilà un fait qu'il nous faut consentir à admettre nonobstant les préjugés qui nous ont été inculqués. Seul fait exception à cette règle le petit peuple des Juifs, mais l'anthropologie, d'accord avec l'étude de l'Ancien Testament, nous a dénoncé chez les Juifs la prépondérance de l'élément syrien, à quoi s'ajoute, il est vrai, un fort appoint de sang sémitique, avec aussi quelque infusion de sang indo-germanique [3]). Appeler sommairement un peuple ainsi composé : « peuple sémitique », assimiler purement et simplement les Juifs aux autres Sémites, c'est le comble de l'irréflexion; ce peuple ne ressemble qu'à lui-même; ce qu'il présente d'assurément admirable en son développement religieux, ce qui nous y apparaît unique dans l'histoire du monde est son bien propre et lui appartient à l'exclusion de n'importe quels Sémites.

Pour nous administrer sa preuve *in concreto*, Delitzsch divise la seconde partie de sa thèse, comme la première, en deux propositions : il établit d'abord que ces Sémites venus

---

[1]) Notons tout de suite à ce sujet que Delitzsch lui-même donne dans son dictionnaire assyrien une série de passages où *ilu* forme un pluriel; Gesenius fait de même, dans son vocabulaire hébraïque, pour *el* qui signifie tantôt « les héros », tantôt « les dieux » : ainsi la plus haute divinité est dite, *Daniel* XI, 36, *el elîm* ou « Dieu des dieux ».

[2]) Par exemple ch. III, sous la rubrique : « Religion ».

[3]) Voir ch. V mon exposé de cet objet, et notamment à la fin de la rubrique : « Evaluations comparatives ».

de l'Ouest, qui envahirent la Babylonie 2500 ans avant le Christ, possédaient des noms propres composés avec le mot *el* (= Dieu), noms qui à l'analyse donnent des sens comme ceux-ci : « Dieu avec moi », « Dieu a donné », etc., et qui nous sont présentés comme une sûre garantie de monothéisme; il s'efforce ensuite de démontrer par la lecture des inscriptions que ce dieu un s'appelait Iahveh.

Touchant le premier argument, on se demande de nouveau quelle idée se fait cet érudit du bon sens d'un profane. Il est impossible que ses lecteurs allemands ne pensent pas immédiatement aux noms Oswald, ou Oskar, sans parler d'Oswin, d'Osbert, etc., qui sont plus rares, noms composés avec l'anglo-saxon *ós* = Dieu, et signifiant quelque chose comme Force-de-Dieu, Ami-de-Dieu, Gloire-de-Dieu, Champion-de-Dieu, etc. [1]); car ce vocable très anciennement usité pour « Dieu » n'ayant pas survécu au christianisme, on peut présumer que les noms composés avec *ós* sont tous d'origine antérieure. Et lorsque je recourus à un germaniste compétent, il confirma cette présomption, et il m'apprit que les noms composés avec *ós* (ou *áss* et *ans* dans les formes respectivement nordique et allemande du même mot) furent en grande faveur dès les âges les plus reculés qu'atteigne notre enquête. Ainsi, par exemple, *A(n)sugisalas*, Caution-de-Dieu, nom fourni par l'inscription en caractères runiques gravée sur la hampe de lance de Kragehul en Danemark [2]); ou *Ansiulf* (gothique), *Anshelm* (ancien haut-allemand), *Asmundr* (vieil-islandais), tous fréquents dans les temps préchrétiens. Plus frappant encore, pour nous ignorants, est

---

[1]) Le sens exact de la syllabe *wald* (ou *kar*, etc.) ne se laisse pas toujours déterminer avec sûreté; ce qui est certain, c'est qu'elle n'était pas un suffixe, mais un mot indépendant qui entrait en composition comme second élément de noms propres. *Wald* (généralement : « forêt ») donne en français la finale *aud* (*Reinwald :* Raynaud; *Grimwald :* Grimaud; *Gerwald :* Giraud, etc.) Cf. Albert Dauzat : *La philosophie du langage* (1912) p. 104.

[2]) Cf. Noreen : *Altnordische Grammatik* (1892) p. 260.

le fait que l'honnête « Gottfried », si répandu dans l'Allemagne actuelle, date également des temps préchrétiens, témoin sa forme nordique, *Gudhrödhr*, ou, plus antique, *Gudhfrödhr*) [1]. Mais que sont ces exemples auprès de ceux que nous offre la Grèce (où la barbarie judéo-chrétienne n'a pas tout effacé) ! Est-ce qu'un poète appelé *Théocrite*, Elude-Dieu, ne vécut pas quelques siècles avant le Christ ? Et le successeur d'Aristote ne porta-t-il pas ce surnom : *Théophraste*, hommage au parleur « inspiré de Dieu » ? Et un célèbre historien, contemporain d'Alexandre, ne signa-t-il pas ses ouvrages *Théopompe*, ce qui veut dire Envoyé-de-Dieu ? Je cite au hasard les premiers mots qui me viennent à l'esprit : un savant n'en finirait pas. Dans l'Inde des anciens Aryens, nous trouvons des formations toutes pareilles à celle que cite Delitzsch pour ses Cananéens : *Devadatta* (Dieu-a-donné) est très répandu, *Devâpi* (Ami-de-Dieu) et *Devavâta* (Agréable-à-Dieu) figurent déjà comme noms propres dans le Rigvéda; et toutes les époques amènent leur contingent de composés analogues à nos Dieudonné, à nos Théophile, à nos Théodore, etc. Or prenons-y garde : il n'est pas un de ces noms germains, grecs ou hindous, qui, si fort qu'on le presse et qu'on le torde, autorise l'attribution de la pluralité au mot qui signifie « Dieu » : c'est toujours « Dieu » au singulier, qu'on est obligé de lire, et non pas « les dieux », à moins que le mot soit réduit à sa racine et que dès lors la question ne se pose pas, tout comme dans le cas des noms cananéens et babyloniens invoqués par Delitzsch [2]. Cette première observation nous donne à réfléchir, car les Indo-Aryens, les Grecs, les anciens Germains n'étaient pas mono-

[1] Zeuss : *Die Deutschen und Nachbarstämme* (1837) p. 534 et sq. nous entretient d'un chef d'armée « Gottfried », qui ne fut baptisé que tardivement.

[2] Il est vrai que quelques lexicologues, dans leurs interprétations de certains noms sanscrits, tel *Devavâta*, traduisent : « les Dieux »; mais ce pluriel n'est pas nécessairement impliqué dans la forme *deva;* en beaucoup d'autres cas il est exclu.

théistes — du moins pas au sens qu'entend Delitzsch. Consultons, d'autre part, le premier sémitisant venu, il nous certifiera que les noms de ce genre, composé avec *el*, interviennent fréquemment dans les diverses langues sémitiques et qu'ils ne sont point du tout particulièrement caractéristiques des Cananéens de Delitzsch. Dans toute l'Arabie d'avant Mahomet — dans celle donc où régnait sans conteste le polythéisme, aggravé du démonisme — un des noms les plus répandus était *Abd-îl* (*Abd-al* et *Abd-allah* en sont des formes également immémoriales), nom signifiant Serviteur-de-Dieu, comme l'allemand *Gottschalk* et comme le *Devadâsa* des Indo-Aryens; *Auf-îl*, Favorisé-de-Dieu, jouissait d'un crédit à peine moindre, ainsi que *Schakr-îl*, Louange-de-Dieu, et bien d'autres encore, tous composés du même mot *el*, en arabe *il*, en babylonien *ilu*, dont Delitzsch fait état. Si donc l'argument de Delitzsch valait quelque chose, nous en devrions inférer que, premièrement, tous les Sémites et, secondement, tous les Indo-Germains sans exception furent de tout temps monothéistes. Ce savant s'est mis dans une situation inextricable pour avoir péché, comme disait l'ancienne logique, par *hétérozétèse :* il croit avoir prouvé autre chose que ce qu'il a prouvé en réalité; et la chose qu'il a prouvée ou plutôt qu'il aurait prouvée — si ses prémisses avaient été justes — au moyen d'inductions fondées sur des noms propres, cette chose est manifestement et matériellement fausse. En d'autres termes, le premier argument historique de Delitzsch s'écroule comme s'étaient écroulés son premier, puis son deuxième argument théorique : ne laissant que le souvenir d'une aberration probablement sans exemple dans les annales de la science, tant par la méconnaissance incroyable des lois logiques les plus élémentaires que par le stupéfiant dédain des faits les plus notoires et les plus sûrs.

Mais nous voici arrivés au finale à effet qui couronne brillamment l'ouvrage, à la grande découverte qui eût sans nul doute fait époque si elle avait été réelle. Par malheur

elle n'était qu'une fiction de plus, destituée elle aussi de toute espèce de vérité.

Ce n'était pas assez que les conquérants de Babylone crussent à un Dieu unique — comme l'avaient établi une série de preuves toutes également controuvées — non, ces clients de Delitzsch nous réservaient encore la surprise d'adorer leur Dieu unique sous le nom de IAHVEH ! Ici recommence le petit jeu des noms propres, lesquels cette fois doivent contenir, outre le mot « Dieu », le mot « Iahveh », et dans une liaison telle que nous soyons obligés de lire : « Iahveh est Dieu ». Et pas plus qu'auparavant Delitzsch ne nous laisse soupçonner qu'il s'agit uniquement d'une hypothèse possible — ou, pour ne rien exagérer, concevable — mais il déclare simplement : ces noms signifient « Iahveh est Dieu », et il poursuit aussitôt en ces termes : « Ainsi Iahveh, celui qui est, celui qui demeure, un immémorial patrimoine, etc. » Ce savant nous conduit, nous ignorants, comme on conduit le bétail à l'abattoir, les yeux bandés. Nous voudrions bien tout de même y voir clair : informons-nous donc si les deux noms sur quoi s'appuie Delitzsch, *Ia-ah-veh-ilu* et *Ia-hu-um-ilu*, sont correctement transcrits des textes cunéiformes; et tâchons, dans ce cas, de nous instruire de leur sens.

Les documents choisis par Delitzsch sont deux tablettes d'argile du British Museum; à l'instant de les commenter, il s'écrie : « Qu'y a-t-il à voir, dira-t-on, dans ces débris ? De l'argile cassable et cassée, avec des signes incisés d'une lecture difficile ! » Je pense donc qu'on fera bien d'opérer d'autant plus prudemment avec ces débris et leurs signes difficiles à lire, crainte qu'en déchiffrant le texte incisé sur l'argile cassable on n'en tire une version forcée qui, elle aussi, tomberait en poussière au moindre choc. Pour se faire une idée du problème souvent insoluble que pose à l'épigraphe chaque mot babylonien, le lecteur pourra consulter, par exemple, l'écrit de König cité plus haut en note [1]) et relatif

[1]) Particulièrement ses pages 38-45.

au cas particulier qui nous occupe; il trouvera naturellement les indications d'ordre général chez de nombreux auteurs [1]). Par l'heureuse fortune d'une vieille amitié, j'ai eu, quant à moi, l'assistance d'un assyriologue éminent qui m'a déduit, pièces en mains, les motifs pour lesquels il qualifiait de « folle chimère » la prétention de lire *Ia-ah-veh-ilu* sur la tablette du British Museum. Deux circonstances, en effet, rendent absolument impossible l'interprétation d'un mot écrit en caractères cunéiformes, du moment qu'il ne s'insère pas dans un texte développé et que sa nature ne se précise pas graduellement par sa répétition fréquente dans des rapports de construction variée : il y a la difficulté de déchiffrer avec toute certitude les caractères fort pareils entre eux (ces paquets de clous horizontaux, verticaux ou tordus en crochets) et dont les uns sont encore de véritables idéogrammes, tandis que le plus grand nombre expriment des syllabes, soit simples, soit composées; il y a ensuite et surtout la difficulté provenant de la « polyphonie » de ces signes, qui oblige, après qu'on les a déchiffrés, à choisir entre leurs possibles valeurs phonétiques, puisque chacun est généralement susceptible d'exprimer plusieurs sons différents. Dans les textes développés et cohérents, l'assyriologue expérimenté se peut du moins fonder sur certaines règles et sur des probabilités; mais s'agissant de noms propres, surtout isolés, ces points d'appui lui font presque entièrement défaut.

Chez Delitzsch, il est vrai, les caractères cunéiformes paraissent d'une clarté merveilleuse, mais c'est Delitzsch qui la leur prête; ils sont en réalité si peu clairs que le savant doit passer des heures, la loupe à la main, penché sur un seul mot, avant de se hasarder à quelque tentative d'explication, qui souvent demeure conjecturale. Il est si malaisé de tomber juste que le premier groupe de signes de la pre-

[1]) Ainsi dans le chapitre sur « les écritures du monde oriental » qui clôt le manuel de Maspero intitulé : *Histoire ancienne de l'Orient*, et accessible à tout le monde.

mière ligne citée dans la publication de Delitzsch (le *Ia* du prétendu mot *Ia-ah-veh*) est déjà rendu inexactement, comme l'établit König par comparaison avec la publication originale; mais cette publication même — *Cuneiform texts from Babylonian tablets* — ne restitue pas fidèlement le texte documentaire, car le directeur du département babylonien du British Museum a informé König que le second groupe de cunéiformes de la dite première ligne (celui où Delitzsch prétend lire le *ah* de *Ia-ah-veh*) se présente sur l'argile tout autrement qu'il n'est figuré dans le livre [1]) : à telles enseignes que l'on se demande s'il n'y faudrait pas voir une variation simplifiée d'un troisième groupe ! Retenons donc que ce second groupe constitue encore une énigme pour les spécialistes, et que l'on bâtit ici sur un terrain singulièrement mouvant. Mais je viens de le dire : une fois un caractère déchiffré, sa « polyphonie » exige que nous choisissions entre les différentes valeurs phonétiques qu'il est susceptible de revêtir et c'est là, comme le souligne Maspero,« une des grandes difficultés du déchiffrement »; pour déterminer le son qu'il convient de lui attribuer, on est guidé la plupart du temps par le contexte, ou bien l'on applique des règles de probabilité linguistique, mais ces critères perdent beaucoup de leur valeur quand il s'agit de noms propres. Ainsi, par exemple, dans cette inscription de quatre syllabes dont le déchiffrement est sujet à caution en ce qui concerne les deux premiers groupes de signes, le troisième groupe, que Delitzsch traduit par le *veh* du mot *Iah-ah-veh*, s'accommode des lectures *pi, meh, ma, a, tu* et *tal*— c'est un vrai paradis pour les philologues et les historiens qui ont le goût de la spéculation ! Mais nul bonheur n'est complet, et voici : de tant de sons possibles, il y en a un que ne saurait — tout au moins directement — exprimer ce groupe, et c'est précisément le *veh* proposé, ou plutôt imposé, par Delitzsch. Seul

[1]) König donne dans son écrit un facsimilé authentique, p. 44 sous le n° 7.

le fait qu'en certains dialectes le *m* se prononce parfois *v* autoriserait à conjecturer que *meh* et *ma* ont PU tenir la place de *veh* et *va*. Si donc on devait réellement lire ici *meh* — et non pas *ma*, ni *va*, ni *pi*, ni *tu*, ni *a*, ni *tal* — alors il serait concevable que ce *meh* se prononçât non pas *meh*, mais *veh*. Et si, en outre, le second groupe de signes (fort problématique, on l'a vu) a été correctement rendu par *ah* — encore qu'il souffre aussi les lectures *ih* et *uh*, de même que *ha*, *hi* et *hu* [1]); si de plus, dans le nombre des combinaisons praticables entre la seconde et la troisième syllabe — il y en a exactement trente-six, — on retient uniquement et définitivement cette combinaison *ah-veh;* s'il se démontre enfin que la première syllabe, *ia*, a été bien déchiffrée quant aux signes cunéiformes et bien interprétée quant à la valeur phonétique : alors — oui, alors ! — le mot cherché se trouve être le mot *ia-ah-veh* [2]). En vérité, ce *Iahveh* babylonien me

[1]) Il n'y a pas en réalité d'*h*; cette lettre n'est qu'une manière d'indiquer la position de l'esprit doux après ou avant *a*, *i* et *u*. Mais comme Delitzsch a cru bon d'insérer un *h* dans sa transcription — tour d'adresse qui facilite merveilleusement la lecture *Iah-veh* — j'ai cru pouvoir suivre l'exemple d'un spécialiste si distingué, à seule fin d'être clair. Quant à l'*h* qui suit l'*e* dans les syllabes *veh*, *meh*, etc., on n'y recourt dans le texte français (à la différence du texte allemand où il ne figure pas) qu'en vue d'indiquer que l'*e* n'est pas muet, et de se conformer à l'orthographe de plus en plus admise du mot *Iahveh*. C'est pour cette dernière raison encore qu'on substitue ici un *i* au *j* dans *ia*.

[2]) Ces lignes étaient écrites quand a paru la 2e partie de l'ouvrage d'Eberhard Schrader : *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, en une nouvelle édition revisée par le professeur Heinrich Zimmern. Ce savant considéré comme un des premiers assyriologues de notre temps, lit sur la tablette du British Museum *ia-pi-ilu* (ou, suivant le mode de transcription adopté par Delitzsch, *ia-ah-pi-ilu*) ; il juge indigne d'une discussion la lecture *ia-veh*. Je tiens de la même source qu'en outre des huit possibilités d'interprétation applicables à la seconde syllabe de l'inscription et citées par König d'après le dictionnaire de Delitzsch — savoir : *pi*, *meh*, *ma*, *a*, *tu*, *tal*, *veh*, *wah*, — il y en a trois autres non moins admissibles — savoir : *wi*, *wu* et *u* — ce qui porte le total à onze. J'insiste sur cette incertitude du déchiffrement, parce que beaucoup de gens s'imaginent, sur la foi de certains critiques

peine, car sa divinité repose sur des pieds d'argile extrêmement « cassables » ! Mais nous ne sommes pas au bout, il s'en faut. Car c'est maintenant qu'entre en ligne de compte une particularité commune à toutes les langues sémitiques; elle accroît considérablement notre embarras, dès que nous nous mettons en devoir de fixer la nature et le sens du nom retenu, quel que soit ce nom, et d'*Ia-ah-veh-ilu*, si c'est *Ia-ah-veh-ilu* qu'on retient. La distinction entre le verbe et le substantif ne se fait pas, dans les langues sémitiques, de la même manière que dans nos langues indo-germaniques. Le mot « Iahveh », si « Iahveh » il y a, pourrait être un verbe aussi bien qu'un substantif, et toutes les présomptions tirées de ses rapports avec les autres éléments du nom, dans le cas qui nous occupe, sont, paraît-il, en faveur de la première explication. Je dis : « paraît-il », quoique l'on m'assure que pas un sémitisant ne s'y tromperait, et que tous concluraient immédiatement dans ce sens. S'il en était ainsi, le nom *Ia-ah-veh-ilu* signifierait à peu près : « Dieu vit » ou « Dieu donne la vie » — quelque chose dans le genre du *Gottsleben* allemand ou du *Dieulefit* français — et s'accorderait ainsi le mieux du monde avec les dénominations babyloniennes si usuelles, que traduisent exactement nos *Dieudonné* et nos *Gottlieb*[1]). Or, entre tous les témoignages recueil-

optimistes, que « les textes assyriens se lisent à cette heure avec la même sûreté que se déchiffrent des inscriptions grecques ou latines » *(Christliche Welt)*. On voit qu'il n'en est rien. Les spécialistes les plus compétents s'accordent principalement sur un point : c'est à convenir qu'ils ne s'accordent guère sur l'interprétation d'un mot isolé, et que celle-ci demeure toujours douteuse.

[1]) P. 468 de l'ouvrage indiqué dans la note précédente, Zimmern exprime l'opinion qu'effectivement le *ia-pi* (lu par Delitzsch *ia-veh*), et aussi le *ia-u-um* de la deuxième inscription, ne signifient pas des noms de Dieu, étant verbes ou adjectifs. P. 354, le même auteur expose que l'*ilu* des Sémites cananéens et araméens, qui entre comme élément composant dans des noms propres du temps d'Hammourabi, n'eut pas le sens appellatif général de « Dieu », mais que ce fut le nom d'un dieu spécial entre d'autres dieux — ce qui achève de démolir le premier argument historique de Delitzsch !

lis par la science, il n'en est pas un qui prête la moindre vraisemblance à l'hypothèse qu'Hammourabi et ses gens adorèrent Iahveh; de nombreux documents établissent en revanche, avec une certitude rigoureusement scientifique, qu'Hammourabi, de même que ses contemporains dans le pays où nous relevons sa trace, adorait le dieu du soleil *(Shamash)*, le dieu de la lune *(Sin)*, le dieu de l'étoile du matin et du soir *(Ishtar)*, les divers dieux de la cité, de nombreux dieux animaux, etc. — c'est ainsi que son père s'appelait *Sin-mubalit :* « La lune (ou le dieu lunaire) donne la vie » ; et son fils, *Shamshuiluna :* « le soleil est notre dieu »; de cette double constatation on a donc lieu d'inférer que le sens attribué par Delitzsch au mot *Ia-ah-veh-ilu*, lui-même infiniment hypothétique et forgé grâce à de véritables tours d'adresse, n'est recevable en aucune manière, encore que le savant professeur nous le donne pour un fait acquis.

S'il était besoin de confirmer l'évidence d'une telle conclusion, le second nom invoqué par Delitzsch y pourvoirait. Son *Ia-hu-um-ilu* provient d'une inscription qui présente beaucoup moins d'obscurités; elle est connue depuis longtemps, témoin les travaux bien antérieurs de Sayce, de Hommel, de bien d'autres. Seulement — si nous pouvons nous fier à la version de Hommel, contrôlée par König qui a vérifié sur l'original — Delitzsch s'est permis une petite correction, moyennant quoi il lit *Ia-hu* quand le texte indique *Iâ-u*, d'où suit non pas *Ia-hu-um-ilu*, mais *Iâ-u-m-ilu*, signifiant non pas : « Iahveh est Dieu », mais :

LA LUNE EST DIEU !

Il va de soi que la lecture et l'interprétation de ce second nom demeurent, elles aussi, très problématiques pour les motifs ci-dessus indiqués; seulement il y a au moins, en l'espèce, quantité de présomptions favorables, et entre autres le fait que le nom retenu existe en Arabie [1]).

[1]) D'après Zimmern — voir la note précédente — la version de

Ainsi s'écroule tout entier l'échafaudage dressé avec autant d'assurance que de légèreté, vraie tour de Babel, mais en papier. Au lieu du spectacle si pompeusement annoncé — cette « perspective s'ouvrant à l'improviste » sur l'atelier du monothéisme en formation — nous n'avons eu que celui, à la vérité fort inattendu, d'un atelier de philologie inconsistante et d'une fabrique d'histoire fantaisiste.

Mais je ne peux pas m'en tenir là. Ce qui précède prouve que l'érudition et le jugement même font naufrage, dès que l'esprit s'abandonne à l'idée fixe d'exalter le Sémite; or il n'a pas suffi à Delitzsch d'exalter le Sémite, mais sa sémitomanie l'a induit encore à rabaisser l'Indo-Germain : ce qui est proprement, de sa part, une mauvaise action, quelque excuse que l'on y puisse trouver dans la chimère dont il apparaît victime.

Il prélude dans les termes suivants à ses considérations sur le prétendu monothéisme et la foi iahviste qu'il impute aux Sémites préabrahamides : « Chose étrange! Nul ne saurait dire avec précision ce que signifie originairement notre mot allemand *Gott* (« Dieu »). Les linguistes hésitent entre des sens divers, où flottent ces concepts : « Suscitation de crainte » et « Enchantement magique ». Au contraire, le mot que tous les groupes cananéens sémitiques se sont « frappé » pour désigner Dieu, ce mot est non seulement clair, mais la notion de divinité qu'il fixe est conçue si haute et si profonde que, etc., etc. » (suit tout le conte bleu qui a pour sujets *el* = *but*, Hammourabi le grand monothéiste, etc.). L'auditeur ou le lecteur naïf, ainsi renseigné par un savant notoire, ne soupçonne pas l'inconsciente perfidie ni la matérielle fausseté du renseignement. Il s'en va navré, oppressé par le sentiment que nous sommes à un niveau spirituel

Hommel pécherait probablement en ceci que les trois premières syllabes ne forment pas un nom, mais un adjectif ou un verbe. Jensen n'est d'accord ni avec l'un ni avec l'autre. Autant d'assyriologues, autant d'interprétations.

terriblement inférieur, nous Germains, et qu'il nous est tout juste permis d'élever un regard respectueux vers l'auguste Hammourabi — je n'ose pas dire : jusqu'à un prophète juif. Regarde tout de même, pauvre Germain, regarde sans crainte ! Et permets-moi, pour contribuer à te rendre le repos de l'esprit, de t'inviter à un dernier examen des méthodes en usage chez tes adversaires.

Nous savons ce qui en est de la téméraire équation *el* = *but*. Et nous savons que les linguistes « hésitent » et « flottent » autant que faire se peut dans leurs attributions d'une « signification originaire » au mot *el*. Il est vraisemblable que l'on n'arrivera jamais à une certitude sur ce point. Mais avec le mot *Gott* (« Dieu ») les chances sont meilleures. Beaucoup s'accordent aujourd'hui à y attacher ce sens : « l'Invoqué », celui vers qui « montent » prières et sacrifices. La dérivation proposée par Osthoff [1]), et dont Delitzsch prend texte, n'oblige aucunement de postuler en outre une idée de magie et de conjuration; la racine à laquelle elle remonte signifie « appeler », « invoquer », et c'est en vertu d'une théorie préconçue qu'on la surcharge d'une notion accessoire. J'ai déjà noté le fait le plus intéressant à retenir : savoir, que *Gott* est dans l'origine un neutre exprimant le « divin », non le dieu conçu comme une personne, tout de même que le grec θεῖον et le sanscrit « brahman » [2]).

Mais n'importe ! Quelque chose que puisse signifier le mot *Gott*, admettons par hypothèse qu'il ait inclus ces concepts : « Suscitation de crainte » ou « Enchantement magique », et que Delitzsch en prenne texte à bon droit. Delitzsch sait comme moi, et même beaucoup mieux, que l'opposition entre *el* et *Gott* est une entreprise aussi raisonnable que celle qui opposerait, dans un but de comparaison, l'empire de Russie et la principauté de Lippe-Detmold, non point la

[1]) *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen* XXIV, 177 et sq. (d'après O. Schrader).

[2]) Voir ch. III, au sous-titre : « Religion », p. 307, en note.

Russie et l'Allemagne. *El* est le véhicule de l'idée de Dieu commun à toutes les langues sémitiques, et ces langues n'en possèdent pas d'autre. Le seul vocable qui pût entrer en ligne de compte, hormis celui-là, serait *Elohim*, qui intervient par exemple dans le premier verset de la *Genèse* et que les traducteurs ont accoutumé de rendre par « Dieu ». Mais *Elohim* est un pluriel, comportant probablement ce sens propre : « Les Horreurs », et certainement ce sens dérivé : « les Démons »; *el* (ou *il*, *ilu*, etc., suivant les diverses formes dialectales) est donc bien le seul et unique terme sémitique pour Dieu [1]). Les langues indo-germaniques, par contre, répondant à des instincts religieux infiniment plus complexes, ont pour la divinité toute une série de noms qui diffèrent entre eux radicalement. O. Schrader en compte sept [2]); et s'il se peut qu'en un cas la distinction établie laisse place au doute, encore restera-t-il un minimum irréductible de cinq ou six termes affectés à l'objet en cause, et

---

[1]) Loisy — qui n'est pas suspect ici de parti pris, puisqu'il ne voit pas dans le pluriel *Elohim* « une preuve directe du polythéisme comme si le mot exprimait naturellement une multiplicité d'individus » et qu'il admet la possibilité d'un « pluriel d'intensité » à défaut du « pluriel de majesté » abandonné par les plus orthodoxes — Loisy marque dans sa *Religion d'Israël* que ce pluriel « ne PEUT PAS être originairement un nom d'unité » et que le singulier *Eloh*, qui figure en d'autres langues sémitiques, ne se rencontre en hébreu qu'au sens d'*Elohim*, jamais pour désigner « un dieu ». Il tient que le pluriel a eu en hébreu la priorité sur le singulier, « celui-ci étant plutôt, quant à l'usage, dérivé de celui-là, et l'emploi du singulier étant relativement récent, limité et artificiel » (limité notamment au seul langage poétique). Loisy croit d'ailleurs que le sens étymologique d'*Elohim* s'apparente à celui d'*el* qui signifia probablement un « être fort » dans la même acception (comme nom propre) qu'un *baal* est un « seigneur ». Il juge absolument invraisemblable l'étymologie d'*el* empruntée à l'idée de direction (de « but », comme dit Delitzsch) : « celui à qui on va par le désir » ou « près de qui on cherche protection »; et cette étymologie, fût-elle aussi certaine qu'elle est invraisemblable, « n'impliquerait pas l'unité de l'être » (p. 76, 77).

[2]) Dans son *Reallexikon der indogermanischen Alterthumskunde* (1901).

indépendants l'un de l'autre par leurs racines mêmes. Deux de ces dénominations ont joué, dans l'indo-germanisme, un rôle analogue à celui de l'*el* sur le terrain sémitique : ce sont, d'une part, *deiwos*, en vieux nordique : *tyr*, qui constitue encore un élément vivant de nos langues sous les formes : *deus*, *dieu*, *dio*, *divine*, etc.; et, d'autre part, *bhaga*, en persique : *bagha*, qui survit également dans toutes les langues slaves sous la forme : *bogù*. A cela s'ajoute cet *ós* déjà mentionné (= *ans*, *ass*, etc.; cf. les *Æses* de la mythologie scandinave) qui fut employé surtout dans le Nord, et qui est né d'une racine commune aux peuples germains; puis encore le *numen*, plus usuel dans la sphère des idiomes gréco-latins, et bien d'autres vocables moins répandus. Que signifient ces mots, quand on se reporte à leur étymologie ? Nous sommes mieux en état de répondre à cette question que nous ne le sommes dans le cas des langues sémitiques, où il est rare qu'on réussisse à découvrir les racines. *Deiwos* signifie « le Rayonnant », « le Brillant », « le Prince du Ciel ». Noble mot, en vérité, et digne d'une race de héros ! *Bhaga* éclaire une autre face de l'être divin, savoir : « le bienveillant Dispensateur », « Celui qui répartit ses dons miséricordieusement ». Avec *l'ansuz* germanique, il y a moins de certitude : les uns le rattachent à l'hindou *àsu*, qui enferme la notion d'« esprit », et l'appliquent à l'esprit s'envolant du corps mort[1]); les autres le dérivent de l'indo-germain *an*, « souffle » d'où « respiration » « âme », (cf. le grec *anemos*, le latin *animus*, etc.), ou bien encore ils croient à une parenté avec *ansts*, « grâce ». En tous cas, mot plein de pressentiments, qui recèle comme une promesse d'au delà. Ainsi les plus répandus des noms indo-germaniques désignant la divinité évoquent la beauté rayonnante de la nature, la souveraine bonté du cœur, ou quelque royaume transcendant pressenti dans une envolée de l'esprit, et chacun d'eux peut, je pense, supporter la com-

[1]) Schrader : *op. cit.*, p. 302.
[2]) Kluge : *Etymologisches Wörterbuch*, 6e éd., p. 149.

paraison avec le mot *el*, ce mot signifiât-il « le but », ou « le fort », comme on préférera. Mais de tout cela le professeur Delitzsch ne souffle pas une syllabe; entre tant de dénominations il a choisi la plus récente, celle qui n'appartient qu'à un nombre de langues restreint, et il s'en tient à *Gott*. Or si *Gott* s'est substitué comme nom exclusif de la divinité à *tyr* et *ass*, jadis si répandus, puis disparus sans presque laisser de traces, c'est par l'effet d'un acte de violence imputable au christianisme et historiquement démontré. Le bon Ulfilas avait eu déjà bien du mal [1]) pour rendre intelligibles et plausibles à nos aïeux les notions étrangères de l'Eglise chrétienne syro-sémite; il avait fait de son mieux, comme disciple d'Arius, pour souligner dans le christianisme l'élément purement humain par opposition au dogme inconcevable de la trinité; il dut en outre s'efforcer d'accentuer dès l'abord et de marquer nettement dans un nom la différence entre le nouveau « Dieu » — *Gott* — et l'ancien « divin » — *das Göttliche* — qui revêtait mille figures étincelantes. Et ainsi l'évêque arien s'avisa des avantages qu'offrait le mot *Gott*, parce que ce mot était l'un des moins employés et conséquemment l'un des moins sujets au malentendu, et il l'estampilla comme seul nom valable pour désigner ce « Père » auquel Jésus nous avait instruits d'adresser nos prières; le rayonnant *tyr* et l'*ass* chargé de pressentiments profonds n'incarnèrent plus désormais, pour l'imagination des Visigoths, que la part spécifiquement « païenne » de l'idée de Dieu, et ces termes finirent par s'effacer peu à peu de leur mémoire. Là où la culture avait déjà reçu des formes définies (à l'Ouest et au Sud) et là où la pénétration du christianisme fut retardée jusqu'à l'établissement de conditions politiques plus stables (à l'Est), les anciennes dénominations indo-germaniques pour *Gott* — savoir : *Dieu* et *Bog* —

[1]) Voir par exemple ch. VII, sous la rubrique : « Instincts de race en matière de religion », l'embarras d'Ulfilas pour traduire le mot « diable », etc.

se maintinrent; dans les pays à idiomes germaniques elles disparurent — perdues à jamais pour la langue.

On voit ce qu'il faut penser de l'oppositon tentée par le professeur Delitzsch entre *el* et *Gott*. Peut-être tolérables comme tours d'adresse avocassière — car c'est par de tels procédés qu'à la barre le défenseur d'une mauvaise cause la représente excellente aux yeux d'ignorants jurés — ces moyens de conviction paraissent peu dignes de la science sérieuse; et envers nous, profanes, qui dépendons du savant pour notre instruction, ils constituent un abus de confiance [1]).

Le professeur Delitzsch fait à mes *Grundlagen* l'honneur de les citer dans *Babel und Bibel;* il tient que la fable du Sémite pauvre en instincts religieux « ne supporte pas le choc de ce seul mot : *el* », et on a l'impression que la lecture de mon livre l'a mis dans un état d'esprit passablement babylonien : « Loué celui qui prend les jeunes enfants et qui les écrase contre une pierre ! » Mais c'est la science, mais c'est la vérité qui ne se laissent pas écraser comme des petits enfants; et quelque insuffisant qu'ait été cette fois leur avocat, le plaidoyer n'est pas demeuré stérile parce que la vérité ne saurait se faire jour sans que, du même coup, se dissipe comme un cauchemar le mensonge des siècles. Je n'y ai personnellement pas le moindre mérite, sauf pour m'être efforcé de choisir entre les sources d'information et pour avoir préféré les résultats positifs de la science la plus sûre aux chimériques fantaisies de la demi-érudition. Quand j'ai exposé

[1]) Ici l'éditeur allemand insère la note suivante : « Comme le professeur Delitzsch, au lieu de réfuter la démonstration de ses erreurs tentée par Chamberlain, a préféré le railler du haut de son érudition dans des écrits subséquents, nous croyons utile d'informer le lecteur que le Dr Budge, qui dirige le département assyrien du British Museum et qui passe pour la première autorité en ces matières, s'est déclaré entièrement d'accord avec l'exposé qui précède et a expressément autorisé la publicité donnée à son opinion par Lord Redesdale dans la préface à l'édition anglaise des *Grundlagen* (*The foundations of the nineteenth century*, Londres 1910). »

le dénuement religieux du Sémite (en comparaison de l'Indo-Germain) j'ai invoqué exclusivement le témoignage des savants et des observateurs les plus autorisés. Un Robertson Smith, qui apporte pourtant dans son enquête tous les préjugés sémitophiles d'un théologien chrétien, convient lui-même que les purs Sémites sont *very deficient in religion in the ordinary sense of the word* [1]). J'ai, de plus, consulté l'histoire et la littérature universelles avec la liberté d'un homme exempt de tout préjugé théologique, et, interrogeant tour à tour les livres sacrés de l'Inde, l'histoire de nos Eglises chrétiennes, la conception du monde de nos plus grands penseurs, j'ai reçu partout la même réponse. Réponse bien faite pour nous inciter à rejeter définitivement le joug de la religion sacerdotale syro-sémitique, qui refrène l'essor de nos « petites ailes », et à émanciper du monothéisme étroit et matérialiste la notion de Dieu qui fut nôtre immémorialement, mais qui a été si longtemps opprimée et violentée dans l'intérêt de nos lévites.

A ce sujet, une dernière remarque. Car il s'agit maintenant de défendre contre Delitzsch l'Ancien Testament, car il s'agit de montrer que la Providence nous a livré dans la Bible même les armes requises pour effectuer notre émancipation religieuse. Et c'est en cela que s'attestera la vraie signification des découvertes babyloniennes pour notre vie spirituelle.

Encore que Delitzsch nous gratifie parfois d'un couplet enthousiaste sur l'Ancien Testament, l'Ancien Testament, au sortir de son exposé, nous apparaît en fait absolument superflu, car sur la voie où voudrait nous entraîner l'éminent professeur — d'accord ici avec maints théologiens « libéraux » et les plus modernes apologètes juifs — le christianisme se dissout en une manière d'islamisme avant la lettre. Pourquoi nous occuperions-nous de l'histoire légendaire si compliquée et souvent si indéchiffrable des Israéli-

[1]) *Lectures on the religion of the Semites* (1894) p. 47.

tes, s'il est vrai que le digne Hammourabi et ses gens crurent à Iahveh 2500 ans avant le Christ, tandis qu'Abraham et sa postérité adorèrent longtemps après lui, l'*el-shaddaj*, l'*el-eljon*, l'*el-olam*, l'*el-ro'i* et quantité d'autres dieux locaux, comme la Bible en fait foi dans cinquante passages ? Delitzsch soutient que « ce qui confère à la Bible une importance pour l'histoire universelle, c'est le monothéisme », sur quoi il se donne toute la peine du monde pour démontrer que ce monothéisme est « un immémorial patrimoine » des Sémites non israélites : mais alors cette importance de la Bible s'évanouit par l'effet des découvertes actuelles, puisqu'elle tenait à l'ignorance où nous étions jusqu'ici de l'état de choses antérieur. Eh bien, j'estime que Delitzsch commet cette fois encore une lourde erreur de jugement. Le fait que la Bible enseigna la foi en Iahveh (l'enseigna, veux-je dire, dans sa rédaction la plus tardive) n'a d'importance que pour les Juifs, lesquels reçurent par là ce que Mahomet donna ultérieurement — dans une conception beaucoup plus grandiose — aux Arabes. Nous, par contre, nous avons dès l'abord — dès le premier siècle chrétien — écarté ce Dieu israélite et instauré à sa place la Trinité [1]). Ce monothéisme sacerdotal que j'ai appelé un « matérialisme abstrait », et dont nous savons aujourd'hui exactement qu'il se forma au contact direct du parti hiérarchique et antiétatiste à Babylone [2]), ce n'est donc pas lui qui constitue pour

[1]) Dans son ouvrage intitulé : *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902), Adolf Harnack attire notre attention sur les points suivants : 1° que l'on ne saurait appeler sommairement « monothéisme » le christianisme tel qu'il fut annoncé (p. 18), et 2° que dans l'empire romain, bien avant le commencement de la prédication chrétienne, « toute la tendance de la pensée était au fond monothéiste » (p. 23). Nous n'avons pas eu besoin de l'Ancien Testament pour devenir monothéistes et, d'autre part, l'Ancien Testament n'a pas eu le pouvoir de nous inculquer le monothéisme au sens sémitique de ce mot. On ne saurait pousser l'obstination jusqu'à nier des faits historiques pour sauver coûte que coûte une fable.

[2]) Cf. par exemple l'ouvrage d'Eberhard Schrader cité un peu plus

nous la signification de l'Ancien Testament; il en constitue au contraire l'étroitesse et la tare, l'élément néfaste qui n'a cessé de nous nuire. Non. L'incomparable charme de ce livre réside bien plutôt dans une qualité que Goethe signale en notant ce qui suit : « Ces écrits s'ajustent si heureusement entre eux qu'on a l'illusion d'un tout, encore qu'ils se composent des éléments les plus hétérogènes » [1]). C'est l'œuvre en tant qu'œuvre — non pas cela qu'elle ENSEIGNE, mais cela qu'elle EST — qui possède une impérissable valeur. Cette œuvre est une des plus grandes œuvres d'art que l'humanité ait produites. Et peu importe qu'avec les âmes pieuses on interprète ce miracle comme l'« œuvre de Dieu » ou qu'avec les esprits critiques on démêle ces milliers de fils historiques qui s'entrelacent dans les récits bibliques — on n'« expliquera » jamais l'Ancien Testament ni d'une manière ni de l'autre : inexpliqué il demeurera, tout de même que les autres miracles dont nous vivons entourés. Le point décisif est de nous rendre compte que nous possédons là quelque chose d'incomparable, et de ne pas tomber dans l'erreur cléricale qui consiste à ne retenir que les idées falotes et comprimantes exploitées par des générations tardives au profit de leurs théories ou de leurs ambitions, et à perdre de vue la vie qui jaillit inépuisablement de la source même, avec une force et une naïveté géniales. Goethe n'exagère

---

haut : *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, dans sa première partie revisée par H. Winckler, p. 281. On ne saurait trop recommander la lecture de cet ouvrage à qui souhaite connaître les rapports entre Juda et Babylone, comme aussi l'histoire réelle d'Israël et de Juda. Winckler a mis au point les indications historiques et géographiques, comme Zimmern les considérations touchant la religion et la langue. Sur la base posée par Schrader ils ont érigé un vrai monument de la science allemande. J'ai constaté avec satisfaction qu'ils confirmaient de tous points (p. 421 sq. et surtout 426 sq.) une thèse soutenue par moi : savoir, que la formation du judaïsme proprement dit présuppose des gens déracinés du sol natal; l'absence de patrie explique seule un si anormal produit d'arbitraire sacerdotal.

[1]) Voir dans le présent ouvrage, ch. v, au sous-titre : « La Thora ».

rien : ce flot mêle les éléments « les plus hétérogènes ». Le « Juif » proprement dit est à peine parent par le sang de ces Israélites du Nord auxquels nous devons l'essentiel de la *Genèse;* plusieurs des prophètes que l'on cite le plus souvent pour marquer la sublimité de la religion juive — un Amos, un Osée par exemple — n'ont absolument rien à faire avec la Judée; et quand on invoque un Isaïe, un Jérémie, sans doute oublie-t-on que le judaïsme proprement dit s'est fondé APRÈS les prophètes et CONTRE les prophètes. Mais c'est précisément en raison de cette surabondante richesse d'éléments hétérogènes que l'Ancien Testament est ce qu'il est. N'omettons pas, d'autre part, de considérer l'extraordinaire mixture de races d'où procédèrent Israélites et Juifs; dans l'histoire de ces peuples, il y a un courant persistant de révolte CONTRE le sémitisme, et cela s'applique surtout à la période brillante [1]); le sémitisme l'emporta finalement — grâce à la destruction de Jérusalem et à l'appui prêté par Babylone à Juda — mais les livres saints des disparus n'en présentent pas moins à nos yeux l'image enchevêtrée des influences diverses qui y ont laissé leur empreinte. Les hommes qui fondèrent le judaïsme après la captivité de Babylone ont fait tout ce qui était humainement possible pour déformer la Bible et la rendre incompréhensible; mais l'histoire avait, si je peux ainsi dire, tissé ici du divin, et ce divin transparaît encore sous les broderies superposées. Par les annales ultérieures de la Judée, nous voyons quelle action desséchante exerce le monothéisme sémitique sur la vie intellectuelle d'un peuple, dès lors tarie jusqu'à sa source, et l'islamisme nous offre l'exemple du même phénomène,

[1]) Un témoin non suspect, le célèbre orientaliste juif James Darmesteter, écrit dans ses *Prophètes d'Israël* (1892), p. 270 : « Le judaïsme (Darmesteter entend par là, fort arbitrairement d'ailleurs, le prophétisme) est né dans un milieu sémitique, mais il est la réaction la plus absolue qu'il soit possible d'imaginer contre la religion, les mœurs, les traditions qui régnaient dans ce milieu. » Seulement cette réaction, bientôt vaincue, a été étouffée pour jamais.

mais un exemple plus complet parce qu'il est le fait d'un sémitisme plus pur, tandis que le Juif est Syrien pour une part (la part majeure) et porte en outre dans ses veines un peu de sang amorrhéen. Mais ce qui, surtout, préserva le Juif de choir au niveau du Mahométan, c'est qu'il avait sa Thora, et dans sa Thora une plus grande abondance de notions non monothéistes, associées à des souvenirs non juifs. Sans doute, cette Thora, on la put tordre et mutiler, interpoler, gloser, fausser, pour l'adapter aux fins de la nouvelle Hiérarchie instituée dans Jérusalem; mais le vrai ne se laisse pas extirper tout entier, il « supporte le choc » de ce mot *el* et même de ce nom : Iahveh.

La valeur impérissable de l'Ancien Testament réside pour nous en ceci qu'il témoigne aussi bien contre le néo-mahométisme du professeur Delitzsch que contre les dogmes de la Synagogue passés dans le christianisme. Nous ne saurions imaginer de nouveaux « livres sacrés »; mais le livre dans lequel nos aïeux et les aïeux de nos aïeux ont porté l'effort de leur foi en quête de vérité, ce livre doit nous révéler une vérité nouvelle. L'opportunisme a sa place en religion comme en politique. L'ordre nouveau, quand il est viable, ne procède jamais de la destruction de l'ancien, mais toujours de sa transformation. L'importance des enquêtes bibliques et babyloniennes comparées, c'est, au point de vue religieux (je ne m'occupe pas dans l'instant de l'intérêt scientifique qui s'y attache), de nous apprendre peu à peu à lire mieux l'Ancien Testament, à le lire dans un esprit tout ensemble plus libre et plus équitable. Elles préparent ainsi une de ces nouveautés viables, une véritable délivrance pour notre religion. Nos yeux s'ouvrent, notre horizon s'élargit. Bien loin que le livre grandiose y doive perdre, je suis convaincu qu'il y gagnera. Cette œuvre d'art unique en son genre n'a rien à redouter des comparaisons; nous ne trouverons jamais la pareille; la nature n'en produira pas deux fois une semblable. Mais aussi n'est-ce que d'aujourd'hui que nous commençons à entendre la Bible même, et

sur ce point encore il ne dépendra pas du professeur Delitzsch que nous arrivions à voir clair, car le professeur Delitzsch a réussi à dire une fois de plus l'exact contraire — mathématiquement exact — de ce qu'il y avait à dire. Si les recherches de la science nous font apparaître dans la Bible bien des éléments imputables à des influences étrangères, nous arriverons, déclare-t-il, d'autant plus vite à « éliminer les notions purement humaines » et ainsi « la vraie religion.... deviendra d'autant plus vraie ». Eliminer de la religion ce qu'elle contient de purement humain : voilà un beau programme ! C'est la pure et simple copie de celui que mirent en œuvre Ezéchiel, Esdras et la troupe entière de leurs zélateurs fanatisés. Ce qu'ils entreprirent et poussèrent à de si tristes conséquences, on prétend que nous l'achevions maintenant, en éliminant ces « notions purement humaines » qui se sont conservées comme par miracle dans l'Ancien Testament : avais-je tort d'affirmer qu'on nous acheminait en droite ligne sur cette voie à une réédition du mahométisme ? Le fait que la religion à laquelle se rattache la nôtre — fût-ce par un lien tout extérieur — est « devenue » historique, ce fait nous la rend plus proche; il se peut que l'arrogance sacerdotale juive pâtisse de la révélation de la vérité, mais la valeur des livres israélites n'en sera pas affectée; et la découverte dans ces livres de tant d'éléments « purement humains » — éléments beaucoup plus nombreux que nous ne l'avions soupçonné, et tout autrement conformés et tout autrement interprétables que ne l'avait prévu notre aveuglement séculaire — cette découverte nous rend la Bible plus chère qu'elle ne nous fut jamais. Verset après verset, chapitre après chapitre, les déplorables rédacteurs sacerdotaux, puis les scribes et docteurs de la « grande synagogue », puis encore des générations de nos théologiens chrétiens, avaient travesti l'Ancien Testament au point de le changer en son contraire et l'avaient faussé de manière à nous en fermer l'accès : mais voici venue l'enquête babylonienne à laquelle le professeur Delitzsch — car nous voulons lui

reconnaître ce qui lui est dû — prend une part si brillante, et grâce à elle les écailles nous tombent des yeux et nous constatons que ce livre contient encore bien plus d'« éléments hétérogènes » que Goethe même n'en rêvait, avec beaucoup de « purement humain » et de « non sémitique » dans le nombre.

Je soumettrai au lecteur un seul exemple à l'appui de ce que j'avance, tenant qu'il m'excusera de ne pas regarder à une ou deux pages de plus ou de moins dans une question si importante.

J'ouvre ma Bible et je lis le premier verset du premier chapitre : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Tout théologien tant soit peu philologue sait naturellement aujourd'hui, et pouvait savoir déjà hier, qu'il n'y a pas un mot de tout cela dans le texte. Il n'y a pas au « commencement », il n'y a pas « Dieu », il n'y a pas « créa », il n'y a pas (du moins au sens que nous donnons à ces mots) « le ciel et la terre ». Mais parmi les laïcs, en est-il beaucoup qui le sachent ? Nul dogme, on peut l'affirmer, n'est plus fermement implanté dans le cerveau de chaque croyant que celui de la *creatio ex nihilo*. Une quantité d'écrits suscités dans le camp strictement ecclésiastique par l'opuscule de Delitzsch s'accordent à marquer combien grande est la différence entre le mythe babylonien, où Dieu sépare de la mer primitive l'atmosphère et la terre, et le récit de l'Ancien Testament, où « le Dieu Créateur, conçu au sens rigoureusement monothéiste, évoque à l'existence par un ordre de sa toute-puissance le ciel et la terre », etc. « Voilà, certifie un des auteurs, ce que nous dit la première page de la Bible »[1]). A NOUS, oui, c'est bien là ce qu'elle dit, mais elle ne le dit que parce que l'exégèse des prêtres juifs — ces tordeurs de texte les plus intrépides qu'il y ait eu jamais — l'a voulu ainsi ; elle ne le dit que parce que l'étroit cerveau sémitique,

[1]) Le professeur Dr S. Orelli : *Der Kampf um Babel und Bibel*, p. 9 et 17.

exclusivement matérialiste et parfaitement incapable d'aucune spéculation, l'a pensé ainsi, persuadé d'avoir ainsi dit quelque chose, voire même « expliqué » l'existence du monde, en énonçant le contresens manifeste d'une naissance de la matière issue de rien; elle ne le dit, enfin, que parce que les docteurs chrétiens acceptèrent cette interprétation comme une tradition sanctifiée et se mirent à leur tour à bâtir dessus. Or c'est ici précisément, c'est dans l'interprétation usuelle de ces premiers mots de la *Genèse*, que l'on peut saisir à sa racine le fait typique qui oblige Renan à cet aveu : « Le monothéisme sémitique est l'ennemi de la science », et Kant à cette déclaration : « Vous devez choisir entre Iahveh, le *deus ex machina*, et Dieu, le *deus ex anima*, il n'y a pas place pour les deux à la fois »; c'est ici qu'en dernière analyse se noue le conflit irréductible entre notre religion et notre conception du monde. Rien pourtant de plus injustifié : car le texte de ce livre que nous avons accoutumé d'appeler « saint » ne dit pas ce qu'on lui fait dire, et il ignore l'invention sémitique d'une *creatio ex nihilo*. Et alors, m'adressant à n'importe quel homme pieux dont la foi s'attache à la lettre des textes — je ne suis pas moi-même un de ces hommes, mais je les respecte, et je m'assure que leur sincérité ne recourt pas aux artifices mensongers de la sophistique — je pose la question que voici : dois-je admettre que le Saint-Esprit n'a pas su ce qu'il voulait dire ? et que le remanieur juif de l'époque postexilique l'a mieux compris que lui-même ? et qu'ainsi le second mérite plus de créance que le premier ?

Qu'est-ce donc qu'il y a dans le premier verset de la *Genèse ?* On éprouve un grand embarras pour en rendre compte avec exactitude, tant l'esprit des langues est différent; mais du moins peut-on aisément déterminer ce qu'il n'y a pas.

Et d'abord, ainsi que nous l'apprend n'importe quel commentaire scientifique un peu détaillé, il n'y a pas : « au commencement », dans le sens absolu du terme, car pour

rendre ce sens absolu — c'est-à-dire l'idée de « principe » sans antécédent et d'origine première — l'hébreu emploie un autre mot que celui qui figure ici. *Bereschith* signifie, plutôt que : « au commencement », quelque chose comme : « dans les commencements », et conserve une acception toute relative, impliquant le postulat d'une période de temps déjà écoulée antérieurement, tel à peu près le : « il y avait une fois.... » des contes où nous évoquons la figure d'une aïeule qui fit ceci ou cela « au moment que » commence l'histoire. Et en effet, quand examinant la construction de la phrase nous verrons qu'elle forme une proposition subordonnée, ce caractère relatif de *bereschith* se précisera de la façon que j'indique [1]). — Puis vient le mot que nous traduisons par « Dieu » et qui ne veut pas dire « Dieu », ni au titre de *Iahveh*, ni au titre de *el*, mais qui est un pluriel d'emploi fréquent : *Elohim*, comportant — je l'ai marqué — ce sens propre : « les Horreurs », et ce sens dérivé : « les Démons ». Si les Juifs se sont avisés tardivement qu'il seyait de lire « Dieu » partout où leurs livres saints parlent des « Démons », nous ne pouvons que les en louer; ce n'est pas une raison pour que nous ignorions toute notre vie, nous laïcs, que le premier verset de la Bible ne mentionne pas « Dieu » — la pensée monothéiste — mais « les Démons ». —Le troisième mot, *barâ* (ou *berô*, suivant une version plus rarement admise), n'a jamais eu le sens du mot « créer ». Il signifie (dans les autres langues sémitiques non moins qu'en hébreu) « tailler », puis « détacher », « démêler », « dissocier » etc.; il inclurait, par exemple, dans son concept l'opération chimique de l'analyse, qui « décompose » un corps en ses éléments. Je n'ai trouvé nulle part de mot unique qui s'ajus-

[1]) Reuss pense même que *bereschith* est suivi ici, comme il l'est en général, d'un complément qui en détermine la portée; et tirant analogie du second morceau du même auteur (*Genèse* v) qui commence par une phrase absolument pareille, il lit *berô* (« de l'acte créateur ») au lieu de *barâ* (« il créa »), ce qui donne à peu près ce sens, doublement relatif : « Lorsqu'au début du processus de création.... »

tât parfaitement à l'idée qu'il s'agit d'exprimer en fonction du contexte : mais cette idée est par elle-même suffisamment claire; et de même que *bereschith* présuppose un temps antécédent, *bârâ* présuppose une matière préexistante. — « Le ciel et la terre » traduisent fort improprement ce qui suit : car nous nous représentons, par cette « terre », notre planète, alors que l'hébreu *erez* s'entend de la « terre ferme » (du « sec », ainsi que dit le verset 10); et par ce « ciel » nous concevons le firmament étoilé, tandis que l'hébreu *schamâyim* désigne (au témoignage des versets suivants) l'« étendue aérienne » formant une manière de coupole au-dessus de la terre [1]). — Et notre version classique contient encore une erreur qui, légère en apparence, n'est cependant pas négligeable. Après ces mots : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », nous mettons un point, comme si la phrase était finie, comme si le premier et le plus important acte créateur était achevé, bien que la suite eût dû nous montrer quelle violence nous faisions ainsi au sens réel du texte. Celui-ci en effet, dans son verset 1, ne fait qu'annoncer l'événement dont traiteront en détail les versets suivants; il le résume dans une sorte de tête de chapitre, selon l'usage si souvent pratiqué par les conteurs naïfs. Aussi la phrase, régulièrement construite, accuse-t-elle au verset 1 une proposition subordonnée dont la principale — après la parenthèse du v. 2 — est formée par le v. 3, ce qui lui donne *grosso modo* ce tour-ci : « Lorsqu'au début (de cette histoire) les Démons dégagèrent (de la « mer primitive », ainsi qu'on l'a expliqué) l'étendue terrestre et l'étendue aérienne — la terre étant alors déserte et vide, etc. — les Démons dirent.... » Sur quoi le récit continue comme on sait. Les ténèbres qui couvraient la « mer primitive » ou chaos (donc une matière préexistante non encore débrouillée) s'éclaircissent au *fiat*

[1]) Dans la *Vôluspâ*, qui est le premier chant des plus anciens *Eddas*, on lit de même qu'il y eut un temps où « ni la terre n'existait encore, ni le ciel de dessus (*Ueberhimmel*). »

lux, et l'on voit se dérouler les phases du phénomène sommairement indiqué dans la formule préliminaire : une « voûte solide » divisant les eaux d'en dessous et les eaux d'en dessus (c'est l'étendue aérienne imaginée comme une coupole), puis encore un second élément solide, le « sec » (ou la terre ferme), se séparent de la « mer primitive » où ils étaient inclus, en se dégageant d'elle et en se dissociant l'un de l'autre.

Nous tenons ainsi, je crois, le sens exact et réel du premier verset de la *Genèse*. Faut-il que pour complaire à des rabbins et à d'ignorants Pères de l'Eglise je m'applique à détorquer ce texte innocent, mot après mot ? Mais s'il est certain que nous sommes aujourd'hui plus capables qu'hier, et que nous serons demain plus capables qu'aujourd'hui, d'interpréter l'Ancien Testament comme il le mérite, d'y voir autre chose qu'une construction historique artificiellement érigée par des prêtres en l'honneur du petit peuple de Iahveh, d'en extraire enfin la riche substance purement humaine, il est certain aussi que nous devons ces avantages en première ligne aux investigateurs qui ont porté leur effort dans le domaine de l'histoire et de la langue. L'Ancien Testament recèle beaucoup plus de mythes qu'on ne l'imaginait; presque chaque mot, dans les premiers versets de la *Genèse*, contient une allusion à quelque représentation mythique, mais ce n'est que depuis peu que nous apprenons à saisir beaucoup de ces allusions : car le Juif lui-même ne portait aucun intérêt aux choses du mythe ou de la métaphysique [1]), en sorte qu'elles ont pénétré dans ses livres sacrés contre sa volonté, pour ainsi dire, et à son insu, et qu'elles y proviennent toutes d'une source étrangère. Il est néanmoins probable que le récit de la création, le récit du déluge, et beaucoup d'autres mythes encore, se présentent ici sous une forme plus pure que dans les fragments babylo-

[1]) Voir les considérations sur le matérialisme juif, ch. v, au sous-titre : « Considération sur la religion chez les Sémites ».

niens recueillis jusqu'à ce jour, et cela par une raison très simple. Tous les indices font présumer que la tradition sur laquelle se fondent ces récits est une tradition extrêmement antique, qu'Israël (non pas Juda !) apprit à connaître en Canaan, et il se pourrait en outre que certains traits datassent d'un précédent contact des Hébreux avec la Babylonie, donc du temps d'Hammourabi [1]). Ce qui, au contraire, nous vient directement de Babylonie — par exemple la version du déluge souvent citée, et qu'invoque notamment Delitzsch — ne remonte qu'à Assourbanipal (Sardanapale), soit environ à l'an 650 avant le Christ, et n'est dès lors antérieur que de quelques années à la captivité de Babylone, tandis que la tradition conservée — sous maints travestissements, certes ! — dans l'Ancien Testament est d'au moins deux millénaires plus ancienne. N'oublions point, quand nous comparons les documents, cette circonstance importante d'où résultent sans doute l'ingénuité et la pureté si supérieures des traits fixés dans la Bible. Il nous est même permis d'espérer que, plus nous reculerons dans le passé, plus nous nous rapprocherons du prototype authentique et non sémitique de tous ces mythes qui étaient étiquetés « babyloniens » lorsqu'ils nous parvinrent, et rien ne nous aidera mieux à atteindre ce but que l'Ancien Testament, tel que nous commençons de l'entendre. Le fait même que les prêtres juifs n'avaient pas la moindre compréhension du mythe est cause que, tout en mutilant et en éliminant autant que possible les immémoriales traditions populaires, ils ne les bouleversèrent pas de fond en comble en les exploitant comme fit assurément le docte clergé babylonien pendant les quatre mille ans que dura son hégémonie — et c'est cette exploitation qui falsifie le mythe jusqu'à le rendre méconnaissable, tandis que les deux premiers chapitres de la *Genèse* nous restituent presque à chaque pas quelque ves-

[1]) Cf. notamment Gunkel : *Genesis übersetzt und erklärt* (1901) p. XLI et 118.

tige d'anciennes représentations propres à des peuples non sémitiques.

« Rien de plus nuisible à une vérité nouvelle qu'une vieille erreur » : retenons cet avertissement de Goethe. Et puis considérons en outre un facteur de grande conséquence dans le cas qui nous occupe : sans compter l'énorme proportion de Juifs de race qu'il occupe aussi, notons qu'une grande partie de nos sémitisants ou assyriologues et probablement tous nos investigateurs scientifiques de la Bible sont des théologiens; or on sait que la tonsure se regarnit difficilement au point de ne laisser aucune trace. Même chez nos exégètes les plus libéraux, on rencontre à chaque instant des opinions ou des préjugés de clercs. Mais patience ! L'amour, le respect de la Bible que nous avons hérité et sucé avec le lait, voilà précisément qui est bien fait pour nous inciter à accueillir avec enthousiasme la révélation du sens nouveau que revêt pour nous l'Ancien Testament, et c'est par là que s'opérera d'un jour à l'autre une profonde transformation : notre émancipation de la stérile loi sacerdotale juive, qui paralyse science et philosophie, sera effectuée PAR LA BIBLE MÊME. Sans doute nous nous garderons, après comme avant, de chercher avec Delitzsch dans l'Ancien Testament les bases de notre conception du monde; mais si vraiment la perspective s'ouvrait à nous d'obtenir pour la religion de nos pères une base plus solide et plus large, mieux accordée à la nature par ses intuitions plus vastes, et sur laquelle nous réussirions enfin à ériger une conception du monde harmonieuse où le savoir et la foi réconciliés formeraient une seule unité — alors quel est l'homme capable de réflexion qui contesterait la valeur d'un avantage proprement inestimable ?

Plus d'une âme pieuse a déploré que j'eusse appelé la religion des Juifs un « matérialisme abstrait »[1]) et leur Iahveh

[1]) Pour l'intelligence de ces termes, dans l'acception précise que j'ai entendu leur donner, se reporter au ch. III sous les rubriques : « Le

« une idole transposée dans l'ordre de la pensée. » Mais voici qu'un prêtre catholique romain, l'abbé Hébert, qui fut directeur du Collège Fénelon à Paris, a intitulé dès lors un essai : *La dernière idole ;* et qui est cette idole ? Iahveh [1]). L'ecclésiastique soutient même sa thèse par des arguments plus durs que ceux qui avaient suffi au laïc. Car il n'aborde pas la question du dehors, pas du point de vue de l'histoire universelle, et par suite il n'aperçoit pas que ce monothéisme sémitique à nous imposé est chose entièrement étrangère à notre esprit, mais il part du dedans, il part de la doctrine de l'Eglise chrétienne, et il démontre avec une logique inexorable que le Dieu qu'elle enseigne est « une idole anthropomorphique ». Et quand le savant abbé, ayant dénoncé l'intolérable étroitesse de cette notion de Dieu, demande que soit enseigné désormais « le Divin au lieu de Dieu », je tiens qu'ici encore son horizon est malheureusement restreint dans un sens clérical, ce qui lui donne l'apparence d'un destructeur révolutionnaire, tandis qu'un coup d'œil sur l'histoire générale, une vue d'ensemble comme j'ai tenté de l'offrir aux lecteurs du présent ouvrage, lui eût appris ce qu'il veut réellement : non pas telle distinction subtile entre « Dieu » et « le Divin », mais simplement notre monothéisme aryen par opposition au monothéisme sémitique et en particulier au monothéisme juif.

Le lecteur de ce livre sait que nous avons à distinguer entre un monothéisme par surabondance d'intuition et un monothéisme par indigence d'intuition. Considérés à la surface, ces deux monothéismes se ressemblent assez ; ils diffèrent au fond totalement. La plus auguste incarnation du premier, ce fut, jusqu'ici, la représentation du brahman ; la plus pure incarnation du second, l'Allah de Mahomet. Per-

Christ dans son opposition au judaïsme », et : « La volonté chez les Sémites » ; voir aussi ch. v, au début de la « Considération sur la religion chez les Sémites » ; et ch. IX, section : « Conception du monde et Religion », au sous-titre : « Le second dilemme ».

[1]) *Revue de Métaphysique et de Morale* (juillet 1902).

sonne ne déniera la grandeur à Mahomet et à sa notion de Dieu ; quiconque s'est un peu informé de l'histoire de l'Arabie avouera que le prophète, par un miracle de sa puissance de volonté, a donné aux incorrigibles adorateurs d'idoles et de fétiches ce « minimum de religion » qu'ils étaient capables d'assimiler. C'est que le Sémite n'est guère doué de discernement, il vole sans cesse d'un extrême à l'autre ; si Dieu n'est pas un « un » mathématique, une personne localisée en un lieu déterminé (« à Salem est sa tente et sa demeure est à Sion »), aussitôt les *Elohim* rentrent dans la place et les Démons règnent. Chez tous les Indo-Germains par contre, et en tout temps, se marque le penchant ou, si l'on veut, l'instinct de rapporter à un principe commun les impressions infiniment diverses qui leur viennent de ce monde pour eux si riche du Divin, et d'en concevoir l'essence unique sous la multiplicité des modes. Mais telle est la finesse où atteint dans leur cerveau, comparé au cerveau sémitique, le tissu de la pensée, qu'ils ne peuvent construire le Dieu un qu'au moyen de beaucoup de dieux, c'est-à-dire organiquement, tandis que la réduction de tous les dieux à un seul par élimination des autres, comme elle s'effectue dans l'Ancien Testament et chez Mahomet, n'a aucune espèce de sens au regard de la mentalité supérieure. Car les nombres — Kant nous l'enseigna plus tard, mais nous n'avions jamais laissé d'en avoir conscience — les nombres n'ont trait qu'aux objets de l'ordre sensible, et pas plus que tout autre nombre l'unité ne saurait être prise « pour mesure » de Dieu [1]). Dans l'allégorie célèbre du *Timée*, Platon fait se résorber tous les dieux en cette unité : le « Père » (*πατήρ*, 37 C) ; c'est l'*Allvater* des Germains ; si nous le reconnaissons, l'allégorie platonicienne pourrait servir à figurer tant bien que mal ce que j'entends. C'est le Divin qui se manifeste dans le cosmos sous des milliers de formes — non pas le Dieu qui chuchote à l'oreille des prophètes ses prédic-

[1]) Cf. la lettre à Johann Schultz du 25 nov. 1788.

tions politiques; c'est le Divin dont la justice gît incluse dans l'éternité des lois de la nature — non le Dieu gouverneur de l'histoire, qui donne à un peuple ce qu'avait produit un autre peuple; c'est le Divin, c'est l'inscrutable Dieu, de qui l'on ne peut parler que par similitudes — non le Dieu qu'il est défendu d'honorer dans aucune ressemblance. L'*el* sémitique, le Iahveh des Juifs, est le Dieu d'une sorte d'hommes aveugles sur la nature et dépourvus d'imagination; nous, au contraire, nous sommes d'une race créatrice qu'enivre la nature, et pour dégager de cette nature l'essence unique du Divin, pour étreindre ce Divin de toute la force de notre conviction, il faut que nos yeux et notre esprit le cherchent sur toutes les voies qui s'ouvrent devant nous, il faut que nous le saisissions dans l'innombrable variété de ses aspects, il faut enfin que nous honorions son image par nous conçue et configurée. Le monothéisme sémitique est la doctrine du Dieu réduit à l'unité, parce que retranché du monde comme un détenu qu'on met au régime cellulaire; le monothéisme indo-germanique est la doctrine qui obtient l'unité par la multiplicité, qui inclut le Tout et l'intégralité des successions temporelles dans l'*actus purus* de la divinité hors du temps et de l'espace (ainsi que l'exprime Duns Scot) — la doctrine de l'*unitas ineffabilis*.

Prêtre catholique ou laïc protestant, nous aspirons, on le voit, à une seule et même chose : nous émanciper du sémitisme religieux; entrer par cet acte libérateur en possession de notre propre religion. Mais il est un point sur lequel mon vénéré compagnon de lutte m'a déçu : il parle de Dieu et ne nomme pas le Christ. *Magis nobis manifestatur de Deo quid non est quam quid est*, « ce que Dieu n'est pas nous apparaît plus clairement que ce qu'il est », dit Thomas d'Aquin et redit l'abbé Hébert. Oui, si le Christ n'avait pas vécu ! Ici encore je redoute cet « enserrement de nos petites ailes » dont nous parle Goethe, péril que nous avons déjà constaté bien réel en observant les tendances du professeur Delitzsch. On est en train, tout simplement, tout doucement, de nous

supprimer le Christ. Après Hammourabi, qui est censé nous avoir enseigné le seul vrai monothéisme, le monothéisme sémitique hors duquel il n'est pas de salut, viennent ces « hommes formidables » : les prophètes, « ces chantres inspirés de Dieu » : les psalmistes, qui d'étape en étape « conduisent à la prédication du Christ » — si du moins j'en crois la brochure *Babel und Bibel*, que je cite une dernière fois parce qu'elle me tombe sous la main. Mahomet se fait du Christ la même idée : un prophète entre des prophètes [1]). Idée entièrement fausse ou, si l'on préfère, idée sémitique. Car d'abord le Christ n'était pas un Juif — j'en ai indiqué les raisons d'ordre historique qui me semblent irréfutables; et pour qui préfère, négligeant le point de vue historique, s'en tenir aux arbres généalogiques de *Matthieu* et de *Luc*, la réfutation de ma thèse ne sera pas plus aisée, puisque ces généalogies ramènent toutes deux à Joseph, et que Joseph n'est pas le père de Jésus dans l'opinion des croyants. Mais, de plus, toute la signification du Christ tient dans ce fait qu'en lui le divin devint homme; car des hommes ne sauraient par eux-mêmes nous « conduire » à Dieu, et, moins que tout autre, des hommes aussi humains que David et les prophètes. Le Christ est situé en dehors de l'histoire, parce que Dieu est situé en dehors du temps. C'est un blasphème de le mettre sur la même ligne que des adultères et des assassins couronnés, ou que ces agitateurs politiques et sacerdotaux sur lesquels les fouilles babyloniennes commencent à nous éclairer [2]). Quant au prétendu « lien indissoluble » entre le Nouveau Testament et l'Ancien, j'invoquerai simplement l'autorité de Paul de Lagarde, à qui Delitzsch emprunta avec tant de succès une fantaisie philologique, mais qui, dans une heure plus sérieuse vouée à la théologie, qualifia de

---

[1]) Voir par exemple la 42e sourate du Coran.

[2]) Cf. Winckler, dans son édition de l'ouvrage de Schrader déjà cité, p. 171 sq.; et dans son propre ouvrage : *Die politische Entwickelung Babyloniens und Assyriens* (1901), p. 17 sq.

« fétichisme » cette conception historique [1]). Après l'idole, le fétiche !

Eh bien, si c'est là — touchant l'Ancien Testament — que nous nous émancipons du sémitisme, en acquérant des clartés sur l'histoire qui nous vaudront de concevoir ce livre sous un aspect toujours plus grand, plus libre, plus purement humain, nous nous libérons également ici — touchant le Nouveau Testament — en réduisant à sa juste mesure, qui équivaut presque au néant, l'élément de liaison historique, et en apprenant à chercher uniquement le sens intégral de l'Evangile dans l'apparition du divin sur la terre. « Toutes les formules de religion qui obsèdent la conscience nous viennent de l'histoire » [2]), affirme Kant : ce n'est pas le dogme mythique qui pèse comme un poids mort — il est au contraire léger comme une plume — c'est le dogme historique, qui étouffe la vraie religion. Ces mots : « religion historique », sont une *contradictio in adjecto*.

Le Christ est Dieu : cet article de foi des Eglises devrait à lui seul nous convaincre qu'il n'y a pas de place chez nous pour la foi au Iahveh historique des Juifs. Mais ce dogme ne deviendra réellement intelligible et directement lumineux, il ne revêtira son acception purement humaine et non sacerdotale, que si nous apprenons à le saisir aussi dans l'interversion de ses termes : Dieu est le Christ. Car, s'agissant de Dieu, un Thomas d'Aquin même convient que nous ne saurions dire *quid est;* quand donc je dis : « le Christ est Dieu », je définis le connu par l'inconnu. « Il est bien plus difficile de parler de Dieu que de l'homme », remarque le grand Frédéric. Nous ne possédons pas d'organe pour appréhender le transcendant; l'humain, par contre, est chose que nous pouvons assimiler. Mais voici que Dieu est

---

[1]) Voir son admirable essai *Ueber das Verhältnis des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion, ein Versuch Nicht-Theologen zu orientieren.*

[2]) Lettres I, 325.

devenu homme; nous savons donc maintenant *quid est* [1]). Seul le rationaliste l'ignore; seul l'esprit asservi à la chimère sémitique d'Iahveh, créateur du monde, demeure en proie aux contradictions de toute sorte et désespère de rétablir l'accord entre sa foi et sa pensée — à moins qu'il ne se fasse violence ou ne se mente à lui-même. Mais le Germain qui s'est éveillé de ce cauchemar possède maintenant le mythe et possède aussi l'expérience : le mythe de la Nature et du divin Architecte, l'expérience de Dieu et de l'Homme; Dieu comme multiplicité et Dieu comme unité; il possède, en d'autres termes, le temporel *sub specie aeternitatis* et l'éternel *sub specie oculorum*, l'un et l'autre associés et formant ensemble une authentique religion, telle que son cœur la désire et que son esprit la requiert [2]).

tholi- » et main »

Sur le dernier point que vise cette préface, je ne m'étendrai pas longtemps. Il s'agit de savoir si la distinction que j'ai établie entre ces mots : « catholique » et « romain », est justifiée. Des hommes dignes de toute estime, et dont le jugement a pour moi le plus grand prix, ont soutenu qu'elle n'était fondée sur aucun fait positif; et comme les adversaires que j'ai rencontrés dans ce camp se sont montrés en général loyaux et courtois, parfois même sympathiques à une part de mon effort, c'est d'autant plus soigneusement que j'ai pesé leurs raisons et remis les miennes en examen. Mais encore que j'aie saisi toute occasion de causer de cet objet avec des catholiques, ma première opinion n'a fait que se confirmer; je répète donc — et j'y vais insister — qu'il y a lieu de distinguer nettement entre « catholique » et « romain »,

---

[1]) J'ai déjà cité ailleurs cette pensée de Goethe : « Puisque Dieu est devenu homme afin que nous, pauvres créatures charnelles, le pussions saisir et comprendre, ne nous gardons de rien autant que de le refaire Dieu » (*Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****).

[2]) Sur les rapports entre le mythe et l'expérience, voir ch. IX, sous la section : « Art », au sous-titre : « Art et Religion ».

et que même cette distinction s'impose aujourd'hui plus que jamais [1]).

Pour en saisir tout de suite la portée, considérons la forme classique du « catholique » non « romain » dans l'immortel Pascal. Voilà un homme qui, non seulement, est religieux au sens le plus intime du mot, mais qui est catholique de toute son âme, qui croit à tous les dogmes de l'Eglise, qui oblige sa haute science à capituler devant n'importe quel trivial « miracle » qu'il plaît à l'autorité ecclésiastique de certifier, car : « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. » Mais ce même homme déclare : « Il y a deux fléaux de la vérité, l'Inquisition et la Société (les Jésuites) » ; et quand Rome condamne ses *Lettres provinciales*, il s'écrie : « Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes. *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello!* » Pourtant c'est le même homme encore qui exprime cette conviction : « L'histoire de l'Eglise doit être proprement appelée l'histoire de la vérité » [2]). Quel exemple illustrerait mieux la distinction dont je parle ? Or il n'est pas un catholique de ma connaissance chez qui elle n'apparaisse à quelque degré. Ici, plus que partout ailleurs, l'abîme se creuse entre la pratique et la théorie ; il y a conflit entre les articles de foi que la curie voudrait imposer et les réelles croyances des peuples catholiques, conflit aussi entre la politique suivie par Rome et la politique approuvée par la majorité des catholiques. Nous l'avons constaté tout à l'heure dans le cas de cet abbé qui, catholique et prêtre, soutenait des thèses religieuses nettement

[1]) J'ai traité ce thème avec plus de développement dans un écrit sur les *Universités catholiques*, publié en brochure à Vienne (1902) dans la collection dite *Die Fackel*. Le lecteur curieux de plus de détails peut s'y reporter. — Je fais observer, d'autre part, que les remarques qui suivent datent d'avant la crise aiguë du « modernisme » ; elle m'aurait fourni maints arguments d'une actualité plus piquante, mais qui n'eussent modifié en rien des conclusions qu'elle confirme — ai-je besoin de le dire ? — avec une singulière éloquence.

[2]) *Pensées* IX, 19 ; XXIV, 62 et 28.

antiromaines. Mais le même cas se présente sous mille formes plus frappantes dans la vie pratique de chaque jour : ainsi quand de hauts prélats catholiques accueillent l'empereur d'Allemagne par des discours débordants d'enthousiasme national et de loyalisme monarchique, lesquels prélats répudient d'autre part — du moins théoriquement — tous les principes sur lesquels est fondée l'existence d'un Etat ordonné, professent qu'il appartient au pape, dans la plénitude de sa puissance, de déposer princes, roi, empereur, « si la protection de l'Eglise exige ces mesures » [1]), revendiquent pour le dit pape le droit « de délier cas échéant

[1]) Cf. la 1re édition du *Staatslexikon* catholique romain qu'édite la *Görres-Gesellschaft* (société fondée en 1876 pour honorer la mémoire de l'écrivain ultramontain J. J. von Görres, en continuant son œuvre par le moyen de publications qui comprennent un annuaire historique, un annuaire philosophique, etc. et notamment l'officieux *Staatslexikon*). On lira avec profit, tome IV, l'article « Pape » du chanoine capitulaire Bellesheim, et l'on ne s'étonnera pas, si l'on connaît les procédés dialectiques de la logique romaine, de trouver le digne prélat fort réservé sur le point que j'indique. Mais il expose les « théories » des docteurs de l'Eglise qui toutes concourent, en dernière analyse, à statuer le pouvoir du pape sur les princes. Le pape, il est vrai, n'a pas qualité pour déposer les princes, « mais il peut y venir indirectement, au cas où la protection de la foi chrétienne et de l'Eglise, qui lui est confiée, exigerait cette mesure » (colonne 168). On ne nous dit pas expressément comment se doit concevoir cette déposition « indirecte » d'un monarque par le prêtre qui la juge « exigible ». Mais nous n'avons pas besoin de chercher bien loin, car dans la colonne suivante on enseigne, à propos d'un autre objet, que le pape peut « abroger » toute loi qu'il estime hostile à l'Eglise et « la déclarer nulle et non avenue ». Le passage suivant, inséré au même endroit, ne mérite pas moins d'attention : « On ne saurait — sans dissoudre l'Eglise — refuser au pape le droit de délier en certains cas les sujets de leur serment de fidélité. Car comment admettre que le serment pût devenir un lien de péché ! Toutes les autres obligations contractées doivent céder devant cette considération du but à atteindre. » En d'autres termes, l'Etat — d'après la théorie romaine — est livré sans réserve au bon plaisir de chaque pape, tandis que l'Eglise — ainsi qu'il appert de chaque page du *Staatslexikon* — ne saurait tolérer aucune ingérence de l'Etat, sous quelque forme que ce soit, car (2e édition III, 452) « l'Eglise est une société complète, indépendante de l'Etat » (von Scherer).

de leur serment de fidélité les sujets du prince » (droit qu'il s'est effectivement et solennellement arrogé en plus d'une occurrence) [1]) etc., etc. Mettrons-nous en doute le patriotisme de ces hommes ? Suspecterons-nous la sincérité de leur loyalisme ? A Dieu ne plaise ! Mais n'est-il pas dès lors manifeste que la ligne de démarcation entre le fait « catholique » et le fait « romain » passe par leur propre âme ? Ou bien encore, voici un évêque allemand qui, s'adressant à des auditeurs français, affirme que le catholicisme ne connaît pas de frontières, tous ses adhérents étant au même titre les fils soumis du Pontife romain. J'ignore si la circonstance inverse s'est produite, mais celle que je mentionne était d'autant plus frappante qu'un évêque français avait prononcé, quinze jours auparavant, presque au même endroit, des paroles empreintes du plus ardent nationalisme. On voit combien sont loin de s'accorder la religion « catholique », d'une part, et, de l'autre, la doctrine et la politique « romaines » [2]).

[1]) Ni la bulle par laquelle les Anglais furent délíés de leur serment de fidélité envers le monarque légitime (1535, pontificat de Paul III), ni la menace ultérieure d'excommunier quiconque obéirait à la reine Elisabeth (1569, pontificat de Pie V), ne produisit d'ailleurs l'effet attendu. De l'avis des historiens (voir ch. VIII du présent ouvrage sous la rubrique : « La lutte par rapport à l'Etat ») la fidélité au souverain l'emporta, chez presque tous les catholiques d'Angleterre, sur l'obéissance au pape. Je dis presque : on sait que Felton eut le triste courage d'afficher l'outrageante bulle aux portes du palais épiscopal de Londres ; or le même Felton a été béatifié par le « pacifique » Léon XIII. Voilà, me semble-t-il, un fait qui ne laisse rien à désirer sous le rapport de la clarté.

[2]) Cette politique romaine étant immuable en son principe, les observations que l'on en peut faire demeurent toujours actuelles ; et, de même, les questions qu'elle soulève se posant sous tous les régimes, il importe de distinguer entre « romain » et « catholique » sous la république autant que sous la monarchie. Commentant la « Semaine sociale de France » organisée pendant l'été 1912 par de jeunes catholiques, le *Temps* s'exprimait récemment ainsi (4 août 1912) : « Les catholiques de la Semaine sociale se déclarent des citoyens loyalistes. Cela veut dire qu'ils ne sont pas anti-républicains. Soit ! Nous ne voulons pas mettre

Eh bien, cette distinction n'a pas, je le répète, de portée qu'en théorie; cette incompatibilité est un fait réel — encore que souvent inconscient — parmi les faits qui constituent la vie psychique de millions de catholiques, un fait si important pour notre intelligence du passé et plus encore pour notre préparation de l'avenir qu'il se doit nécessairement ranger au nombre des « facteurs fondamentaux » qui font l'objet du présent ouvrage. On comprend que Rome et ses champions tiennent essentiellement à nous entretenir sous ce rapport — ou à nous replonger — dans une inconscience dont ils sentent le prix : et cela en particulier dans l'instant que l'effort « romain » de pure politique travaille tout le monde civilisé sous couleur de défendre les intérêts purement religieux des « catholiques », et propage à travers tous les pays et toutes les classes un état de malaise inquiet. On veut nous faire croire, on pose en axiome, que « romain » et « catholique » sont termes synonymes, interchangeables à volonté; mais nous n'en croyons rien, sachant que ce n'est pas vrai et qu'on nous jette de la poudre aux yeux.

Un obstacle capital à la réalisation de l'idéal romain est précisément l'Eglise elle-même, l'Eglise catholique : et nous

une seule minute en doute leur parole. Mais comment concilient-ils dans leur esprit cette déclaration avec cette autre, à savoir qu'ils sont catholiques romains avant tout ? Que feraient-ils si Rome leur enjoignait de combattre la République ?... Romains avant tout, obéiraient-ils ? Mais alors où serait leur loyalisme ? Loyalistes, ils n'obéiraient pas ? Mais alors ils ne seraient plus Romains avant tout. Est-ce que la seule pensée de cette alternative ne devrait pas les mettre en garde contre des formules aussi catégoriques d'ultramontanisme outrancier... ? » Sur quoi le *Temps* déplore cette ostentation d'« une obéissance qui ressemble à de l'idolâtrie, et que les catholiques de l'ancienne Eglise de France, prélats comme laïcs, eussent répudiée de toute leur énergie. » Il conclut en ces termes : « Nous voulons encore croire que dans des circonstances qui intéresseraient la vie nationale, des catholiques se trouveraient qui, entre le mot d'ordre romain et le devoir du loyalisme, n'hésiteraient pas à remplir celui-ci. » N'est-ce pas dire, en d'autres termes, que le devoir national sans doute compatible avec une religion « catholique » pourrait ne l'être pas avec une politique « romaine » ?

accordons beaucoup trop peu d'attention à ce phénomène. Combien souvent, durant les siècles passés, les évêques n'ont-ils pas marché contre Rome l'épée à la main ! Peu à peu, et avec la complicité des forces de l'Etat que sa propre myopie tourna contre lui-même, cette indépendance de la Crosse à l'égard d'un Sceptre usurpé, cette autonomie « catholique » défiant la tyrannie « romaine », fut étouffée. En 1870, la majorité des évêques allemands votèrent « catholiquement » contre le programme romain [1]). Pourtant ils se soumirent. Mais l'armée des prêtres non politiques, de ceux qui, sortis du peuple, partagent sa vie et ses souffrances, de ceux qui aiment leur patrie par-dessus tout et qui ne pourraient consentir à la livrer jamais aux entreprises d'une autre puissance — ce clergé-là répugna toujours à se faire l'agent aveuglément docile de la force centrale, laquelle n'est jamais arrivée à le soumettre aussi complètement que l'épiscopat. Les lecteurs sauront bien ce que je veux dire, qui, habitant en pays catholique, y entretiennent avec des prêtres un commerce amical et parfois causent avec eux à cœur ouvert; ils sauront que la religion « catholique » s'affirme encore vivante par opposition à la « romaine » dans beaucoup de cures; ils sauront aussi comment est interprété dans la hiérarchie ce dernier reste de nationalisme et de tolérance toute chrétienne. On dirait que deux religions absolument différentes ont été conjointes sous un seul et même nom [2]). Mais, comme Goethe nous le fait observer : « Le Siège

[1]) Il n'y eut d'abord que QUATRE évêques allemands qui votèrent pour le dogme de l'Infaillibilité, et il fallut l'application de la torture morale pour déterminer les autres.

[2]) Est-il besoin de recommander aux lecteurs français l'étude du document si impressionnant publié en 1912 sous ce titre : *Ce que l'on a fait de l'Eglise*, et sans autre nom d'auteurs que ce chiffre : XXXXX ? De ses rédacteurs anonymes nous savons seulement qu'ils sont des prêtres, qui n'ont pas voulu s'offrir, « cible vivante », aux « mauvais archers de cette Eglise à laquelle ils resteront fidèles « en dépit du régime de terreur et de suspicion » institué pour sa prétendue défense. Dans l'« humble supplique à Sa Sainteté le Pape Pie X » par où ils débu-

Pontifical a des intérêts auxquels nous ne songeons pas, et il a, pour parvenir à ses fins, des moyens dont nous ne nous

---

tent, ils revendiquent le droit — forts des « sympathies silencieuses qui les entourent », convaincus que « leur acte sera pour beaucoup un soulagement et une consolation » — de jeter un cri non de révolte, mais d'alarme; et leur réquisitoire sera aussi une prière. Pour l'heure, ils se disent « las de voir.... l'Eglise réduite au rôle de bureaucratie jalouse des pouvoirs qui lui restent et avide de reconquérir ceux qu'elle n'a plus. » Après ces déclarations de principe, ils entrent dans le vif de leur sujet. Ils démontent les rouages compliqués de cette hiérarchie ecclésiastique qui se concentre dans la curie et qui, « revenant par un détour » au rêve romain de domination universelle, a établi sur l'Eglise un « pouvoir illimité ». Citons :

« Rien n a plus de raison d'être en dehors de Rome. Les vieilles constitutions et les usages primitifs comme les traditions authentiques se sont fondues dans cette unique volonté.... Du cerveau du Christ, l'Evangile rayonnant et illuminant la surface du globe avait allumé partout mille foyers, mais voilà que, suivant une loi mystérieuse de tardive réfraction, tous ces rayonnements sont revenus s'abîmer dans un centre unique. Seule source permanente de véritable vie, Rome en est encore l'unique réservoir et le Vatican ouvre et ferme le réservoir à son gré. Rome définit, Rome commande, Rome crée, Rome veut, Rome parle, Rome condamne, Rome tue, Rome absout, l'Eglise se tait ou chante : *Amen* ».... Les évêques n'ont presque plus un seul de leurs droits, dont les a dépouillés le pouvoir central, c'est-à-dire « quelques hommes dévoués à l'idée romaine »; Rome, en effet, « veut faire de l'Eglise un immense empire — on dit au pape un immense diocèse — dans lequel toute autorité, toute initiative viendront du centre, où a médiocrité et l'ambition des fonctionnaires répondront de leur obéissance et de leur aveugle dévouement. » Aussi ne tolère-t-on en haut que « les intransigeants, qui sont aussi les dociles et parfois les intrigants », et l'absolutisme est le même à l'égard du clergé, dont on écarte tous les esprits suspects d'indépendance en les accusant tantôt de kantisme, de subjectivisme, tantôt de protestantisme, de modernisme. Quant aux laïcs, ils sont le « troupeau » ! Et tous, évêques, prêtres, laïcs, n'ont qu'à s'incliner, et ils s'inclinent avec « servilité » sous la menace de la « délation » qui a été mise à l'ordre du jour par les « comités de vigilance ». Et, naturellement, usages, costumes, coutumes, ornements, cérémonies, liturgies, tout est mis au romain. « Que de prêtres souffrent au plus profond de leur être, parce que leur pensée est enchaînée, leur élan réprimé, leur loyauté mise à l'épreuve ! » Mais « la répression est d'une telle vigueur lorsque quelqu'un ose lever la tête, que les autres se tet rent épouvantés. » Suivent des exemples.

faisons aucune idée »[1]). Le moyen dont dispose Rome en l'espèce, et que nous lui voyons appliquer aujourd'hui par-

Puis les xxxxx discutent la validité des prescriptions romaines, ils signalent les contradictions entre les ordres d'hier et ceux d'aujourd'hui, ils nous renseignent sur le Saint-Office, sur l'Index, etc. Et finalement ils se demandent si « la décadence n'est pas irrémédiable » et s'il ne vaudrait pas mieux, « laissant les morts enterrer les vivants », abandonner sans retour cette Eglise déchue. Alors ils répondent : « Non ! » parce qu'ils tiennent qu'elle n'est pas vraiment l'Eglise, mais sa contrefaçon. « Demain ou dans un an, dans dix ans, la date importe peu, d'autres le rediront.... il finira bien par y avoir quelque chose de changé dans les contingences de l'Eglise de Dieu. Les pouvoirs développés jusqu'à l'usurpation, les idées imposées jusqu'à l'oppression, la poussière humaine foulée jusqu'à l'abjection, tout reviendra à sa place. »

A-t-on jamais plus noblement aspiré au bienfait d'un catholicisme qui ne fût pas romain ? et dénoncé plus fortement le péril que court la religion catholique du fait de la doctrine romaine ?

Quelques circonstances que le hasard a fait coïncider de près avec cette émouvante protestation, contribueraient, s'il était possible, à la rendre plus significative encore. Pour ne pas corriger le hasard, je me borne à les rappeler au lecteur sans y mettre aucun ordre, lui laissant le soin d'établir entre elles tels rapprochements que suggère leur coïncidence. C'est presque au moment où parut le volume des xxxxx que mourait le « Père Hyacinthe », lequel avait élevé en 1869 sa protestation de chrétien et de prêtre « contre les doctrines et les pratiques qui se nomment romaines, mais qui ne sont pas chrétiennes »; et il ajoutait : « Ma conviction la plus profonde est que si la France actuelle est livrée à l'anarchie sociale, morale et religieuse, la cause principale en est non pas dans le catholicisme lui-même, mais dans la manière dont le catholicisme est depuis longtemps compris et pratiqué. » C'est presque au même moment que les catholiques de France laissèrent à ceux de Belgique le soin de célébrer le centenaire de Montalembert, lequel avait rêvé l'alliance de la liberté politique avec la foi catholique et, menacé du désaveu de Pie IX, s'était écrié : « Le bâillon enfoncé dans la bouche de quiconque parle pour sa foi, je le sens entre mes lèvres, et j'en frémis de douleur ! » C'est presque au même moment que la Congrégation de l'Index condamna, sur la dénonciation des Jésuites, l'*Histoire ancienne de l'Eglise* qui avait valu à Mgr. Duchesne, son auteur, les félicitations du pape fondées sur une connaissance personnelle de l'ouvrage — avec, par surcroît, l'avis de se défendre contre ses détracteurs — et dont le texte original français avait été visé par le magistrat ecclésiastique compétent, non moins que la version ita-

[1]) Conversation avec Eckermann du 3 avril 1829.

tout où l'Etat la laisse faire, consiste à submerger le monde sous un flot de Congrégations et d'Ordres religieux. Naturellement, l'influence du clergé séculier baisse d'autant; il est pour ainsi dire démonétisé peu à peu au profit des moines et des réguliers de tout genre : ce sont eux qui, de plus en plus, prêchent et confessent, eux qui tiennent les écoles, eux qui font la politique; dans les villes, leurs églises ne négligent rien pour attirer les croyants et les détourner des églises concurrentes, et déjà ils tendent à occuper les cures. Plusieurs Ordres sont dès maintenant expressément soustraits à la juridiction épiscopale et placés sous la dépendance directe de la curie; l'église nationale rattachée en quelque manière à l'Etat et responsable envers lui ne possède par conséquent nul moyen d'exercer un contrôle sur ces Ordres ou de se renseigner exactement sur leur activité [1]). Rome a

---

lienne, celle-ci approuvée en outre par un censeur spécial. Singulier mélange de souvenirs et d'actualités concourant à illustrer la distinction qui s'impose entre « catholique » et « romain ».

[1]) Dans le *Staatslexikon* catholique romain, déjà cité plus haut, le jésuite Lehmkuhl nous assure (tome IV de la 1re édition) que le fait d'« exempter » de la puissance épiscopale (nous dirions : de lui soustraire) les Ordres religieux est « vu la plus grande centralisation du pouvoir au sein de l'Ordre et la plus grande activité de ce pouvoir à l'extérieur.... une nécessité » (colonne 99). En ce peu de mots tient tout un programme, si l'on sait lire. Et ce programme est complété par une indication que nous donne le révérend Père dans la colonne suivante : « Touchant la position de l'Etat par rapport à l'Ordre, l'Eglise n'a pas plus besoin ici qu'ailleurs de l'Etat pour subsister et se développer; mais elle a coutume, pour autant qu'elle le juge praticable, de satisfaire aux vœux des gouvernements. » Voilà pour le coup un Jésuite bien imprudent — chose rare ! — et qui nous trahit les pensées de derrière la tête : aussi la « rédaction » du *Staatslexikon*, prise d'épouvante, a-t-elle dépensé une adresse infinie pour nous donner le change et rempli à cet effet toute une colonne d'explications atténuatives entre crochets. La 2e édition revisée de ce tome IV n'a pas paru encore dans le moment où j'écris; il sera intéressant de voir dans quelle direction se continuera ce mouvement; pour autant qu'on peut l'inférer d'autres articles, ce sera dans le sens du Jésuite et non de la « rédaction »; j'estime que nous devrons nous en féliciter, car il est certes plus agréable

le temps, elle ne laissera pas de garotter bien plus étroitement encore le clergé séculier national, ou de l'extirper graduellement. Par là, j'en conviens, s'identifieront de plus en plus ces deux concepts : « catholique » et « romain ». Car chaque membre d'un Ordre est un soldat de Rome; la patrie du régulier est l'Eglise exclusivement, il n'en peut ni n'en doit connaître d'autre; chaque établissement congréganiste est une agence politique instituée contre l'Etat qui lui accorde l'hospitalité — puisque en effet la coexistence de deux puissances également souveraines ne se conçoit pas plus que la possibilité d'ériger une maison en un lieu occupé par une autre, à moins que cette autre ne soit préalablement démolie. Nous avions lu dans l'Evangile : « Donnez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Mais si Dieu descend sur la terre et assume lui-même le gouvernement, César n'a plus rien à réclamer : qu'il abdique ! Et ainsi, ce qui se déroule sous nos yeux, ce n'est pas seulement une lutte de Rome contre le protestantisme, c'est encore — et peut-être à un plus haut degré — la continuation directe de cette lutte de Rome contre le catholicisme, qui commença dès que les Jésuites se furent emparés du pouvoir [1]).

Pourtant — sans méconnaître, certes ! la formidable puissance de Rome et le danger qu'elle présente, là particulièrement où l'Etat s'abandonne à une tolérante insouciance comme dans l'Angleterre protestante d'aujourd'hui — nous sommes fondés à croire qu'il se passera encore bien du temps avant que soient définitivement étouffées toutes velléités libérales; et ceux qui, prenant leurs désirs pour des réalités, veulent m'empêcher de distinguer entre ce qui est « romain » et ce qui est « catholique », ceux-là devancent de quelques siècles la réalité espérée. D'ici là, efforçons-nous

---

d'avoir affaire à Boniface VIII et à Lehmkuhl qu'aux gens de demi-mesures et de beaucoup de mots comme Bellesheim et consorts.

[1]) Voir dans le présent ouvrage, ch. IX, section : « Politique et Eglise », au sous-titre : « La Révolution française ».

donc de faire cette distinction qui est non seulement légitime, mais nécessaire, et de la faire aussi nette que possible, afin de savoir exactement qui et quoi nous combattons dans le catholicisme, qui et quoi nous ne combattons pas.

Ce serait folie, par exemple, que de nous en prendre à ce complex de religion qui est dit « catholique »; nonobstant tous ses dogmes, il dénote une largeur d'inspiration qui le rend indispensable à quantité d'âmes, et sa souplesse est telle qu'il satisfait à des besoins très divers; beaucoup moins étroit, beaucoup plus élastique, beaucoup mieux adaptable aux circonstances que la confession luthérienne, ce serait, je le répète, folie que de le vouloir combattre ou même que de prétendre lui assigner un rang subordonné par rapport au protestantisme. Le catholicisme, qui me paraît représenter un idéal moins haut en fait de morale, est en revanche beaucoup moins judaïsé; plus proche de la nature — et, par là, de la vérité vivante — il est dès lors aussi moins fermé que le protestantisme orthodoxe à l'intelligence du mythique. On démontrerait aisément par des exemples combien il est faux que le catholique pense ou s'enquière avec moins de liberté que le protestant; cette thèse ne se pourrait soutenir qu'à condition de supposer un croyant strictement orthodoxe, un fils aveuglément obéissant de Rome, ce qui n'est le cas que d'une minorité sans cesse décroissante chez les catholiques cultivés. D'Alembert — témoin non suspect de parti pris, puisqu'il défendit les Jésuites quand il les crut persécutés — remarque au milieu du XVIIIme siècle qu'entre telle université catholique et telle université protestante de l'Allemagne la différence est si grande qu'on pourrait croire « en une heure avoir fait quatre cents lieues ou vécu quatre cents ans, avoir passé de Salamanque à Cambridge ou du siècle de Scot à celui de Newton »; toutefois, ajoute-t-il, « on ne doit point sans doute attribuer cette différence de lumières et de savoir dans les différentes régions de l'Allemagne à la différence de religion », mais « à la tyrannie des inquisiteurs subalternes » là où ceux-ci sont libres de

l'exercer [1]). Nous ne saurions donc mieux faire, si nous sommes protestants, que d'entretenir dans nos cœurs le respect et l'amour de ce qui est catholique. Et, au rebours des forces intéressées à nous diviser, à nous opposer en deux camps hostiles, nous — je veux dire par ce « nous » l'immense majorité des laïcs non politiciens et les meilleurs des ecclésiastiques — nous devrions travailler à établir entre nous une entente complète. Il est absurde de se faire la guerre au vingtième siècle pour cause de divergences religieuses; il serait plus opportun d'associer nos énergies et de chercher en commun une expression plus pure pour nos besoins religieux, une expression mieux assortie aussi à notre époque culturelle. Par rapport à l'esprit sémitique j'ai éprouvé une répugnance d'ordre tout intime, mais avec le besoin d'autant plus conscient et résolu de m'en détourner, et je tiens que dans ce cas une franche rupture serait une délivrance non seulement pour nous, mais pour tous les Juifs qui pensent noblement; s'agissant des protestants et des catholiques, j'estime que, loin de se détourner les uns des autres, ils ne sauraient au contraire trop tôt et trop sincèrement se rejoindre. Lessing fait quelque part cette remarque : « Si l'on veut empêcher l'Eglise évangélique d'agir encore sur

[1]) *De l'abus de la critique en matière de religion* § 29. D'Alembert excepte le pape personnellement, car, dit-il, « en France où la doctrine catholique est suivie et respectée, les sciences n'en sont pas cultivées avec moins de succès; en Italie même elles ne sont pas négligées, sans doute parce que les souverains pontifes, pour la plupart éclairés et sages, et connaissant les abus qui résultent de l'ignorance, sont plus à portée en Italie de réprimer, quand il est nécessaire, la tyrannie des inquisiteurs subalternes », espèce d'hommes « méprisable et lâche » à qui tout sert de prétexte « pour arrêter les progrès de l'esprit ». Rien de plus justifié que l'exception statuée par d'Alembert, puisque le pape est aussi impuissant que n'importe quel autre prêtre contre le pouvoir anonyme de la hiérarchie. Nous l'avons vu de nos yeux dans le cas du « libéral » Pie IX, comme dans le cas du « pacifique » Léon XIII, et l'aventure de Mgr. Duchesne nous en fournit un exemple tout récent. Sur l'impuissance du pape, cf. les *Gedanken und Erinnerungen* (« Pensées et Souvenirs ») de Bismarck, II, 124-127.

elle-même et d'éliminer toute la matière hétérogène, elle se trouvera un beau jour aussi en arrière du papisme qu'elle avait été jadis en avant »[1]). Je n'ai toutefois, personnellement, pas l'impression que le protestantisme fût en état de tirer de lui seul les éléments d'une rénovation religieuse. Le protestantisme a quelque chose de particulièrement viril, de viril presque exclusivement, et c'est par là qu'il mérite notre respect et notre affection; mais enfanter est le propre du féminin : [et, féminin, qui nierait que le catholicisme le soit?

« Rome » nous offre une image toute différente : elle est l'*imperium romanum* dans son dernier avatar et sous sa forme la plus fâcheuse; l'esprit du grand empire sans son corps; une puissance exclusivement politique et — à y bien regarder — totalement irréligieuse, ou qui n'exalte la chimère religieuse que pour l'utiliser à ses fins. Il n'est pas seulement admissible qu'ayant à définir une telle puissance par son caractère distinctif on l'étiquette sommairement « politique » — il est nécessaire que l'on aperçoive bien qu'elle a proprement traduit en existence la quintessence même de toute politique. Or voilà précisément ce qui la rend si dangereuse. Partout ailleurs, la politique n'est qu'un système de compromis sans cesse renouvelables entre les besoins de certains groupes d'hommes vivants et travaillants et les besoins d'autres groupes d'hommes tout pareils; partout et toujours la politique est un moyen, non un but, un éternel à peu près, jamais une doctrine. Seule Rome — la Rome actuelle — présente le type de la politique abstraite et absolue, de la politique qui a ses fins en elle-même. La *Civitas Dei* avec, pour chef, le pape souverain dont rien ne limite la puissance, est une pure idéologie : cet idéal n'a pas surgi des circonstances de fait données dans la pratique, mais au contraire on le leur impose d'en haut; bref, ce n'est point là de la vie, mais de la doctrine, et qui dit : *Civitas Dei*, dit

[1]) Dans le fragment *Ueber die itzigen Religionsbewegungen*.

encore : POLITIQUE ABSOLUE [1]). De besoins positifs auxquels cette politique serait censée servir il ne peut être question.

[1]) Les lecteurs français n'auront pas manqué, s'ils suivirent les comptes rendus de cette « Semaine sociale de France » dont on parlait tout à l'heure, de méditer le cours de catholicisme internationaliste — ou mieux : de politique romaine — qu'offrit à ses auditeurs l'abbé Sertillanges, ancien dominicain, sous ce titre : « La morale chrétienne et les relations internationales » (2e journée ; voir le résumé du *Temps*, 1er août 1912). Le conférencier prétend partir de l'état de fait, savoir : l'égoïsme des nations qui, déplore-t-il, « vivent sous le régime de chacun pour soi », et le désordre anarchique qui règne dans leurs rapports entre elles « sous prétexte d'autonomie ». Or, « la société internationale est le cas le plus élevé de la sociabilité et elle en doit subir les exigences » ; mais ces exigences se trouvent fondées sur « l'unité morale des hommes », laquelle « appelle une organisation juridique » — et nos tentatives d'arbitrage sont nulles pour la raison suivante : « Ce que portent les conventions ne mérite pas le nom de droit au sens strict du mot » ; le véritable droit international, forme juridique nécessaire de « la loi morale internationale », n'existera proprement que « lorsqu'un *consensus* moral permettra d'établir ou de reconnaître une autorité juridique compétente en matière de rapports mondiaux. » Où trouver cette juridiction qui, incarnant la « justice éternelle », départagerait les adversaires dans chaque conflit et leur dirait : « Voici le droit » ? Elle est toute trouvée, et les papes s'en sont avisés depuis longtemps ; c'est l'Eglise, dont le rôle se conçoit de la manière suivante : « On créerait un droit international basé sur l'Evangile (!) L'arbitrage sagement organisé, avec le pape comme suprême modérateur, y tiendrait une large place. Enfin la sanction en serait, au spirituel, dans les faveurs ou les peines spirituelles de l'Eglise.... et, au temporel, dans la contrainte organisée sous l'influence du même pouvoir ecclésiastique, et sur l'initiative politique des gouvernants » — initiative qu'il est légitime d'escompter dans la *Civitas Dei* où toutes les nations sont supposées catholiques, et d'autant que César et Dieu se confondent étroitement dans « l'Evangile » sur quoi se fonde ce droit international obtenu par substitution du : chacun pour Rome, au : chacun pour soi. L'abbé Sertillanges admet que cette « organisation idéale » est « loin des réalités présentes, des possibilités prochaines » ; mais il ne se désespère pas pour si peu : « Je ne puis m'empêcher de dire, regardant de haut l'Histoire et de près la réalité chrétienne, que le principe même qui a créé les patries et qui préside aux confédérations en ce qu'elles ont d'utile doit un jour mettre fin à notre humanité inorganique » ; puis il conclut par cette franche déclaration : « L'unité religieuse des hommes, qui doit avoir dès maintenant ses conséquences morales, devra avoir en son

Les hommes qui la font renoncent — plus ou moins — à toute communauté ethnique et ils rompent même, dans la mesure du possible, tous liens de famille; en d'autres termes, ils se séparent de la société humaine, et, conséquemment, la politique indispensable des besoins pratiques n'existe plus pour eux. Ils ont en revanche pleine liberté de saisir l'instrument propre de toute politique : la puissance — instrument dont l'emploi est ailleurs sujet de tous côtés à des restrictions; et, faisant de ce moyen un but, de consacrer sans partage leurs forces à ce but : l'omnipotence. Plus une politique de cette sorte absolue est pure et désintéressée — désintéressée, veux-je dire, par rapport aux jouissances temporelles — plus elle est redoutable pour les États. La justification de toute politique pratique, son excuse pour les actes de contrainte auxquels elle doit souvent recourir, est précisément dans les avantages matériels qui se trouvent en jeu, dans le fait que les peuples pas plus que les individus ne sauraient se passer d'une base matérielle : c'est à d'autres sources qu'il leur faut puiser l'élément idéal de la vie, tandis que la politique ne saurait être trop exclusivement réaliste. Or une politique comme celle de Rome pénètre, au contraire, d'autant plus profondément dans la vie des peuples qu'elle est plus abstraite et plus pure; la logique repré-

---

temps ses conséquences juridiques effectives; et pour cela, le pouvoir juridique au sens strict étant un attribut du pouvoir politique, l'unité religieuse des hommes devra avoir un jour ses conséquences politiques. » *Quod erat demonstrandum.* Ces conséquences « juridiques », et dès lors « politiques » de l'unité « morale » et dès lors « religieuse » (ou « religigieuse » et dès lors « morale » ?) des hommes, sous quelle forme se produiront-elles exactement ? « Je ne sais, nul ne sait », nous assure l'abbé Sertillanges. Oh ! que si, nous le savons : le tableau brossé par les auteurs de *Ce que l'on a fait de l'Eglise* nous en offre une image anticipée, et par là même bien modeste encore. L'idéologie de l'humanité abstraite, la chimère apriorique de l'universalisme, le postulat et le parti pris de l'absolutisme : on vient de voir par quelle série d'artifices ingénieusement emboîtés, Rome, la grande Politique, érige de degré en degré la fiction de son Droit et prépare la réalité de son omnipotence.

sente ici ce que représentent les canons dans les Etats; plus les directeurs de la politique romaine sont dénués d'égoïsme personnel et moralement dignes d'estime, plus ils agiront en fanatiques et s'attesteront conscients du but auxquels ils doivent tendre uniquement. Un pape qui entretient des maîtresses et qui occupe des artistes est inoffensif en comparaison du noble et doux vieillard siégeant actuellement (1902) sur le trône pontifical. Il va de soi qu'un pouvoir politique tel que celui-là travaille sans répit à affaiblir tout organisme d'Etat, puisqu'il vise l'anéantissement définitif de l'Etat; les meilleures intentions du monde — quand par hasard elles existent — ne servent ici de rien, car la logique de la situation est plus forte que la volonté des individus. Aussi n'est-il pas étonnant que l'on envisage, de ce point de vue, la formation des Etats nationaux de l'Europe comme une « décadence de la chrétienté »[1]). Treitschke note que « l'Eglise catholique prend toujours parti pour la langue de la moindre culture »[2]). Est-ce à dire qu'en favorisant la survivance du polonais en Prusse et du breton en France, en inondant de prêtres tchèques les parties allemandes de la Bohème et en vitupérant du haut des chaires irlandaises l'anglais, « langue du démon », l'Eglise entende rendre hommage à la beauté d'une idée qui fut nationale ou d'un particularisme qui perpétue le sentiment de la race ? Mais on sait assez, d'autre part, le sens qu'elle attribue à son latin niveleur et le soin qu'elle prend de l'uniformiser à la romaine[3]), on a trop d'exemples de la rigueur avec laquelle les Jésuites arrachent chaque élève à sa langue maternelle et du parti pris qu'ils

---

[1]) C'est l'expression qu'emploie le *Staatslexikon* déjà cité (III, 1265). Et l'abbé Sertillanges, ci-dessus nommé, conclut du « chacun pour soi » où s'obstinent nos nations que : « la chrétienté n'est plus qu'un souvenir assoupi. »

[2]) *Politik* I, 287.

[3]) Jusque dans le détail de la prononciation, ainsi qu'en témoignent de tout récents efforts, si vivement discutés en France.

marquent de rompre ce dernier lien avec le sol natal [1]). Non ! Par son méthodique encouragement aux « langues de la moindre culture », Rome poursuit le même dessein qui inspire ses actes dans tous les autres domaines de la vie, sans exception : elle encourage et favorise ce qui affaiblit l'Etat comme tel, et c'est proprement pour cet objet que Rome existe; là est sa raison d'être. Si elle abandonnait demain son idéal politique, elle disparaîtrait après-demain; car la religion n'a, de sa nature, nul besoin de pareils déploiements de puissance, au contraire.

Une hiérarchie comme la hiérarchie romaine n'est pas, d'ailleurs, un phénomène nouveau dans l'histoire. Nous avons Memphis et nous avons Babylone. Babylone, en particulier, commence à dérouler sous nos yeux le spectacle d'expériences historiques dont nos hommes d'Etat pourraient tirer plus d'un enseignement. « Babylone et Rome » serait un thème aussi intéressant à traiter que *Babel und Bibel*, et plus riche en applications pratiques. Constatons sans surprise qu'à Babylone aussi les prêtres fondaient leurs prétentions sur l'institution divine et croyaient que Dieu transmettait par leur intermédiaire ses décrets infaillibles : car étant donné qu'une hiérarchie universaliste [2]) n'a pas ses racines dans un peuple et dans les besoins de ce peuple, d'où tirerait-elle ses lettres de créance, sinon du bon Dieu ? Il est par contre important d'observer comment les intérêts d'une telle corporation s'opposent constamment, et nécessairement, à l'intérêt du peuple et des Etats. L'influence du clergé est si grande en Babylonie qu'un prince n'y est sûr ni

---

[1]) Voir notamment le ch. VIII du présent ouvrage, au sous-titre : « La limitation comme principe », texte et note. Cf. ch. VI, sous la rubrique : « Ignace de Loyola », p. 715, note.

[2]) Le clergé babylonien n'est aucunement national, il est international au possible: il fait prévaloir sa politique propre par ses propres armes dans tous les pays à lui accessibles et ne se soucie du changement des peuples et des dynasties qu'autant que les intérêts de la hiérarchie en sont affectés.

de sa vie, ni de l'obéissance de ses sujets, s'il n'entretient pas de bons rapports avec l'Eglise; mais, dans ce cas, l'Eglise accapare peu à peu toutes les richesses du pays, elle devient propriétaire de la majeure partie des biens et du sol, elle bénéficie en même temps d'une exemption d'impôts et monopolise en fin de compte le commerce et la finance. Alors il se produit de deux choses l'une : ou bien cette situation intolérable détermine une révolution, un homme d'Etat capable — Tiglath-Phalazar, par exemple — monte sur le trône et son premier acte consiste à supprimer, ou du moins à restreindre autant que possible, la « main morte », et son second acte consiste à évoquer à la vie une classe de bourgeois entreprenants, une classe de paysans et de guerriers vigoureux; ou bien surgit un peuple étranger, non encore asservi, qui jette bas l'empire affaibli. Mais quelque solution qui intervienne, et soit que le conquérant étranger — c'est le cas, par exemple, des Perses — ait fait secrètement alliance avec la hiérarchie (laquelle est toujours la première à trahir les princes nationaux quand elle y voit un avantage pour la « religion »), soit qu'il opère sans la hiérarchie et contre elle, cela revient au même en définitive : au bout de peu de temps la hiérarchie, dont les agents sont partout à l'œuvre, a de nouveau la haute main dans les affaires et recommence à conduire l'Etat à sa ruine morale aussi bien qu'économique. Je dis : morale et économique, et en effet l'une ne va pas sans l'autre : car chez les grands, l'Eglise de Babylone attise la cupidité, entretient la superstition, pousse aux folles dépenses — dotations d'églises, constructions d'églises, projets de domination religieuse universelle, etc. — et quant au peuple, elle ne néglige rien pour qu'il s'abêtisse et s'efféminé, elle le réduit à une abjecte servilité et d'autre part, quand ses plans exigent qu'il lui prête un concours actif, elle le transforme d'un coup de baguette magique en une horde fanatisée, qu'elle ameute contre le roi et lance à l'assaut de l'Etat. A un Tiglath-Phalazar, antihiérarchiste résolu qui inaugure une courte période de politique

réaliste vraiment brillante, succède un Sargon qui rétablit tous les privilèges de la hiérarchie au détriment de l'agriculture, du commerce, de l'énergie utilisable pour la défense nationale; puis c'est un Sennachérib qui, derechef, secoue le joug des prêtres, renforce l'armée, et qui eût sans doute valu à l'Etat un nouvel épanouissement : mais il est assassiné dans le temple et, quelques années plus tard, la race des souverains assyriens disparaît de l'histoire à jamais. Le même phénomène s'observe sous chaque dynastie, car les rois et les peuples passent, mais la hiérarchie demeure; elle survit aux millénaires et — quand s'évanouit Babylone — lègue ses traditions à Rome. Aussi bien, comment pourrait-il en être autrement ? Ne sommes-nous pas — je le répète, on ne le répétera jamais trop — dominés et entraînés comme des aveugles, nous hommes, par les situations que nous avons créées ? Quand un Etat consent à traiter avec une hiérarchie sacerdotale extérieure à l'Etat, il advient nécessairement qu'avec le temps cet Etat périt par l'effet de ce traité, de ce concordat, de cette convention, n'importe ! quelque inoffensives qu'en puissent être les clauses. Outre la politique opportuniste du moment, il nous faudrait encore une science de la politique mathématique, qui nous indiquerait exactement où conduit chaque chemin.

Passer inattentif, indifférent, sceptique — tels des millions de protestants et de catholiques qui n'éprouvent à ce spectacle ni antipathie ni sympathie prononcées — devant le phénomène puissamment significatif de la hiérarchie romaine, c'est s'avouer aveugle ou faible d'esprit. Mais pour celui qui se rend compte que l'avenir de l'humanité entière, et, au premier chef, l'avenir du germanisme tout entier, est ici en jeu, il n'y a qu'une alternative : servir Rome ou combattre Rome. Se tenir à l'écart est déshonorant.

Voilà aussi pourquoi il est si important de comprendre que l'on peut — comme j'ai tenté de l'expliquer nettement dans le présent ouvrage — combattre Rome, puissance politique et qu'il s'agit d'atteindre sur le seul terrain politique,

sans combattre en même temps la religion catholique; car au contraire, soit qu'on pratique soi-même cette religion, soit qu'on éprouve pour elle et qu'on lui marque une sympathie sincère, on sait et l'on atteste que le monde, privé d'elle, serait infiniment plus misérable aujourd'hui, et plus pauvre en espérances pour l'avenir. Ici, pas plus qu'alors qu'il s'agissait du dilettantisme, ou de la race, ou du monothéisme, nous n'avons cure des mots; ce sont les choses qui nous importent. Et sans souci des théories sur ce qui devrait être, nous considérons les faits tels qu'ils sont. Suivant les doctrines de la hiérarchie, « romain » et « catholique » sont termes synonymes; or ils ne le sont pas, or ces concepts traduisent des réalités différentes; donc nous les distinguons.

Je ne saurais mieux terminer que par ces paroles de Kant, bien souvent citées, jamais trop : « Le règne de Dieu sur la terre, voilà l'ultime destination de l'homme, celle où tendent ses vœux. Que ton règne vienne ! Le Christ nous en a rapprochés; mais on ne l'a pas compris et l'on a institué le règne des prêtres, non le règne de Dieu en nous. Dans le grand Tout, mille ans sont comme un jour. Travaillons patiemment à cette entreprise, et attendons. »

Vienne, octobre 1902.

INDEX

des noms cités et des principaux objets traités par l'auteur.

ABBASSIDES : 513.
ABEILLES : 71 sq., 264.
ABÉLARD : 15, 335, 585, 638-639, 650, 837, 1178, 1185, 1198, 1211.
ABERT : (Fr.) 931-932.
ABGAR : 835.
ABISAG : 775.
ABOU-BEKR : 511.
ABRAHAM, ABRAHAMIDES : 320, 321, 322, 473 sq., 480 sq., 493, 767, 815, 1200, 1453.
ABRAHAMS (Israel) : 451.
ABSALON : 495.
ACHÉMÉNIDE (L'empire) : 589.
ADAM DE LA HALLE : 17.
ADAM (Jean) : 798.
ADAM (Le vieil et le nouvel) : 277, 279, 799.
— (Le premier homme) : 445, 767, 770.
ADLER : 308.
ADONIAH : 495.
ÆTERNI PATRIS (L'encyclique) : 931, 933, 1044, 1181.
AFRICAINS, AFRIQUE : 76, 175, 178, 189-190, 191, 198, 199, 200, 220, 231, 344, 348, 385, 402, 403, 404, 511, 512, 533-534, 544, 595, 659, 866, 921-922, 1031, 1052, 1173, 1174, 1211, 1319 (voir encore aux mots : Arabes, Berbères, Carthage, Congo, Nègres, Touaregs, Yoroubas, etc.).
AGASSIZ : 35 (voir l'Erratum), 388.
AGNATION, AGNATS : 183.
AGRICULTURE : 1021, 1057-1058, 1132-1137.
AKIBA (Le rabbin) : 331, 465, 516.
ALARODIENS : 484 (voir Hittites, Syriens, etc.).
ALBERT LE GRAND : 15, 705, 1031, 1179, 1181, 1248.
ALBIGEOIS : 15, 639.
ALBRECHT (L'archevêque de Mayence) : 1127.
ALCHIMIE : 1030-1031, 1093, 1095.
ALCIBIADE : 129.
ALCUIN : 891.
ALEANDRO (Le nonce) : 1152, 1163.
ALÉMANES : 426, 682.
ALEMBERT (d') : 238, 1480, 1481.
ALEXANDRE LE GRAND : 167, 188, 221, 289, 744, 911, 1438.
ALEXANDRIE : 94, 200, 205, 293, 305, 344, 368, 629.
ALFRED (Le roi) : 9, 431-432, 638, 902, 1040.
ALGÉRIE : 526, 582, 1420.
ALIGHIERI (Le nom) : 681.
ALITYRUS : 194.
ALLAH : 519-520, 532, 599, 1465.
ALLARD (Paul) : 194.

ALLEMANDS, ALLEMAGNE : 232 sq., 379-380, 398, 634, 654, 658 sq., 662 sq., 666 sq., 689-690, 701, 706, 724, 842, 873, 904, 950, 990, 1021, 1024, 1161, 1169, 1172, 1173, 1174, 1199, 1292, 1331, 1347, 1350, 1360, 1393-1394, 1398, 1404, 1419, 1472, 1473, 1480.
ALLIANCE ISRAÉLITE : 298.
ALPHABET, systèmes d'ÉCRITURE : 83-84, 491, 514-515, 540, 1422, 1441, 1442.
AMAURI DE CHARTRES : 1146, 1207.
AMBROISE (Saint) : 414, 417, 601, 606, 747, 790, 814, 860, 1023, 1042-1043.
AMBROS : 1013, 1312, 1338, 1339, 1340, 1344, 1346-1347.
AME : 139 sq., 158, 297, 422, 1244, 1251 sq., 1260 (voir encore aux mots : transmigration, immortalité, etc.).
AMÉRIQUE DU NORD : 391, 442, 461, 869, 921-922, 925, 967, 974, 983, 1032, 1048, 1171 sq., 1327-1328, 1395, 1412-1413, 1419. DU SUD : 69, 70, 386 sq., 502, 1038, 1117, 1171, 1173. (Voir aussi : Anglais, Colomb, Découverte, Indiens, etc.).
AMIEL : 1090.
AMORRHÉENS : 477, 489, 493, 494, 495 sq., 500, 502, 506, 509-510, 523, 524 sq., 566, 570, 588, 659, 664, 1456.
AMOS : 462, 570, 571, 574, 580, 591, 592, 594, 596, 599, 1455.
ANACHARSIS : 131.
ANAK : 494.
ANARYENS (voir Basques, Ibères, etc.).
ANAXAGORE : 108, 122, 141.
ANAXIMANDRE : 113, 148.
ANGELUS SILESIUS : 1186.
ANGLAIS, ANGLETERRE, ANGLO-SAXONS : 182, 288, 369, 370, 377, 386, 394 sq., 467, 651, 661, 662, 663, 664, 668, 688, 787, 904-905, 920, 928, 965, 988, 999, 1024, 1032-1033, 1161, 1169-1174, 1329, 1360, 1404, 1419, 1473, 1479, 1485.
ANIMAUX. Psychologie : 68-77, 384-385, 690, 1245, et race : 355, 356, 367, 1408. Elevage : 376, 380, 383, 395-396. Polymorphie : 385, 955. Et plantes : 382. Et hommes : 45, 1294 (voir aussi : Abeilles, araignées, fourmis, chevaux, chiens, éléphants, singes, etc.).
ANIMISME : 135, 533.
ANONYMES (FORCES) : 28 sq., 91, 173 sq., 252, 420 sq., 501 sq., 1029, 1107, 1120 sq., 1293.
ANQUETIL DU PERRON : 36.
ANSELME (Saint) : 1181, 1185, 1193.
ANSUZ (voir au mot : Dieu).
ANTÉCHRIST : 652, 870, 877.
ANTHROPOMORPHISME : 71 sq., 145 sq., 316, 323.
ANTISÉMITISME : 21, 40 (voir l'Erratum), 335, 358, 775, 1201 (cf. 1414-1416).
ANTOINE (Saint) : 760, 761, 846.
ANTONIN LE PIEUX : 198.
APELLE : 1320.
APHRODITE (de Praxitèle) : 1320.
APOCALYPTIQUE (LITTÉRATURE) : 325, 547, 610-611, 799, 800, 1048 (pour l'Apocalypse dite de Jean, voir : Bible).
APULÉE : 144, 408, 416-417, 868-869, 1292.
ARABES, ARABIE : 8, 175, 178, 189-190, 198, 292, 348, 356, 371, 401, 451, 471, 472, 479, 486, 493, 508, 511 sq., 526, 529 sq., 548 sq., 564, 574, 629, 660, 686, 822, 953, 1009, 1112, 1113-1114, 1118, 1417.

1419, 1431, 1435, 1439, 1445, 1453, 1466 (voir encore aux mots : Bédouins, Homo arabicus, Mahomet, Sémites, etc.). Les prétendus chiffres « arabes » : 15, 120, 514, 554 (voir, au mot Mathématiques, les Indo-Aryens).
ARAIGNÉES : 71.
ARAMÉEN : 294, 310, 484, 1433, 1444.
ARATUS : 793.
ARAUCANS : 387.
ARBITRAIRE : 218-219, 330 sq., 1060.
ARCHILOQUE : 148.
ARCHIMÈDE : 2, 100, 104, 110, 1055, 1066.
ARCHITECTURE : 17-18, 249, 965, 1296, 1329, 1356, 1360.
ARCTOGÉE : 1401.
ARÈS : 432.
ARIOSTE : 945, 948.
ARISTARQUE (l'astronome) : 100, 117, 118, 400, 1036, 1322.
— (le critique) : 84.
ARISTIDE : 238.
ARISTOPHANE : 17, 123, 234, 411.
ARISTOTE : 74, 89, 90, 100, 110 sq., 114, 115, 118, 119, 121, 122, 130-131, 133, 140, 141, 144 sq., 149, 151, 152, 157, 158, 234, 235, 237, 238, 400, 529, 598, 685, 690, 694, 723, 751, 756, 807, 931-932, 970, 996, 1036, 1056, 1057, 1065, 1074, 1075, 1077, 1078, 1082, 1084, 1184, 1230, 1231, 1232, 1243, 1255, 1258, 1265, 1283, 1318, 1320, 1321, 1322, 1323, 1367, 1438.
ARIUS, ARIENS, ARIANISME : 698 sq., 749, 805, 828, 841, 1022, 1450.
ARKWRIGHT (Richard) : 1109.
ARMÉNIENS : 54, 482-483, 486, 526, 744.
ARMINIUS : 426, 631.
ARNAUD DE BRESCIA : 837, 949.
ARNOUL (L'empereur) : 923.
ART. Sa définition : 1297, 1358 ; son rôle dans la genèse de l'homme : 65 sq., 77 sq., 159. Intuition artistique : 1002 sq., 1006, 1219 sq., 1333-1334 (cf. 107 et tout le ch. I). Art et nature : 106, 1002, 1039, 1040, 1090-1091, 1300, 1360, 1361 sq., 1371 sq. Art et philosophie : 78, 147. Art et science : 2, 67, 78, 366, 1033 sq., 1087 sq., 1300, 1318 sq., 1330, 1334, 1361. Art et imagination : 1005, 1090 sq. ; et religion : 150, 1301-1307, 1309, 1317, 1349-1350, 1355 (voir au mot : Christ).
Art germanique, notamment : 687, 1295-1378 ; — hellénique, notamment : 78 sq., 94 sq., 128, 132, 150-151, 969 sq., 1308, 1309, 1320 sq., 1339, 1340-1342, 1355 sq., 1366 sq. ; — mycénien : 1018 ; égéen : 142.
L'art chez les Chinois : 98, 1013, 1335 ; les Egyptiens : 93 ; les Romains : 92, 248-250, 1339-1340 ; les Sémites : 518-519, 541 ; les Sumériens : 541, 1016-1017, 1423.
ARTAXERXÈS : 129, 589, 590.
ARTÉMIS : 835.
ARTEVELDE (Jacques d') : 1106, 1126, 1138.
ARUNTAS : 181, 182, 1395.
ARYENS, « ARYA », ARYANISME. Définition du concept : 361, 633, 685. Notions juridiques : 163-164, 223, 232, 361 ; mariage : 239 sq. ; religion, mythologie : 301 sq., 306 sq., 318 sq., 333-334, 718-719, 752, 753 sq., 768, 1279, etc ; symbolique : 630, 870, etc. ; valeur : 495. Influence sur les Chinois : 1010. Aryens primitifs :

395, 672, 1401, 1407. Question de l'Aryen : 358 sq., 463, 471, 963 sq., 1401, 1404; du point de vue linguistique : 163-164, 360, 482-483, 1096, 1398. Légende gobiniste : 358, 1385-1386, 1387-1388. (Voir aussi : Indo-Aryens, Indo-Européens, Iraniens, etc.).
As (voir au mot : Dieu).
Ascétisme : 275, 285, 418 sq., 716-717, 745, 774.
Askenazim : 370 sq.
Assourbanipal (Sardanapale) : 1429, 1463.
Assyrie, Assyriens : 91, 239, 290, 298, 324, 512, 515, 538 sq., 543, 571, 572, 574, 595, 1419 sq., 1488. (Voir aussi : Babylone, Sumero-Akkadiens, etc.).
Assyroides : 487 (voir aux mots : Hittites, Syriens, etc.).
Astarté : 139.
Astronomie : 26, 51 sq., 115, 116 sq., 148, 1043, 1044, 1053 sq., 1067, 1068, 1218, 1322, 1325-1326, 1331, 1419, 1427.
Athanase, athanasiens : 698, 749, 755, 805, 823; symbole d'Athanase : 150, 555, 755.
Athénè : 156, 314, 835.
Athènes, Athéniens : 42-43, 124 sq., 129 sq., 167-168, 173, 182, 222, 233, 367-368, 378-379, 390, 397, 978 sq., 1020.
« Atman » (L') : 756, 1200, 1201, 1368.
Aubry (Pierre) : 1345.
Auerbach (Berthold) : 443.
Auguste (L'Empereur) : 197, 201, 688
Augustin (Saint) : 178, 192, 257, 306, 331, 335, 344-345, 413, 415 sq., 418, 425, 702, 708, 718, 733-734, 766, 769, 771, 784, 788 sq., 798, 802, 809-818, 819, 838, 840, 841, 849, 863, 865, 870, 872, 875, 901, 915, 917, 918, 926, 929, 970, 1023, 1043, 1050, 1162, 1178, 1211, 1243, 1274, 1292.
Aurélien : 779, 855.
Auscultа fili (La bulle) : 919-920.
Australie, Australiens : 155, 178 sq., 319, 386, 392, 529, 1034, 1173, 1395 (voir notamment : Aruntas).
Autofécondation : 382.
Autonomie (de la volonté) : 694 sq., 1286 sq., 1299.
Avenel (d') : 14, 1124-1125, 1126, 1132, 1133, 1134, 1136.
Avicenne : 115.
Avigdor (Isaac Samuel) : 460.
Aynard (Raymond) : 1420, 1421.

Baal, baals : 200, 491, 492, 508, 564, 588, 1448.
Babenberg (Princes de) : 450.
Babylone, Babyloniens : 185, 204, 230, 324, 471, sq., 502, 509, 512, 514, 538 sq., 572, 578-579, 581, 583, 588 sq., 595, 614, 760, 960, 968, 998, 1417, 1419 sq., 1431, 1487, 1488 sq., 1442 sq., 1453, 1454, 1455, 1463, 1486-1488 (voir aussi : Assyriens, Sumero-Akkadiens, etc).
Bach (J. S.) : 97, 98, 401, 685, 1040, 1306, 1317, 1327, 1329, 1330, 1348, 1349, 1350, 1351, 1364.
Bachofen : 177.
Bacon (François) : 61, 153 (cf. l'Erratum), 227, 958, 996, 1075, 1087, 1149-1150, 1179, 1218, 1232.
Bacon (Roger) : 15, 25, 36, 513, 706, 1041-1042, 1043-1044, 1045-1046, 1048, 1053, 1057, 1062, 1073, 1075, 1145, 1175, 1179, 1182, 1186, 1192, 1229, 1231, 1232, 1243, 1324.

Baelz : 1053.
Bagha (voir au mot : Dieu).
Bailly (Jean) : 1166.
Baini : 1314.
Bakairi : 69.
Balzac (Honoré de) : 681, 683, 847.
Barca (Les) : 191.
Barmécides (Les) : 512.
Barnabas : 793, 794.
Barnascha (Le mot) : 310.
Barnato (Barney) : 465.
Barth (A.) : 534.
Barth (F.) : 767.
Barth (Paul) : 660, 1409.
Bartolomeo (Fra) : 950.
Baruch (Apocalypse de) : 547, 611.
Basques : 484, 670, 710, 711 sq., 720-721, 1157, 1222.
Bassianus (voir Elagabale).
Bastian (Adolf) : 69, 319, 369, 711.
Bauer (Wilhelm) : 117.
Bauhin (Gaspard) : 1078.
Baumgarten (Alex. G.) : 1219.
Baumgartner (Ant. J.) : 308.
Bavarois, Bavière : 403, 664, 667, 668, 683, 837, 903, 927, 1169.
Bayle (Pierre) : 798, 1071, 1072.
Bayreuth (Les Festspiele de) : 26.
Becher (J. J.) : 1094.
Beck (G.) : 634, 657.
Beda (Venerabilis) : 585.
Bédarride : 460.
Bédouins : 22, 471 sq., 479 sq., 483, 485 sq., 488, 501, 502, 511 sq., 526, 535, 545, 548-549, 570, 629, 1435. (Voir encore aux mots : Arabes, Homo arabicus, Sémites, etc.).
Beelzebub : 854.
Beer (Adolf) : 38.
Beethoven : 25, 27, 65, 401, 695, 732, 1304, 1314, 1348, 1350, 1351, 1353, 1364, 1374, 1375, 1376.
Behhai ben Joseph : 598.
Bellesheim (A.) : 1472, 1479.
Belt : 70.
Benfey : 360, 554.
Ben Soma : 531.
Bérard (Victor) : 86.
Berbères : 191, 511-512, 533.
Bérenger de Tours : 875, 876, 1023.
Berger (Hugo) : 113, 114.
Berge (Theodor) : 82 sq., 89.
Berkeley : 1069, 1072, 1235, 1250.
Berliner (A.) : 444.
Bernard (de Clairvaux) : 837, 850, 882.
Bernard (Claude) : 148.
Bernouilli : 823.
Bernstein (Ed.) : 1143.
Berthelot : 1030.
Bessemer : 695.
Bethe (Albr.) : 72 sq.
Bethsabée : 498.
Bhagavadgita : 756.
Bharata : 1338.
Bible. En général : 317 sq., 448-449, 537 sq., 616 sq., 768 sq., 1418 sq., 1424, 1425 sq., 1429, 1452 sq., 1462 sq., 1468-1469. Sa formation : 584 sq., 1415. Le récit de la création : 531, 538 sq., 542-543, 1458 sq. Les dix commandements : 568. Le péché originel 764 sq.; la chute : 327, 542, 762-768, 796-800, 829 (cf. Mythologie). Le Deutéronome : 505, 576 sq., 580, 583, 597, 610. Rôle de la Bible dans la vie spirituelle des Juifs : 515 sq., 590 sq., 616 sq., Sa diffusion en pays germaniques : 651 sq., 698, 915, 1111, 1114-1115, 1116. Sa lecture interdite par Rome : 705 sq., 878 sq., 915, 1115.

La Bible et le Christ : 309 sq. — et les gnostiques : 777 — et

les Goths : 697 sq., 705, 854, 1111, 1204, 1450 — et les mystiques : 1184, 1201-1202, 1229 — et les Vaudois : 879 — et Charlemagne : 843, 705 — et Goethe : 568, 618, 1333, 1454 — et Herder : 618 — et Kant : 1289-1290, 1424 (voir aussi : Abélard, saint Augustin, Luther, Origène, Scot Erigène, etc.).

BIBLE, références et citations. Ancien Testament : *Abdias* 870; *Aggée* 609; *Amos* 509, 571, 591, 594, 596, 609; *Chroniques* 489, 493, 497, 536; *Daniel* 546, 586, 611, 1436; *Deutéronome* 311, 439, 441, 448, 496, 546, 547, 575, 576, 577, 580, 584, 597, 610; *Ecclésiaste* 275, 319, 401, 598; *Ecclésiastique* (voir ci-dessous Jésus Sirach); *Esdras* 441, 478 (Apocalypse d'Esdras 1048), *Esther* 318, 586, 785; *Exode* 313, 330, 441, 448, 546, 556, 568, 584, 609; *Ezéchiel* 316, 330, 462, 497, 579, 586, 606, 609, 615; *Genèse* 327, 333, 370, 473, 474, 476, 480, 489, 493, 499, 531, 538, 542, 543, 568, 569, 584, 606, 764, 769, 771, 1088, 1265, 1401, 1425, 1455, 1458-1463; *Isaïe* 59, 308, 311, 330, 510, 531, 542-543, 575, 584, 586, 591, 594, 595, 596, 597, 602, 608, 609, 615, 618, 782; *Jérémie* 59, 311-312, 370, 448, 504, 505, 586, 594, 595, 597, 621; *Jésus Sirach* : 273, 546, 597, 598; *Job* 318, 401, 586, 602; *Joël* 465; *Josué* 496; *Juges* 287, 490, 492, 508, 608; *Koheleth* (voir ci-dessus Ecclésiaste); *Lamentations* 616; *Lévitique* 312, 584, 589, 593, 602, 603; *Macchabées* 290, 587; *Michée* 594, 596, 609; *Néhémie* 441, 584, 589, 591; *Nombres* 494, 568, 584, 593, 616; *Osée* 594, 609, 854; *Proverbes* 318, 602; *Psaumes* 305, 311, 322, 330, 334, 586, 595, 603; *Rois* 287, 290, 298, 568, 570, 576; *Ruth* 607; *Samuel* 200, 492, 493, 495, 496, 498, 507, 508, 546, 565, 568, 767; *Tobie* 584; *Zacharie* 290, 565.

BIBLE, références et citations. Nouveau Testament : *Matthieu* 55, 271 sq., 309, 310, 311, 313, 327, 508, 556, 611, 766, 767, 768, 773, 835, 839, 1214, 1290, 1468; *Marc* 258, 278, 284, 310; *Luc* 310, 611, 767, 1468; *Jean* 272, 294, 821; *Actes des Apôtres* 792, 793; *Epître de Jacques* 276, 772; *Epîtres de Paul aux Romains* 306, 623, 637, 749, 765, 766, 792, 796, 797, 799, 805 — aux *Corinthiens* 276, 278, 789, 794, 795, 796, 803, 804, 815 — aux *Galates* 637, 772, 795, 797, 803, 807, 832, 839 — aux *Ephésiens* 797, 805 — aux *Philippiens* 790, 792, 797, 805 — aux *Colossiens* 794, 803 — à *Timothée* 820, 821 — à *Tite* 797, 820, 821; *Apocalypse* 195, 812, 917.

BICHAT : 35, 107, 108, 993-995, 1025, 1063, 1064, 1083, 1086, 1331.

BIEDERMANN (W. von) : 1300.

BINDING : 205.

BISCHOFF : 75.

BISMARCK : 409, 454, 462, 695, 833, 915, 926, 1414, 1481.

BLASS : 84.

BLEICHRÖDER (Gerson) : 453.

BLÜCHER : 126.

BLUMENBACH : 1387.

BOCCAGE : 846, 1224.

BOCHIMANS : 155, 179.

BODENSTEDT (Fr. von) : 645.

BODIN (Jean) : 1161.

BOECKH : 117.

BOEHMER : 710, 712, 909.

BOERHAVE : 1219.
BOG, BOGU : 1449, 1450 (voir au mot : Dieu)
BOGUMIL, BOGUMILES : 648-649.
BOHÈME : 651 sq., 1103, 1485.
BÖHM-BAWERK (E. von) : 1119.
BÖHME (Jakob) : 713, 984, 1186, 1202, 1205-1206, 1207, 1208, 1209-1210, 1212, 1216, 1220, 1274, 1304.
BOHN (G.) : 74.
BOILEAU : 250, 1224.
BOLYAI : 104.
BONAVENTURE (Saint) : 1186, 1201.
BOPP : 997.
BORCHARDT : 1147.
BORDERLAND : 138.
BÖRNE (L.) : 437.
BORROW (George) : 450.
BOSNIAQUES, BOSNIE : 55-56, 292, 433, 642, 648, 665.
BOSSUET : 188.
BOTANIQUE : 102, 382, 675, 955, 992-993, 1076-1083, 1085-1086, 1098-1099, 1428.
BOTTICELLI : 948.
BOUDDHA, BOUDDHISME : 260 sq., 266 sq., 284, 314, 337, 624, 756, 773, 882, 1301.
BOURIGNON (Antoinette) : 1207.
BOUTROUX : 1323.
BOWEN : 534.
BOYLE (Robert) : 1093-1096, 1427.
BRAHMA : 754.
« BRAHMAN » (Le) : 109, 306-307, 316, 333, 534, 561, 756, 1447, 1465.
BRANDÈS (George) : 362.
BRANDT (M. von) : 1010, 1014.
BREHM : 70, 76.
BRENET (Michel) : 1314, 1315.
BRENTANO (Lujo) : 1410.
BRÉSIL : 387, 1117, 1171.
BRETAGNE, BRETONS : 636, 638, 639, 1292, 1485 (voir encore au mot : Celtes).
BROCA : 360, 667, 1240.
BROCKHAUS (Heinrich) : 1169.
BROUGHAM VILLIERS : 1135.
BRUCK (Heinrich) : 853, 863, 876.
BRUCKMANN (Hugo) : 258, 1383, 1451.
BRULL : 308.
BRUNETIÈRE : 932.
BRUNO (Giordano) : 117, 145, 237, 445, 707, 949, 1056, 1057, 1175, 1212-1213, 1231, 1433.
BRUTUS : 166.
BRYCE (James) : 245, 920.
BUCHNER (L.) : 138.
BUCKLE : (Henry Thomas) : 389, 961, 963, 976, 983, 989.
BUDGE (E. A. W.) : 472, 547, 755, 781, 1442, 1451.
BUFFON : 115, 116, 1268.
BULGARES : 433, 646, 647.
BUNSEN (Christian von) : 844.
BUNSEN (Rob. Wilh.) : 35, 997.
BUNYAN (John) : 1208, 1209.
BUONAIUTO (E.) : 328.
BURCKHARDT (Jacob) : 989.
BURCKHARDT (Joh. Ludwig) : 471, 511, 526, 545, 549, 1420, 1435.
BURGER (G. A.) : 345.
BURGH (Hubert de) : 904.
BURGONDES : 224, 379, 426, 635, 698.
BURKE (Edmund) : 458.
BURNS (Robert) : 663.
BURTON (R. F.) : 356, 1420.
BURY : 84.
BUSS : 909, 950.
BUSSELL (F. W.) : 145.
BUTLER (L'évêque) : 1283.
BYRON : 147, 249, 833, 982, 1310, 1329, 1351.
BYZANCE, BYZANTINS : 199, 344, 428, 646, 647, 688, 823, 834 sq., 856, 999, 1103, 1123.

CABBALE : 345, 446, 606, 933, 1022, 1295.

Cabires (Les dieux) : 139.
Cadmus : 515.
Calderon : 34, 332, 411, 660, 1328, 1329, 1330, 1351.
Caligula : 194.
Calvin : 708, 925, 1151, 1155-1156.
Camos : 608.
Campanella : 707, 949, 1179, 1231.
Canada : 854, 1173.
Canaan, Cananéens : 473 sq., 481 sq., 488 sq., 493, 507 sq., 566, 570, 583, 591, 592, 606, 607, 617, 1422, 1431, 1438, 1439, 1463 (voir aussi : Hébreux, Israélites, Juifs, etc.).
Candolle (Alphonse de) : 392, 1240, 1243, 1247.
Candolle (Augustin Pyrame de) : 675.
Canisius (de Hond) : 654.
Cankara : 109, 141, 148, 154, 533, 552, 560, 717, 766.
Cantor (Mor.) : 15, 120.
Canut : 396.
Capito (C. Atejus) : 236.
Caracalla : 199, 200, 207, 402, 404.
Caraibes : 388.
Cardan : 1068, 1072, 1182.
Carey (H. Ch.) : 1119.
Carlyle : 458, 506, 529, 552, 559, 1164, 1350, 1357.
Carnot (Nicolas) : 1069, 1070, 1097.
Cartels (voir Monopole).
Carthage, Carthaginois : 185-186, 188 sq., 200, 344, 348, 961, 969, 1007, 1021, 1122, 1123, 1140 (voir encore aux mots : Phéniciens, Sémites, etc.).
Carus : (K. G.) 1010.
Cassini : 116.
Castelot : 1138.
Caton : 170, 174.
Cattes : 631.
Catulle : 244.
Cauzons (Th. de) : 137.
Cavour : 951.
Caxton : 1116, 1117.
Célius : 192.
Celse : 332.
Celtes. Parenté germanique : 10, 349, 633, 634-641 ; *gair*, *man*, *gairm*, etc. (?) : 636. Couleur des cheveux : 633, 636, 665, 666. Forme du crâne : 392, 667. Les Précelte : 665, 670. Les Celtes en Angleterre : 386 ; en Ecosse : 672 ; en Irlande : 637-638 ; en France : 636, 638 sq. ; en Allemagne : 639, 661 ; en Italie : 635, 944, 950 ; Italo-Celtes : 635 ; Gallo-Romains : 379. Celtes et Grecs : 959 ; Gallo-Grecs : 637. Mentions diverses : 178, 179, 314, 363, 368, 789, 990 (voir en outre aux mots : Bretons, Gaulois, etc.).
Celtibères : 711 (voir Ibères).
Cenomani : 636.
Cervantès : 335, 928, 1085.
César (Jules) : 166, 168, 170 sq., 192, 193, 197, 201, 203, 242, 243, 293, 396, 402, 454, 688.
Chaldée, Chaldéens (voir Babylone et Suméro-Akkadiens).
Chamberlain (Houston Stewart) : lxvii, lxx, 4, 20, 21, 81, 82, 105, 253, 272, 299, 532, 540, 623, 636, 660, 710, 712, 714-715, 854, 883, 884-885, 1061, 1098-1099, 1101, 1106, 1222, 1245, 1284, 1354, 1378-1379, 1381, 1383-1389, 1401-1402, 1405-1406, 1407 sq., 1411 sq., 1414 sq., 1418, 1451-1452, 1454, 1464-1465, 1467, 1470-1471, 1481.
Champollion : 514.
Chanan-Ischu : 1053.
Chandogya : 34, 717.
Chantepie de la Saussaye (P. D.) : 566.

Chaos ethnique (Le). Caractéristique : 401-434. Formation : 200, 343 sq., 668 sq., 744 sq., 951. Extension géographique : 402 sq. Synonyme de « Rome » : 433, 820, 857, 1399. Par rapport à l'Eglise romaine : 403-404, 433, 1068. Il est notre plus dangereux ennemi : 671 ; il ravit aux Germains leur liberté : 703. Influence générale antinationale : 401 sq., 417 sq., 425. Influence sur toute religion : 344, 744 ; sur le christianisme : 344, 417, 744 sq., 750 sq., 758 sq., 783 sq., 808, 809, 826 sq., 867-880, 1022 ; sur le droit : 204 sq., 236, 345, 404, 417 ; sur la science : 113 ; sur la philosophie : 345 ; sur l'art : 345, 1340 ; sur les Germains : 697, 701. Saint Ambroise : 414, 417. Saint Augustin : 344 sq., 413 sq. Lucien : 405 sq.
Charcot (Jean-Martin) : 716.
Charles II : 1171.
Charles VIII : 1315.
Charles XII : 188, 1104.
Charles d'Anjou : 17.
Charles le Chauve : 430, 874.
Charles le Simple : 923, 929.
Charlemagne : 9, 431-432, 452, 633, 700 sq., 705, 835, 842-845, 848, 851, 891, 896, 902, 910, 915, 918, 923, 924, 935-936, 1040, 1113.
Charles Martel : 700.
Charles-Quint : 1021, 1049, 1123.
Chaucer : 1329.
Chauques : 631.
Cherokees : 1032.
Chérusques : 631.
Chevaux : 355, 356, 367, 376, 380, 384, 395-396, 1408.
Chevrillon (André) : 1421.
Cheyne (T. K.) : 466, 571, 574, 595, 596, 608, 609, 868.
Cheysson : 397.
Chiens : 73, 355, 356, 367, 376, 380, 383, 384, 385, 690, 955.
Chili : 387 sq.
Chiliasme : 782.
Chilon : 112.
Chimie : 27, 103, 1030-1031, 1033, 1093 sq., 1178, 1218, 1427, 1428.
Chine, Chinois : 53, 54, 91, 93, 137, 185, 195, 387, 505, 517, 686, 952, 961, 962, 965, 967, 978-969, 1008-1015, 1017, 1021, 1027, 1028, 1052-1053, 1110, 1112, 1113, 1114, 1122, 1130, 1319, 1335.
Chipiez (Charles) : 85 (voir l'Erratum), 541.
Chrestien de Troyes : 16, 641.
Chrétiens, notamment : 55, 267, 339-340, 832 ; persécutions des chrétiens : 194. (Voir encore aux mots : Christianisme, Eglise romaine, etc.).
Christ (Le). Son apparition : 257-340, 885, 911, 1467 sq. Le génie religieux absolu : 1022. Le fondateur d'une culture morale : 281. L'initiateur d'une nouvelle espèce humaine : 277 sq. Le Paraclet : 599. Importance pour l'histoire universelle : 52-53 (cf. 1426, 1468). Doctrine fondamentale : 78, 271, 344, 523, 555-556, 597, 766, 1060, 1200, 1276, 1289, 1306. Pas d'ascétisme : 275, 418. Opposition avec le Bouddha : 266 sq., 773 ; avec le stoïcisme : 279.

Jésus n'est pas un Juif : 59-60, 284-299, 309 sq., 1468 (cf., sur sa généalogie : 767-768, 1468). Rapports organiques avec le judaïsme : 336 sq. ; opposition avec le judaïsme : 309, 461, 1384, 1468, 1469-1470. Incompréhension juive : 445-447.

Opposition avec l'Eglise romaine : 244-245 (cf. 1476). Rapports avec les Eglises chrétiennes: 741 sq., 757, 764, 766, 776 sq., 805 sq., 1193 sq., 1280, 1287; avec la théologie hellénique : 827 sq.; avec le chaos ethnique : 750 sq.; avec le communisme : 336, 917; avec l'art et la pensée germaniques : 150, 1301, 1304, 1306, 1309, 1317, 1349-1350, 1355, 1426.

Jésus et saint Paul : 772, 789 sq.; et saint Pierre : 839. — Bach : 1306, 1317; Diderot : 274, 445; Kant : 1239, 1280, 1289-1291; Léonard : 150, 1306; Rembrandt : 1306. L'auteur, notamment : 258, 885. Mentions occasionnelles : 595, 619, 835, 1060, etc. 1450,

CHRISTIANISME. Le centre vital : 258 sq., 339-340, 884-885; l'idée maîtresse : 761 sq.; la doctrine capitale : 270 sq., 279 sq., 772 sq., 1060, 1200, 1276, 1277. Il marque l'avènement d'une nouvelle espèce humaine : 7, 277, 281 sq., 1288-1289. Il est l'opposé de toute religion sémitique : 309 sq., 447, 534, 536, 562 sq., 609, 735 sq., 1384-1385, 1413 sq. Il recèle des tendances anarchiques : 55, 244.

Circonstances historiques à l'origine du christianisme : 344, 744 sq., 794. Son rapport aux Mystères helléniques : 144, 759 sq. Ses deux piliers : 745 sq., 785 sq., 808. Sa nature hybride : 747 sq., 788 sq., 801 sq., 806 sq., 818 sq., 1177-1178. La dogmatique chrétienne : 753 sq., 779, 818, 821 sq., 873, 1384-1385. La lutte pour configurer la foi : 736 sq., 745-883. Le tournant décisif : 760, 809 sq. Abondance de sectes dès le début : 787-788. La conversion en masse sous contrainte, et ses conséquences : 760 sq., 782, 811 sq.

Trois tendances principales : 818 sq. Le christianique hellénique : 819-830; germanique : 830-855; romain : 855-880. Catholicisme et protestantisme : 639, 924, 1480-1482.

CHRISTIANISME. Eléments étrangers qui lui sont intégrés. Les triades égyptiennes : 755; le culte d'Isis : 747, 757 sq., 826 sq.; la notion paléoégyptienne de l'enfer et du purgatoire : 817-818 (voir : Enfer); le monachisme égyptien : 419, 760-761 (voir : Egyptiens); la notion égyptienne de récompense et de châtiment : 781 sq., 800 sq., 1213-1214, etc.; — l'ancienne mythologie aryenne : 534, 752 sq., 764 sq., 820 sq., 866 (voir : Mythologie); les dieux païens anciens : 835, 844; les mystères païens : 144, 757 sq., 827, 866 sq., 868 sq. (voir : Mystères); — l'intolérance juive : 563, 778 sq., 808, 866 (voir au mot : Juifs); la théorie juive du sacrifice : 756, 867-868, 873, 879, 1022; la conception juive de la religion et de la foi : 562; la chronique judaïque du monde : 563, 773 sq., 795, 799, 866, 1022, 1042, 1059-1060 (voir : Juifs); — la magie orientale : 747, 758, 866-867, 872 sq., 1022, 1059-1060; le matérialisme sémitique : 537, 1385; le « vouloir » religieux des Sémites : 773 sq., 808 (voir : Sémites); — les doctrines de conduite stoïciennes : 745, 747.

CHRISTIAN SCIENTISTS : 138.
CHRYSOSTOME : 418, 811, 872.
CHYPRE : 88, 451.
CICÉRON : 118, 119, 146, 167, 174, 212, 214, 216, 229, 231, 235, 251, 453-454, 747, 748, 790, 858, 870.
CIEL (chrétien) : 271, 638, 781, 911, 1051, 1184, 1203 sq., 1384 (voir encore au mot : Enfer).
CIMABUE : 17, 1337.
CIMBRES : 635, 636.
CIMON : 122.
CIVA : 754.
CIVILISATION. Définition et analyse : 78 sq., 994 sq. Phénomène relatif : 78 sq., éphémère : 1102-1107; tout à fait distinct de la Culture : 78-80, 91, 1014 sq., 1428. Se paye cher : 977-978. Chez les Germains : 1019 sq., 1107 sq., 1110 sq., 1377, 1427-1428. Notre civilisation « papirine » : 1110 sq. (Voir encore au mot : Culture).
CLARAC (de) : 698.
CLARETIE (Jules) : 362.
CLASSICISME : 247 sq., 1364 sq., 1371.
CLAUS (Carl) : 102.
CLÉANTHE : 117.
CLÉMENT (d'Alexandrie) : 856.
CLÉMENT (de Rome) : 784.
CLÉMENT (Jacques) : 1150.
CLIFFORD (W. K.) : 71.
CLISTHÈNE : 174, 238.
CODRINGTON : 178.
COLEBROOKE : 155, 1037, 1086.
COLEMAN (Edward) : 1171-1172.
COLIGNY : 654.
COLOMB (Christophe) : 1031, 1043, 1057, 1102, 1131, 1264, 1327.
COLLIGNON : 711.
COMENIUS : 1152.
COMMODE (L'empereur) : 405.
COMPÈRE (Loyset) : 1315.
CONCEPTION DU MONDE : 1001-1005, 1175-1295 (notamment 1279 et 1285), 1425 sq., 1428, 1464.
CONCILES (et Synodes). De *Nicée* (en 325) : 823, 824; de *Constantinople* (en 381) : 824; d'*Ephèse* (en 431) : 824, 825, 826; d'*Ephèse* (en 449) : 825; de *Constantinople* (en 543) : 821, 865; de *Constantinople* (en 553) : 821; de *Rome* (en 680) : 815; de *Nicée* (en 787) : 844; de Worms (en 1076) : 893; de *Latran* (en 1215) : 879, 881, 1148; de *Narbonne* (en 1227) : 879; de *Toulouse* (en 1229) : 878; de *Nympha* (en 1234) : 878; de *Constance* (en 1415) : 893; de *Trente* (en 1545 et sq.) : 137, 245, 653, 706-707, 708, 721, 837 sq., 849, 851, 858, 878, 916, 918, 1148, 1153, 1315-1316; du *Vatican* (en 1870) : 838, 847, 927, 1163, 1475.
CONDILLAC : 1250.
CONDORCET : 1268.
CONFESSION OBLIGATOIRE : 1146, 1148.
CONFIGURATION, GÉNIE CONFIGURATEUR, notamment : 99 sq., 110, 111, 763, 1074, 1378.
CONFUCIUS : 1013-1014.
CONGO : 189-190, 220, 231, 385, 511, 1319.
CONGRÈS DES RELIGIONS : 278.
CONGRÈS SIONISTE : 443, 610.
CONGRÈS DE VIENNE : 459, 921.
CONON DE BÉTHUNE : 1345.
CONRAD (L'empereur) : 681.
CONSTANCE II : 418, 760.
CONSTANTIN : 199, 201, 244, 698, 823, 848, 860, 901, 907, 920, 1221.
CONSTANTIN (Donation de) : 708, 848, 1046, 1221.
CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 871, 879.

Contrepoint : 17, 97-98, 1315, 1316, 1346, 1351.
Conversion : 272 sq., 337, 638, 796, etc. (voir aussi : Nouvelle naissance).
Coopération : 1120 sq., 1123 sq. 1129, 1130 sq., 1136 sq., 1138 sq.
Coornhert (Direk) : 1222.
Copernic 34, 35, 51, 52, 100, 116, 117, 118, 707, 984, 1053, 1117, 1237, 1265, 1304, 1322, 1325, 1326, 1327, 1427.
Coran : 446, 531, 545, 1468.
Cornelius (Peter) : 1142-1143.
Corporations : 97, 1122 sq., 1126.
Corpus juris : 207, 208, 227 sq., 250, 345 (voir : Droit et *Jus*).
Corrège : 945.
Corvin (Mathias) : 1117.
Costantini (M.) : 460.
Coster (Laurent) : 1116.
Cousin (Victor) : 1300.
Çraddha : 544-545 (voir aussi : Foi).
Crane. Importance de sa conformation : 296, 487, 506, 510, 660 sq., 1224. Crânes allongés et crânes ronds : 485, 676; dolichocéphales : 485 sq., 634, 666 sq., 676, 707; brachycéphales : 485, 486, 666 sq., 676. Conformation crânienne des Germains : 666 sq., des Celtes : 666 sq., des Slaves : 634, 666 sq. — des Juifs : 487 — des purs Sémites : 486.
Crescenzi (Pietro) : 1136.
Crète, Crétois : 83, 86, 492, 494, 514, 1018. (Voir à la lettre P : Civilisations préhelléniques).
Créuse : 848.
Crimen majestatis : 197, 209, 856 (voir aussi : Hérésie).
Crispi : 951.
Critique (La méthode) : 1260 sq.
Croisades : 18, 451, 631, 854, 903.
Croiset (Alfred) : 84, 170, 237.
Crompton (Samuel) : 695, 1109.
Cromwell : 638, 1143, 1150, 1171.
Crooke (W.) : 179.
Crypto-Juifs : 450.
Culture. Définition : 78 sq. Analyse : 994 sq., 1014 sq. Par opposition à la civilisation : 78-80, 91, 1014 sq., 1428. Concept collectif : 830. Culture artistique : 90 sq., 121, 1331 sq.,; culture morale : 281. La culture et le savoir : 1015, 1034, 1089, 1428; et le dilettantisme : lxviii-lxix, 1394. Culture germanique : 935, 1021 sq., 1175-1378.
Cumont (F.) : 760, 869.
Cunningham (W.) : 458, 1105, 1119.
Curiaces (Les) : 166.
Curie (Les) : 103.
Curr : 178.
Curtius (Ernst) : 128, 306, 377. 379.
Cuvier : 35, 102, 158, 992, 997, 1324, 1388.
Cymry : 636, 667 (voir Gallois).
Cyrille (d'Alexandrie) : 826.
Cyrille (apôtre des Slaves) : 647.
Cyrus : 176 (voir l'Erratum), 581, 595.

Dahn (Felix) : 140, 698, 699.
Dalberg (Le prince) : 459.
Dalmates : 647.
Danemark, Danois : 394, 396, 668, 1437.
Dante : 16, 25, 97, 680-685, 706, 817, 838, 839, 842, 845-851, 894 sq., 897, 936, 945, 970, 1013, 1121, 1192, 1216, 1221, 1303, 1310, 1337, 1349, 1350, 1364, 1376.
Dargun : 178.
Darius : 176 (erratum : lire Cyrus).
Darmesteter (James) : 191, 306, 456, 532, 542, 769, 1455.

Darwin (Charles) : lxix, 30 sq., 69, 71, 102, 148, 264, 300, 356, 376, 383, 384, 657, 678, 997, 1004, 1387, 1388, 1402, 1406, 1412.
Darwin (Erasme) : 31.
Darwin (George) : 381.
Darwinisme : 30 sq., 973-974, 975, 1047, 1098, 1333, 1401 (voir aussi : Evolution).
Dauzat (A.) : 1437.
David (Le roi) : 321, 325, 492, 493, 495, 496, 497 sq., 507, 508, 546, 566, 568, 570, 664, 750, 767, 768, 775, 871, 1468.
David (de Donatello) : 1360.
Débora (Cantique de) : 566.
Decaisne (J.) : 1081.
Déclaration des droits de l'homme : 983, 1165, 1167-1168 (cf. 455, 625, etc.).
Declaration of Independence : 983, 1168.
Découverte : 77, 215, 995 sq., 1008, 1025-1062, 1427-1428.
Déisme : 1280, 1303.
Deiwos (voir au mot : Dieu).
Delarc (L'abbé) : 825.
Delitzsch (Franz) : 592.
Delitzsch (Friedrich) : 514, 539, 540, 1417-1453, 1456, 1457-1458, 1463, 1464, 1467, 1468.
Délivrance, rédemption : 503, 530, 561, 761 sq., 768, 772 sq., 796 sq., 814, 1200.
Démocrite : 34, 78, 100, 105, 107, 108, 110, 117, 147, 235, 281, 1036, 1091, 1094, 1177, 1322-1323.
Démonisme : 133 sq., 145, 155 sq., 345, 416-417, 759, 854, 1292, 1436, 1439, 1448, 1460, 1461, 1466.
Démosthène : 759, 809.
Deniker (J.) : 75, 179, 181, 360, 387, 486, 487, 667, 674, 711.
Denys (d'Halicarnasse) : 182, 183, 184.
Descartes : 106, 153, 1057, 1070, 1177, 1233, 1235, 1236, 1244, 1245, 1246, 1248, 1249, 1250, 1251, 1252, 1253, 1255, 1256, 1258, 1259, 1260, 1263, 1268, 1271, 1274, 1276, 1408.
Desmoulins (Camille) : 1167.
Deussen (Paul) : 109, 141, 142, 518, 552, 1177.
Deutéro-Isaïe (voir : Isaïe).
De Wette : 466.
Diaspora : 193-194, 322, 325, 347, 372-373, 408, 449-450, 499, 572, 583, 584, 792, 794 (voir encore au mot : Juifs).
Didakhè : 871.
Diderot : 247, 274, 331, 445, 552, 718, 1203, 1226, 1227, 1291, 1389, 1390.
Didier de Berne (voir : Théodoric).
Dieterich (A.) : 760, 869.
Dieu, le divin (termes pour). *Ansuz* : 1449; *áss, ós* : 1437, 1449, 1450; *bagha* : 1449; *bog, bogù* : 1449, 1450; *brahman* : 307, 1447; *deiwos, deus, etc.* : 1449, 1450; *tyr* : 1449, 1450; θεῖον : 307, 1447; *gott* : 307, 1447, 1450. — *El, elohim* : 1448.
Dieuchidas : 84.
Dilettantisme : lxviii-lxx, 1253, 1389-1394, 1400, 1402, 1406.
Dillmann (C. F. A.) : 568.
Dinkard : 563.
Dioclès : 93.
Dioclétien : 166, 169, 199, 201, 205, 418, 890.
Diodore de Sicile : 83, 515.
Diogène Laërce : 84, 148, 235.
Diognète (L'Anonyme à) : 832.
Dion Cassius : 200, 636.
Dionysos : 139.
Disraeli : 369, 1406.
Dogme, Dogmatisme : 112, 113,

236, 257, 345, 551 sq., 582, 779, 808, 907, 1295, 1384-1385, 1393.
Döllinger : 18, 157, 441, 624, 650, 653, 702, 705, 838, 863, 880, 927, 1163, 1221.
Domitien : 194.
Donatello : 945, 948, 1360, 1365.
Dottin (Georges) : 636, 667.
Douze Tables (Loi des) : 206, 227, 228, 229, 234, 251.
Dracon : 131, 174, 238.
Draper (J. W.) : 989.
Driver (Le professeur) : 584.
Droit. Définition du concept d'après Kant : 218-219 ; nouvelle définition : 219, 1000. Le droit est une technique : 211 sq. ; la création de Rome : 57, 164-165, 203 sq., 221 sq., 244 sq., 253. Influence du chaos ethnique : 204 sq., 235 sq., 345, 404, 417. Par rapport à l'Eglise romaine : 244-245. La Thémis des anciens : 329-330. Droit naturel : 215-221 ; droit constitutionnel : 203 sq., 211 ; droit privé : 163, 203, 211. Le droit romain : 221 sq., 211, 965, 969-970 ; hellénique : 122 sq., 222, 233 sq., 240 ; allemand : 224 sq., 232-233, 240. (Voir encore aux mots : Aryens, Juifs, Germains, chaos ethnique, *corpus juris*, *jus*, etc.).
Druides : 754.
Drumont (Edouard) : 448.
Duhem (B.) : 466, 580, 595, 597.
Duhr (B.) : 714-715, 720, 909.
Dujardin (Edouard) : 290, 296, 586, 593.
Duncker (Max) : 89, 125, 139, 478.
Dungi : 541.
Duns Scot : 15, 638, 1178, 1185, 1186, 1188-1189 1191, 1192, 1193, 1194, 1195, 1196, 1197, 1200, 1209, 1226, 1229, 1270-1271, 1274, 1467, 1480.
Dunstan : 432.
Duplex potestas (Théorie de la) : 894-899.
Du Pratz (Le Page) : 1032.
Dürer (Albert) : 687, 1117, 1306, 1309, 1326, 1355, 1361, 1362, 1370.
Durkheim : 131.
Duruy (Victor) : 172.
Dussaud (René) : 83 sq., 136, 142, 493, 494, 514, 515, 960, 1018.
Dutrochet (Henri) : 1098.

Eberstein (Les comtes d') : 15.
Ebionites : 821.
Ecclésiastique (L'). Voir, au mot Bible, Jésus Sirach.
Eck (Johann) : 1163.
Eckermann : 41, 126, 445, 662, 1021, 1365, 1397, 1477.
Eckhart (Maître) : 1178, 1185, 1186, 1188, 1200, 1201, 1203, 1205, 1207, 1209, 1212, 1213, 1277, 1283.
Economie sociale : 13, 998-1000, 1105-1107, 1119-1145, 1164.
Ecosse, Ecossais : 636, 665, 667, 671-672, 903, 1225.
Ecriture (voir : Alphabet).
Eddas : 1461.
Eddy (Mrs) : 138.
Edison : 695.
Egibi (Les frères) : 583.
Eglise (L'). En général : 23-24. Institution du concept : 576. Partie intégrante de l'Etat : 1000 sq., 1147 sq., 1154 sq., 1174. Par rapport à la science : 1046-1047. Luther et l'Eglise : 1148 sq. L'auteur et les Eglises : 258. (Cf. ci-dessous : Eglise romaine ; voir encore aux mots : Christ, Religion, etc.).
Eglise romaine. Définition : 928. Origine : 734 sq., 855 sq., 918.

Nature : 417, 429-431, 855-859, 926 sq. Deux tendances : 833 sq. Politique : 244-245, 734 sq., 812, 834, 839, 848 sq., 860 sq., 875-876, 882, 896 sq., 914 sq., 1154 sq., 1482 sq. Frontières naturelles : 433-434. Statistique : 924-925.

Son idéal de l'Etat théocratique : 736, 876, 882-883, 891 sq., 899, 906-907, 908 sq., 916 sq., 1482. Son despotisme : 731, 834, 838, 878, 1187, 1476 sq. Son intolérance : 702, 812, 815, 856, 879-880, 907-908, 1476-1477.

Flottement de sa dogmatique : 743. Pas de fanatisme religieux : 862 sq., 875, 882. La prétendue primauté du siège romain : 812, 855 sq. Rome combat la science : 429 sq., 1041 sq., 1173, 1180 sq. — et tout ce qui est germanique : 429 sq., 646 sq., 701 sq., 720, 731, 881 sq., 1041 sq., 1224 sq., 1472 sq. — et tout ce qui est hellénique : 819, 821 sq., 830. Rome prend toujours parti pour le chaos ethnique : 760, 826, 834 sq., 843-845, 864 sq., 867 sq., 929, etc. — encourage le fétichisme : 845, et les langues de moindre culture : 1485-1486. Rome, le latin et les langues nationales : 647, 650-651, 705, 860, 899, 1224, 1485-1486. Rome contre tous les grands esprits : 430. Son infatigable combativité : 736 (cf. : « Catholique et Romain » 1470-1489, notamment 1476 sq.). Sa grande puissance actuelle : 880 sq., 914 sq., 926 sq. (cf. 1478-1479). Affinité avec le socialisme : 929 sq. Analogies avec Babylone : 1486-1488. Emprunts à l'Egypte : 755, 757-759, 817-818, 826 ; autres emprunts, voir : Chaos ethnique, Christianisme, etc.

La révolte contre l'Eglise romaine : 649-654, 699, 831 sq., 836-851, 854, 880 sq., 1115, 1152 sq., 1187, 1193 sq., 1221 sq. 1295, 1475. Rome ébranlée dans son fondement : 733 sq., 923 sq. (Voir encore aux mots : Papauté, Papes, *Pontifex maximus*, etc.).

EGLISE GALLICANE : 838, 923, 983, 1153, 1158, 1162-1163, 1166.

EGYPTE, EGYPTIENS. Art : 93, 1339 ; écriture : 514-515 ; marine : 86 ; science : 118, 629, 1018. Religion (en général) : 517, 580 ; monothéisme : 547, 1384 ; les triades : 755 ; le jugement dernier : 781, 800 ; le *Livre des morts* : 304, 547, 755, 781. Contacts avec les Israélites : 476, 488, 490, 493, 499, 566, 596 et avec les Juifs : 572 ; les dix commandements mosaïques : 304 ; Moïse égyptien (?) : 565-566 ; vertus cardinales : 566 ; autres emprunts des Juifs : 106, 315, 1384. Documents iconographiques : 86, 487, 488, 489, 495, 506. Influence sur le christianisme : 742, notamment : Isis 747, 757, 758, 826 ; Horus 759, 826 ; monachisme, ascétisme, confréries sérapistes : 419, 421, 745, 760-761, 774, 826 ; transsubstantiation magique, immortalité, mystères : 106, 144, 745, 868-869, 873, 881, 1022, 1199 ; enfer et purgatoire : 817-818 ; ciel : 984 ; jugement dernier : 781, 800 ; symbole d'Athanase et triades : 755. Influence sumérienne sur l'Egypte : 481, 541. Egypte néolithique : 538. La théorie de Buckle : 961 sq. Men-

tions diverses : 53, 83, 92, 108, 207, 412, 413, 475 sq., 507, 744, 960, 968-969, 1017, 1123, 1319, 1389.
Ehrenberg (Richard) : 1126, 1127, 1128, 1138.
Ehrenreich (Paul) : 361.
Ehrhard (Albert) : 714, 883.
Ehrlich (Eugen) : 220.
El, Elohim : 1431, 1432 sq., 1439, 1446, 1450, 1451, 1453, 1456, 1460, 1466, 1467.
Elagabale : 404.
Eléates : 106, 108, 109.
Eleazar (le Galiléen) : 293.
Electeur (Le grand) : 401.
Electricité : 26, 38, 76, 280, 734, 1085, 1108, 1427.
Eléphants : 76.
Elie : 564, 569-570, 592.
Elisabeth (La reine) : 920, 1150, 1473.
Elisée : 570.
Emerson (Oliver F.) : 432.
Emerson (Ralph Waldo) : 377, 998.
Emin Pacha : 76.
Empédocle : 114, 115, 121, 745, 1094.
Endlicher (Stephan) : 992.
Endogamie, exogamie : 180 sq.
Endogénie, discipline endogénique, notamment : 322 sq., 375, 380 sq., 398, 954, 1395-1396, 1402, 1408.
Enée : 848.
Enfer (chrétien) : 133 (cf. 142), 718 sq., 756, 759, 780, 781 sq., 817, 854, 1051-1052, 1184, 1202-1206, 1214, 1241, 1384 ; *Hölle* (le mot) : 1204.
Epicure : 93, 96.
Epiménide : 793.
Epiphane : 788.
Erasme : 925, 1129, 1141, 1159, 1222.
Eratosthène : 113.
Erinnyes : 753.
Esaü : 489.
Eschyle : 34, 248, 1365.
Esclavage, esclaves : 14, 43, 44-45, 124, 170, 189-190, 192, 450, 670, 978.
Esdras : 585, 589, 590, 592, 605, 614, 615, 622, 623, 1457.
Esmarch (Karl) : 170, 187, 205, 221, 242, 251, 858.
Espagne, Espagnols : 14, 182, 197, 198, 374, 379, 387 sq., 395, 403, 513, 659, 660, 837, 903, 920, 921, 922, 923, 952, 1031, 1054-1055, 1158, 1160, 1163, 1171, 1173, 1181.
Esséniens : 597-598.
Estienne (Les) : 1116.
Etat (L'), notamment : 23-25, 57, 164-165, 203 sq., 687, 734-738, 909, 1000 ; la lutte par rapport à l'Etat : 887-937 ; 1472 sq., 1478 sq.
Ethiopiens (voir Khamites).
Ethique (voir aux mots : Moralité, Religion, Stoïcisme).
Etienne (Le martyr) : 820.
Etienne, roi de Hongrie : 920.
Etienne Douchan (Le tsar) : 644, 647.
Eucharistie (La vraie) : 871 sq., 879.
Eucken (R. C.) : 111, 1218.
Euclide : 100, 104, 120, 400, 1036, 1072.
Eugénique : 1412-1413.
Eumolpe : 88.
Euripide : 793.
Eusèbe : 418, 861.
Evans (A. J.) : 83, 514.
Evolution (Théorie de l') : 30 sq., 98, 177 sq., 225, etc. (voir au mot : Darwinisme), 1393, 1401.
Ewald (G. H. A.) : 292, 466.
Expérience, expérimentation :

1217, 1256-1257, 1260-1263, 1271-1272, 1273, 1280 sq. 1324, 1402. Religion de l'expérience : 260 sq., 828, 1060, 1199, 1239, 1246, 1260, 1285 sq., 1301-1303, 1317, 1460.
EXPERT (H.) : 1315.
EYCK (Les frères van) : 1361.
EYRE (E. J.) : 180.
EZÉCHIAS : 578, 595.
EZÉCHIEL : 316, 496-497, 503, 579 sq., 586, 588, 590, 597, 606, 614, 1457.
EZEKIA (le Galiléen) : 293.

FABRE (J. H.) : 71.
FAGUET (Emile) : 362.
FAMILLE : 57, 177 sq., 286 sq., 243, 253.
FARADAY : 35 (voir l'Erratum), 1036, 1037, 1038.
FAUSTINE : 198.
FAYE (H.) 1237.
FECHNER : 138.
FELLAHS : 968.
FELSENTHAL (B.) : 444.
FELTON : 921, 1473.
FEMME (La) chez les Hellènes : 239, 240 ; chez les Romains : 183, 239 sq., 244, 253 ; chez les Germains : 240, 244, 643 ; chez les Slaves : 643, 645 ; dans notre civilisation : 243 sq.
FERDINAND II : 1104.
FÊTE-DIEU (son institution en 1311) : 867.
FÊTES JUIVES : 508.
FEUERBACH (Ludwig) : 1235, 1389.
FICHTE : 1257, 1300.
FIDES (Le mot) : 544 (voir Foi).
« FILS DE L'HOMME » : 310 (voir *Barnascha*).
FINLAY (George) : 368.
FINOT (Jean) : 362-363.
FISHBERG (Maurice) : 299.
FISKE (John) : 921, 974-976, 1048, 1051, 1328.
FISON : 179.
FLACH (Hans) : 88, 122.
FLAUBERT : 299, 930.
FLECHSIG : 75.
FLEISCHMANN (A.) : 102.
FLINDERS PETRIE : 496, 758-759, 1018.
FLINT (Robert) : 511.
FLORENCE, FLORENTINS : 945, 949, 1310, 1356, 1360.
FLORUS : 635.
FLOURNOY (Théodore) : 138.
FOI : 321, 544, sq. 549 sq., 555 sq., 561, 797 sq., 805, 1195 (voir encore aux mots : Indo-Aryens, Juifs, etc.). Profession de foi, voir : symbole.
FOREL (Auguste) : 73, 391, 479.
FORSHALL : 652.
FORTLAGE (Arnold) : 1312.
FOSSEY (Charles) : 539.
FOURMIS, fourmilières : 29, 70 sq., 78, 264, 425.
FRAAS (K. N.) : 1136.
FRACASTOR : 115.
FRANCE, FRANÇAIS : 29, 247, 250, 252, 369, 379, 397, 661, 684, 706, 738, 838, 903, 988, 1024, 1032, 1068, 1147, 1153, 1160-1169, 1173, 1224, 1314, 1315, 1329, 1360, 1404, 1419, 1473-1474, 1475, 1477, 1481, 1485.
FRANÇOIS D'ASSISE : 14, 15, 97, 836, 837, 1004, 1175, 1178, 1186, 1189, 1193-1196, 1204, 1208, 1215-1216, 1269, 1270, 1310, 1330, 1336, 1337.
FRANÇOIS I : 1161.
FRANCS : 209, 379, 426, 635, 640, 683, 689, 700, 701, 944, 1068.
FRANKE (Otto) : 542 (voir l'Erratum).
FRÉDÉRIC I (Barberousse) : 893, 904, 907.
FRÉDÉRIC II (Hohenstaufe) : 454, 455, 907, 913.

Frédéric II (Hohenzollern) : 401, 454, 455, 627, 933, 1237, 1371, 1469.
Frédéric-Guillaume (Le Grand Electeur) : 401.
Frédéric Guillaume III : 29.
Fremantle : 651.
Freud (Siegmund) : 716.
Frise, Frisons : 240, 631, 689.
Fromentin (Eugène) : 1302, 1372.
Fuégiens : 179.
Fugger (La famille) : 1125-1128, 1131, 1138, 1140.
Fust : 1116.

Gabelentz (G. von der) : 554.
Gaels : 667 (voir Celtes).
Gaius : 217.
Galates : 636, 637.
Galerius : 205.
Galilée : 35, 116, 117, 707, 945, 949, 1055, 1061, 1084, 1086, 1092, 1237, 1326, 1327, 1328, 1427.
Galiléé, Galiléens : 286-300.
Gallo-Grecs : 637; Gallo-Romains : 379 (voir Celtes).
Gallois : 636, 639, 665, 667 (voir Celtes).
Galton (Francis) : 1412, 1413.
Galvani : 995-996, 997, 1000, 1025.
Gambrivés : 631.
Garbe (Richard) : 108, 425, 537, 553.
Gardner (E. G.) : 850.
Gassendi : 153, 707, 1232, 1326.
Gath, Gathites : 492, 495, 496.
Gaule, Gaulois : 114, 193, 200, 403, 633, 635, 636, 667, 688, 744, 754, 758, 924 (voir Celtes).
Gebhart (Emile) : 949.
Gédéon (voir Jérubbaal).
Gegenbaur (Carl) : 78 (voir l'Erratum).
Geiger (Aloys) : 1125.
Gelzer : 306.
Génie : 16, 33 sq., 90 sq., 99 sq., 247, 339, 399 sq., sq. 910, 948, 1063, 1094 sq., 1226-1227, 1242, 1255, 1273, 1298, 1297, 1302, 1321, 1325, 1326, 1327, 1329, 1332-1333, 1336, 1340, 1344, 1360.
Gentz (Fr. von) : 458.
Géodésie : 116.
Géographie : 19, 113-114, 148, 921-922, 946, 1010, 1012, 1031, 1036, 1043-1049, 1051, 1052, 1053, 1054, 1131, 1327-1328, 1427.
George (Henry) : 1143-1144.
Gerade (Paul) : 1292.
Gerhardt (le mathématicien) 1062, 1117.
Gering (Ulrich) : 1116.
Germains. Définition du concept : 10, 349, 630 sq., 655-656, 661-662, 720 sq., 1404 (origine du mot : 635-636). Extension du concept : 633 sq., 655-656, 966. Limitation du concept : 656 sq. Homogénéité : 655-656. Polymorphie : 903 sq., 955 sq., 966, 1173-1174, 1403. Provenance : 360, 657, 672. Préservation endogénique : 660, 680, 944 sq., 1404. Le centre : 990. Infiltrations étrangères : 391, 668 sq., 719, 947, 949 sq., 957. Couleur des cheveux : 634, 662 sq. Forme du crâne : 634, 666 sq. Physionomie : 680 sq. Image d'ensemble : 677 sq. Caractéristique générale, évaluations comparatives : 1019 sq. Avènement dans l'histoire universelle : 8 sq., 348 sq., 425 sq., 629-726. Les Germains sauveurs de la culture : 425 sq., 629 sq. — et du christianisme : 428, 696 sq., 851 sq. Leurs idéals : 643 sq., 687, 724 sq.; idéal et pratique : 694-695. Leur révolte contre les idéals romains : 699, 831-851, 876-877, 880 sq.,

953, 1115 sq., 1152 sq., 1160, 1163, 1170 sq., 1203 sq. Les Germains ne croient pas au diable : 854, 1204 ; ni à l'enfer : 854, 1202-1206 ; ils n'ont pas de caste sacerdotale : 855.

Le conflit entre Germains et Non-Germains : 695 sq., 709 sq., 905 sq., 912 sq. 923 sq., 933 sq., 949 sq., 1413 sq. L'asservissement des Germains : 702 sq., 908 sq. (cf. 1416, 1417 sq. 1420).

GERMAINS. Art : 687, 1295-1378 ; respect des œuvres d'art : 427, 697-698 ; premières velléités de création artistique : 1336 sq. ; la vraie Renaissance : 946 sq., 1359 sq. ; caractéristiques particulières : 1342 sq., 1354 sq., 1357 sq. 1375 ; musique germanique : 401, 432, 640 sq., 687, 1040, 1313 sq., 1338 sq. ; poésie : 16-17, 432, 640 sq., 1114, 1312 sq., 1336 sq., 1348, 1349, 1350 sq. Conception du monde : 1058 sq., 1175-1295, 1298, 1425 sq., 1428 ; mystique : 1199 sq. ; religion : 21-22, 37, 68, 318-319, 637-639, 697 sq., 713, 851 sq., 864, 881, 935, 1022-1025, 1058 sq., 1277, 1282-1295, 1298, 1299, 1301 sq., 1449-1450, 1466, 1470 ; le plus grand danger : 1023-1025, 1175-1176. Civilisation : 1019 sq., 1107 sq., 1110 sq., 1377. Culture : 935, 943-1379 (notamment 953 sq., 986 sq., 1021, 1376 sq.), 1413. Droit : 224 sq., 232 sq., 703 sq. Economie sociale : 1119-1145. Industrie : 1102-1118. Œuvre de découverte : 1025-1062. Politique : 428-433, 687 sq., 912 sq., 923, 935 sq., 1003-1005, 1006, 1129-1130, 1146-1174, 1190 ; Etats : 428 sq., 686-687, 1146 sq. Science : 1062-1102, 1358, 1427 sq.

Aptitudes créatrices : 685 sq., 692 sq., 901 (voir aussi : Art) ; le génie « configurateur » : 431-433, 687, 708, 1067 sq., 1074 ; facultés d'assimilation : 697, 1028, 1038, 1187, et d'organisation : 703. Autoritarisme : 703, 987, 1123 sq., 1127, 1176 ; tolérance : 427, 520, 699, 701, 925, 1161. Contrastes internes : 984-986, 1059 sq., 1303, 1369 sq. Déterminisme : 329 sq., 331-333, 852, 1058 sq., 1265 sq., 1279 sq., 1285 sq., 1301, etc., (voir au mot : Liberté) ; sentiment du devoir : 722, 935, 1170, 1285-1286, 1287-1288. Force d'expansion : 483, 985, 1169 sq., 1173-1174 ; de concentration : 985. Individualisme : 903 sq., 956. Liberté : 638, 685-694, 696, 703-704, 721, 722-723, 731, 946, et fidélité : 685-694, 698, 721, 722-723. Mentalité : 936-937. Tempérament passionné : 703, 1033-1035 ; la passion de l'or : 703, 1029 sq., 1047, 1127 sq. Amour : 684 ; cruauté : 987-988, 1032 ; insouciance : 725 ; naïveté : 723-724, 1047 ; précipitation : 1106, 1111, 1115 sq. ; perfidie : 987, 1032.

GERMAINS ET HELLÈNES. Comparaison générale : 1019 sq., 1366 sq. Par rapport à l'art : 96-99, 159-160, 969 sq., 1308, 1309, 1312-1313, 1338 sq., 1364, 1366-1368, 1369, 1370, 1371 (musique : 1338-1339, 1355-1356, 1374) ; — à la conception du monde : 157 sq., 1001, 1024, 1230 sq., 1243, 1258, 1367-1368 ; — au degré de développement : 42-43, 78-79, 978 sq. ; — à la fidélité : 687-688 ; — à la mathématique : 119-121, 1065-1073 ; — à la richesse de race : 955 ; — à la science natu-

relle : 1036 sq., 1064 sq., 1074-1076, 1077 sq., 1243, 1358, 1367-1368. Comme constructeurs d'Etats : 686 sq. ; — comme moralistes : 691, 692, 694-695 ; — comme navigateurs : 946 ; — comme négociants : 1122 ; — comme théoriciens : 694-695, 1037-1038, 1064.
GERMANICIA : 1836.
GERMANICOPOLIS : 827.
GESENIUS : 498, 1436.
GESSNER (Konrad) : 1325.
GÈTES : 140.
GEVAERT : 17, 1312.
GIBBINS (H. de B.) : 1132, 1144.
GIBBON : 167, 356, 363, 386, 693, 825, 854, 927.
GIDDINGS (Franklin H.) : 69.
GILBERT (William) : 1035, 1037, 1093.
GILES (Lionel) : 1010-1012.
GILLEN : 180.
GIOTTO : 17, 945, 1295, 1324, 1337, 1376.
GIRAUD-TEULON : 178.
GLASENAPP (C. Fr.) : 1385.
GLAUBE (Le mot) : 544 (voir Foi).
GLISSON : 1218.
GLUCK : 1329, 1330, 1348, 1353.
GNOSE, GNOSTIQUES : 328, 331, 749, 777, 820, 1184 (voir aussi : Marcion).
GOBINEAU, gobinisme : 125, 127, 346, 357, 358, 363, 379, 420, 427, 479, 954, 963, 1007, 1381, 1383, 1385, 1386-1388, 1403, 1405, 1406.
GOETHE : 31, 34, 39, 41, 65, 81, 82, 93, 101, 126, 140, 158, 319, 332, 407, 432, 437, 454-455, 529, 549 sq., 554 sq., 557, 559, 568, 685, 732, 734, 749, 792, 906, 915, 929, 933, 956, 972, 979, 1026, 1035, 1040, 1065, 1073, 1096-1097, 1098, 1159, 1175, 1183, 1219-1220, 1242, 1254, 1272, 1286, 1287, 1291, 1292, 1294, 1295, 1296, 1300, 1307, 1323, 1324, 1328, 1329, 1332, 1333, 1334, 1335, 1351, 1353-1354, 1356, 1363, 1364, 1365, 1366, 1367, 1369, 1371, 1374, 1376, 1377, 1378, 1388, 1389, 1397, 1401, 1417. CITATIONS : III, LXII, LXXI, 1, 19, 21, 33, 38, 39, 41, 47, 79, 81, 91, 101, 106, 125-126, 129, 161, 200, 263, 302, 303, 319, 329, 341, 346, 364, 367, 374, 395, 400, 433, 445, 455, 463, 505, 509, 528, 532, 550, 552, 558, 560, 568, 618, 656, 663, 693, 694, 718, 721, 724, 730-731, 753, 802, 860, 906, 934, 939, 947, 953, 958, 960, 972, 973, 986, 992, 993, 997, 1020, 1021, 1026, 1039, 1041, 1050, 1063, 1065, 1076, 1082, 1089, 1091, 1092, 1097, 1118, 1120, 1127, 1159, 1174, 1220, 1228, 1242, 1254, 1262, 1265, 1266-1267, 1272, 1273, 1276, 1279, 1286, 1287, 1292, 1294, 1296, 1298, 1301, 1307, 1309, 1328, 1330, 1332, 1333, 1334-1335, 1349, 1353, 1354, 1358, 1365, 1366, 1367, 1368, 1369, 1371, 1372, 1377, 1378, 1390, 1391, 1397, 1416, 1454, 1455, 1458 1464, 1467, 1470, 1475-1476.
GOLDSCHMIDT (Laz.) : 605.
GOLIATH : 494, 495.
GOMER : 370.
GOMPERZ : 130, 148.
GOOCH (G. P.) : 1143.
GÖRRES (J. J. von) : 1472.
GOTHS : 140, 193, 373, 426 sq., 635, 683, 697, 698 sq., 701, 705, 810, 944, 1010, 1022, 1068, 1111, 1204, 1313 (voir aussi : Ostrogoths, Visigoths, Ulfilas, etc.).
GOTHEIN (Eberhard) : 710, 711, 714, 1908.

Gott (Le mot) : 307, 1446-1447, 1450, 1451 (voir au mot : Dieu).
Gottfried de Strasbourg : 17, 641, 1310.
Gottschalk (Le comte) : 875.
Goudimel : 1314.
Goujon (Jean) : 1314.
Grace : 530, 556, 561, 597, 762 sq., 768, 772 sq., 796 sq., 814, 815, 852, 875, 1368.
Gracien (L'empereur) : 856.
Gracques (Les) : 166.
Graetz (Hirsch) : 195, 287, 288, 290, 291, 292, 294, 308-309, 331, 372, 445, 446, 450, 452, 458, 461, 503, 516, 536, 556, 570, 571, 604, 761, 769, 793.
Gräfe : 1394.
Grande Charte : 13, 737, 937, 999.
« Grande Synagogue » : 586, 596, 608, 615, 1457.
Gratien (le canoniste) : 927.
Grau (R. Fr.) : 519.
Grèce, Grecs (voir : Hellènes, Athènes, Sparte, etc.).
Green (John R.) : 431, 921, 1117, 1172.
Grégoire de Nazianze : 824.
Grimm (Jakob) : lxix, 36, 140, 225, 240, 241, 244, 359, 554, 636, 753, 851, 852, 956, 985, 997.
Grosse (Ernst) : 178, 179.
Grosse (W.) : 1037.
Grossetête (Robert) : 1135, 1136.
Grote (George) : 128.
Grothe (Hermann) : 1109, 1110, 1323, 1324.
Grotius (Hugo) : 217, 218.
Grün (Karl) : 989.
Grünwald (Seligmann) : 311, 604, 618.
Gsell (Paul) : 1039, 1360, 1372.
Gudéa : 541.
Guido d'Arezzo : 1338-1339, 1345-1346.
Guignebert (Charles) : 296.
Guillaume le Conquérant : 896, 458, 919, 923, 929.
Guillaume d'Orange : 1172.
Guillaume I (L'empereur) : 401.
Guimet (Le musée) : 758.
Guise (Le cardinal de) : 654.
Gunkel (Hermann) : 474, 538, 1463.
Gustave Adolphe : 1160.
Gutenberg : 648, 1113, 1115, 1116.
Guttmann (Dr J.) : 1182.
Gutzkow (Karl) : 221.

Habsbourg (La maison de) : 29, 837, 913, 1128, 1157, 1169.
Habsbourg (Rodolphe de) : 451.
Haddon (Alfred C.) : 1010.
Hadrien (L'empereur) : 198, 203.
Haeckel : 32, 119, 165, 381, 395, 555, 1004, 1097.
Haendel : 1329, 1348.
Haïti : 391.
Hales (Stephen) : 1037, 1098.
Halévy (Joseph) : 514, 539.
Haller (Alb. von) : 1218.
Hamann (J. G. G.) : 749, 1226.
Hammourabi : 540, 1422, 1423, 1429, 1431, 1444, 1445, 1446, 1447, 1453, 1463, 1468.
Hannibal : 188.
Hannon : 191.
Hanse : 13, 1021, 1130, 1131.
Hardenberg (Le prince de) : 459.
Hargreaves (James) : 1109.
Harmonia : 432.
Harnack (Adolf) : 555, 746, 747, 750, 770, 782, 792, 795, 816, 818, 832, 860, 866, 924, 1023, 1155, 1156, 1453.
Haroun-al-Raschid : 512, 1113.
Harte : 967.
Hartmann (Ed. von) : 1177, 1426.
Hartmann (R.) : 361.
Hartmann d'Aue : 16, 17.

HARVEY : 1061, 1231, 1328.
HASSE : 707.
HASSELT (van) : 178.
HATCH (Edwin) : 746, 747, 776, 829, 856, 872.
HAUCK : 328.
HAUSSEGGER (Fr. von) : 1342.
HAUSRATH (A.) : 335, 1425.
HAYDN : 1330, 1348.
HEARN (Lafcadio) : 370.
HÉBERT (L'abbé) : 1465, 1467, 1470.
HÉBREUX : 194, 470, 476-477, 478, 481, 483 sq., 498, 500, 502, 504, 508, 509, 519, 524 sq., 538, 546, 576, 606, 617, 1431, 1463 (voir aussi Israélites et Juifs). Langue hébraïque : 294, 295, 400-401, 484, 520, 527, 582, 593, 1431 sq., 1448, 1460 sq.
HEFELE (K. J. von) : 746, 815, 824, 825, 834, 835, 844, 854, 863, 865, 875, 879, 880, 882, 893, 919, 920.
HEGEL : LXIX, 157, 218, 262-263, 754-755, 933, 1064, 1190, 1249, 1257, 1300, 1318, 1323.
HEHN (Viktor) : 437.
HEINE : 144, 406, 407, 411, 603.
HEINTZE (Albert) : 250.
HELBIG : 86.
HELFFERICH : 882.
HÉLIOCENTRIQUE (Le système) : 51 sq., 116 sq., 733-734 (voir aussi : Astronomie).
HÉLIOTROPISME : 1089 ; tropismes : 74.
HELLÈNES. Genèse de la race : 367 sq., 377 sq., 385 sq. ; sa dégénérescence : 356-357, 510, 668. Forme du crâne : 668. Analyse de l'individualité : 1366-1368 ; elle est incomparable : 1017 sq. Ici naît l'« homme » : 56 sq., 132, 159. Ce que signifie la personnalité : 90 sq. (voir à ce mot et à Génie). Force créatrice : 111, 123, 1037-1038. Liberté d'esprit : 134. Le rôle de la limitation : 911, 912, 1366 ; l'instinct d'exclusivisme : 1396 ; la prétendue « humanité » : 969-970.

Examen critique général : 79-160. Peuple et héros : 400 sq. Art : 78 sq., 94 sq., 128, 132, 150-151, 969 sq., 971, 1308, 1309, 1364, 1366 sq., 1370 ; musique : 1312-1313, 1338-1339, 1340-1342, 1355-1356, 1374 ; poésie : 80 sq., 92-93, 141 sq., 247-249, 1298, 1309, 1312-1313, 1371. Droit : 122 sq., 222, 233 sq., 240 ; économie sociale : 43, 978, 1122 sq. ; politique : 57, 80, 123 sq., 167-168, 686, 1028. Ethique : 691, 694-695. Métaphysique, philosophie : 80, 108 sq., 121 sq., 147-159, 1024, 1085, 1211, 1231, 1243, 1258, 1367-1368. Religion : 80, 93, 109-110, 133-147, 329, 599, 820 sq., 1433-1439. Science : 80, 104, 111, 112 sq., 119, 120, 1036 sq., 1064 sq., 1074 sq., 1076 sq., 1243, 1322-1323, 1358, 1366 sq. Disproportion de la culture et de la civilisation : 79, 978. Conception de l'honneur : 644 ; déloyauté : 128-129, 644, 691 ; fierté : 725 ; prétendue sérénité : 762, 763.

Affinités avec les Germains : 955 sq., etc. (Voir : Germains et Hellènes) ; quelle sorte de liberté nous devons aux Grecs : 132. Leur conception du christianisme : 320-330 (voir encore aux mots : Christianisme, Eglise romaine, Géographie, Germains et Hellènes, Mathématiques, Mythologie, Religion, etc.).
HELMHOLTZ : 1312, 1343, 1394.
HELMOLT (H. F.) : 1058.
HELMONT (van) : 1218.

HÉLOISE : 585.
HELVETIUS : 125.
HEMAN (C. F.) : 452.
HENGIST : 896.
HENKE (Wilhelm) : 639, 658, 660, 661, 662, 664, 669, 684.
HENLEY (Walter de) : 1136.
HENRI III (Le roi) : 1150.
HENRI IV (Le roi) : 1150, 1166.
HENRI IV (L'empereur) : 892, 893.
HENRI VIII (Le roi) : 920, 1170, 1473.
HÉRA : 156, 329.
HÉRACLITE : 106, 108, 145, 148, 156.
HERDER : 21, 31 sq., 111, 172, 173, 302, 437, 438, 444, 454, 550, 584, 587, 618, 622, 629, 724, 745, 749, 864, 968-969, 1158, 1215, 1223, 1224, 1227, 1236, 1267-1268, 1269, 1296, 1339, 1344, 1347, 1352, 1374, 1397, 1401.
HÉRÉDITÉ : 390.
HÉRÉSIE. Le mot : 856; comme *crimen majestatis* : 856.
HERGENRÖTHER : 646, 746, 768, 880, 920.
HERMÈS : 406; — de Praxitèle : 1320.
HERMODORE : 234.
HERMUNDURES : 631.
HÉRODE ANTIPAS : 291.
HÉRODOTE : 88, 93, 114, 122, 124 sq., 129, 132, 140, 179, 320, 329, 484.
HÉRON d'Alexandrie : 1108.
HÉROS (Le) : 28 sq., 399 sq., 651, 1227; le héros purement politique : 167, 170.
HERSCHEL : 1065.
HERTWIG (Richard) : 102.
HERTZ (Heinrich) : 35 (voir l'Erratum), 1427.
HERZÉGOVINE : 648.
HERZFELD (Marie) : 1056, 1071.
HÉSIODE : 88, 92, 122, 123, 136, 156, 763, 977, 1003.
HETH : 489; pour Héthéens, Hétiens, voir Hittites.
HEUZEY (Léon) : 540, 541.
HEYNE (Moriz) : 1204.
HICÉTAS : 117, 118 (erratum : lire Nicétas).
HILBERT : 104.
HINDE (Sidney) : 190, 472.
HINDOUS (voir Indo-Aryens).
HINE (Edward) : 288.
HIPPOCRATE : 1322.
HIRAM : 287.
HIRSCH (Le baron) : 373, 465.
HIRSCHEL (B.) : 1094, 1217.
HISTOIRE : 5, 7, 39, 52 sq., 56, 60, 674, 1223, 1400; — philosophie de l'histoire : 3, 60, 160, 170, 262, 421 sq., 904, 956, 992-1025, 1293, 1312, 1318-1331; — religion historique (voir : Religion).
HITTITES, Héthéens : 477, 485 sq., 496, 499, 500, 502, 506 sq., 510, 514, 516, 521, 522, 524 sq., 564, 566, 570, 588, 603, 617, 622 (voir encore aux mots : Syriens, Homo syriacus, etc.).
HOBBES : 217, 1232.
HODGKIN (Thomas) : 701.
HOEFER (Ferdinand) : 1065, 1066, 1072.
HOFF (van't) : 1427.
HÖFFDING (Harald) : 792.
HOFFMANN (Alfons) : 1236.
HOFFMANN (Friedrich) : 1219.
HOFMEISTER (Wilhelm) : 1098.
HOGARTH : 526, 1329.
HOHENZOLLERN (La maison de) : 44.
HOLBACH : 1303.
HÖLDERLIN : 65, 98.
HOLLAND (Th. E.) : 215.
HOLLANDE, HOLLANDAIS : 240, 370, 517, 631, 689, 1161, 1169, 1173, 1174, 1314.

Hölle (Le mot) : 1204 (voir Enfer).
Hollweck (Joseph) : 706.
Holtzmann (H. J.) : 746.
Homère : 34, 78, 80 sq., 101, 106, 107, 110, 120, 122, 134 sq., 144 sq., 150, 155, 156, 221, 230, 234, 247, 261, 281, 282, 286, 320, 339, 370, 400, 401, 412, 418, 751, 754, 756, 762, 775, 845, 960, 974, 1018, 1063, 1072, 1091, 1305, 1308, 1319, 1327, 1334, 1365.
Homme (Le genèse de l') : 65-78, 132, 159, 282-283, 421 sq.
Hommel : 472, 480, 481, 484, 514, 539, 669, 1445, 1446.
Homo afer : 484; — alpinus : 484, 665 (voir aussi : Ibères et Savoyards); — arabicus : 511 sq., 525, 553, 1409 (voir aussi : Arabes, Bédouins, Sémites, etc.); — contractus : 484; — europæus : 484, 494, 509 sq., 634, 650, 661, 1176, 1245 (voir aussi : Germains); — syriacus : 484, 489, 500, 501, 506 sq., 525, 659, 686, 712 (voir aussi : Assyroïdes, Hittites, Syriens, etc.).
Hongrie, Hongrois : 649, 911, 920. (Tsiganes de Hongrie, voir 1340 sq.).
Hooke : 1094.
Hooker : 1031.
Horace : 92, 197, 249.
Horaces (Les) : 166.
Horus : 753, 759, 826.
Hosen (Le cardinal) : 654.
Hostie (Adoration de l') : 867, 872-873.
Hottentots : 533.
Howitt : 179, 180.
Hubbe-Schleiden : 178.
Huber (François) : 71, 72.
Hueppe (Ferdinand) : 249, 392, 515, 961, 979, 1018.
Hugo (Victor) : 1316.
Huguenots : 370, 386, 654, 1158, 1160-1162, 1314.
Humanistes : 1179, 1220-1228, 1229, 1258, 1267 sq.
Humanité (La prétendue) : 11, 38, 957 sq., 978 sq., 1120 sq., 1258, 1319, 1397, 1484.
Humboldt (Alex. de) : 839, 1268.
Humboldt (Guill. de) : 669.
Hume : 153, 529, 1073, 1225, 1235-1236, 1255, 1256, 1259-1260, 1262-1263, 1264.
Huns : 426, 911.
Huns blancs : 1010.
Hus (Jean) : 651 sq., 708, 893, 926, 1207.
Hutten (Ulrich von) : 724, 1152.
Huxley : 360.
Hyades : 179.
Hyksos : 476, 490.
Hylozoistes : 147-148.
Hypatie : 826 (voir l'Erratum).

Iahveh : 22, 146, 194, 288, 290, 305, 306, 308, 309, 311, 312, 316, 320, 321, 322, 326, 330, 439, 443, 448, 462, 468, 476, 491, 493, 537, 546, 547, 568, 571, 574, 575, 577, 578, 580, 581, 582, 584, 588, 590, 594, 603, 607, 608, 609, 610, 615, 616, 617, 619, 750, 768, 799, 868, 1266, 1273, 1334, 1426, 1431, 1437, 1440, 1441, 1442, 1443, 1444, 1445, 1453, 1459, 1460, 1462, 1464, 1465, 1467, 1469, 1470. Iahveh Sebaoth : 609. Livre des guerres de Iahveh : 568.
Ibères : 484, 659, 669 sq., 711. Celtibères : 711.
Iconoclastes (voir Images).
Idéal : 184 sq., 267, 694-695, 718, 1033, 1288 sq.
Idéalisme : 1058 sq., 1250, 1254, 1317.
Idéalité transcendantale : 34,

638, 816, 1210 sq., 1274 sq., 1304.
IDÉE (L') : 1084 sq., 1093, 1277.
IDÉES (La puissance des) : 8, 56, 243, 266, 297, 338, 415, 621 sq., 659, 695, 857, 1099, 1288-1289.
IDELER (Ludwig) : 117.
IDOLATRIE (voir Religion).
IGNACE D'ANTIOCHE : 828.
IGNACE DE LOYOLA (voir Loyola).
ILLYRIENS : 198, 205.
IMAGES (Le culte des — et la querelle des iconoclastes) : 760, 834-836, 843-845 (cf. 313, 314 sq., 586, 592 et voir : Religion de l'idolâtrie).
IMAGINATION : 33-34, 101 sq., 261, 365, 532 sq., 549, 763, 1005, 1055, 1087-1088, 1090-1092, 1094-1099.
IMBIBITION (La théorie de l') : 102.
IMMACULÉE CONCEPTION : 847 (voir : Marie).
IMMORTALITÉ physique : 104 ; transcendante : 422. La croyance à l'immortalité : chez les Grecs 139 sq. ; chez les Juifs 610-611 ; ses rapports avec le culte des Mystères : 868-869 (voir au mot : Mystères).
IMPRIMERIE : 706, 734, 965, 984, 1110-1111, 1114, 1115-1117, 1173, 1315, 1427.
INDES (voir Indo-Aryens, Géographie, Langues, etc).
INDES OCCIDENTALES : 1171.
INDEX LIBRORUM PROHIBITORUM : 52, 118, 705-706, 1477.
INDICOPLEUSTES (Cosmas) : 1051, 1059.
INDIENS : 319, 387 sq., 461, 502, 855, 869, 1015, 1032.
INDIVIDUALITÉ (voir : Personnalité).
INDO-ARYENS. Anthropogénie : 377. Arts plastiques : 54, 691, 764 ; musique : 1338, 1339, 1340 sq., 1344 ; poésie : 36-37, 303, 318-319, 554, 629, 1007-1008, 1338. Culture : 79-80, 268-269, 968, 998, 1007 sq., 1015 sq., 1027. Droit : 163-164, 223, 232, 233. Histoire : 53-54, 557. Influence sur la civilisation chinoise : 1009 sq. Mariage : 239 sq., 1395. Mathématiques : 15, 119-120, 269, 554, 1066. Philologie : 553-554, 1037 ; langage : 79, 295, 553 sq., 1438, 1449 ; richesse d'invention linguistique : 79-80, 955 ; sanscrit et hébreu : 295, 400-401. Philosophie : 36-37, 53-54, 108-109, 152-154, 303, 318-319, 333-334, 961-962, 1004. Religion : 36-37, 93, 109, 141, 152-154, 268 sq., 301 sq., 306-307, 314, 318-319, 333-334, 517-518, 551 sq., 557-561, 723, 753 sq., 756, 768, 852, 870, 1289 ; monothéisme : 306-307, 534, 547, 753-754, 756, 768, 1438-1439, 1465 sq. ; mystique : 557-561, 614, 713, 1199, 1201, 1215 ; mythologie, notamment : 559 sq. ; dogmatique, notamment : 1384. Fidélité : 495, 523, 691.
INDO-EUROPÉENS. Le concept : 685, 963 ; du point de vue linguistique : 1398-1399 ; du point de vue juridique : 164, 232. Mariage : 239. Monothéisme : 306-307, 547, 753, 1438-1439, 1458, 1465 sq. Mystique : 1199 sq. Aptitudes religieuses : 22, 301 sq., 333, 517-518, 1301 ; théorie du sacrifice : 870. Configurateurs : 763. Déterminisme : 329. Vie économique : 998, 1119-1145. (Voir aussi Aryens, Germains, etc.).
INDO-GERMAINS (voir Indo-Européens).
INDO-IRANIENS (voir Iraniens).
INDOLOGUES, INDIANISTES : 36 sq., 108, 554, 1037, 1222.

INDRA : 141.
INDULGENCES : 638, 650, 817, 846, 854, 1127-1128, 1203.
INDUSTRIE : 998, 1102-1118.
INEFFABILIS (La bulle) : 897, 898.
INFAILLIBILITÉ : 38, 40, 838, 847, 927, 1475.
INGUIOMER : 631.
INQUISITION : 812, 855, 879, 881, 1115, 1165, 1201, 1209, 1471.
INTER CETERA (La bulle) : 921, 1048, 1050.
INTOLÉRANCE. Juive : 577, 581 (voir aux mots : Christianisme, et : Juifs) ; romano-chrétienne : 701 sq., 778 sq. (voir : Eglise romaine). L'intolérance de toutes les idées universalistes : 925.
INVENTER : 77.
IRANIENS : 306, 314, 359, 362, 512, 630, 691, 755, 763, 773, 959, 1112, 1113, 1319, 1384 (voir encore au mot : Perse).
IRÉNÉE : 788, 822.
IRIS : 156.
IRLANDE, IRLANDAIS : 637-638, 639, 1292, 1485 (voir Celtes).
IROULAS : 179.
ISAAC : 476, 489.
ISAAC (H.) : 1315.
ISAIE : 59, 286, 307-308, 311, 330, 462, 465, 543, 575, 576, 578, 592, 594, 595, 599, 608, 609, 1455 ; — DEUTÉRO-ISAIE : 468, 531, 542, 558, 591, 592, 595-596, 597, 599, 609.
ISIDORE (Les Décrétales d') : 708, 1046.
ISIS : 144, 747, 757-759, 826, 868, 1025.
ISLAM (voir Mahomet).
ISLANDE, ISLANDAIS : 432, 1437, 1461.
ISRAÉLITES. Le concept : 470 sq., 477 sq., 482. Anthropogénie : 466-469, 470 sq., 477. Ils ne sont pas de purs Sémites : 469, 479 sq., 1456. Hébraïsation : 481 sq. Mélanges ultérieurs : 482 sq. (Hittites), 493 sq. (Amorrhéens). Résultat : 499 sq. Constance et fidélité : 128-129. Rôle dans l'histoire des Juifs : 565 sq. Opposition entre Israélites et Juifs : 525 sq., 564-571, 592 sq., 1455. La déportation d'Israël : 288, 571. Légende anglaise : 288. (Voir aux mots : Juifs, Sémites, etc.).
ITALIE, ITALIENS, notamment : 8, 182, 379, 391, 660, 665, 707, 854, 943-952, 1174, 1224, 1314-1315, 1328, 1331, 1337, 1359, 1361, 1363, 1376, 1481.
ITALO-CELTES : 635.
ITTAI : 495.

JACOB : 465, 476, 489, 490, 537.
JACOBI : 1416.
JACOBY : 381.
JACOPONE DA TODI : 1195.
JACQUARD (Charles-Marie) : 1109.
JACQUES I : 1150.
JACQUES (L'apôtre) : 276, 804.
JAMAIQUE : 1171.
JANET (Pierre) : 716.
JANITSCHEK (Hubert) : 1362.
JANSÉNIUS, JANSÉNISTES : 838, 1162, 1163, 1165.
JANSSEN (Joh.) : 707, 878, 915, 1110, 1111, 1114.
JAPON, JAPONAIS : 207, 370, 967.
JEAN (L'apôtre) : 828.
JEAN (surnommé Marc) : 793.
JEAN-BAPTISTE : 275, 296, 1291.
JEAN DE GUICHALA : 293.
JEAN DE SPIRE : 1116.
JASTROW (Morris) : 539.
JEBB (R.) : 82.
JÉBUSIENS : 496.
JÉHOVAH : 519 (voir Iahveh).

JENNINGS : 74.
JENSEN : 1418, 1434, 1446.
JEPHTÉ : 608.
JÉRÉMIE : 59, 311, 448, 462, 504, 505, 543, 572, 578, 591, 592, 594-595, 597, 599, 616, 621, 1455.
JÉROME (Saint) : 418, 585, 698, 704, 761, 777, 865.
JÉROME DE PRAGUE : 651, 653.
JÉRUBBAAL (Gédéon) : 492, 499, 566.
JÉRUSALEM. Fondation : 496. Population : 496, 497. Destruction par les Babyloniens : 575, 578, 1435; par les Romains : 193 sq., 293. Construction du temple : 287; sa reconstruction : 581, 584, 589. Théorie de l'exclusive élection, unité de sanctuaire : 575, 576, 614. Le premier Ghetto : 465. Saint Paul et Jérusalem : 793, 806 sq.
JÉSUITES, JÉSUITISME : 654, 710 sq., 772, 798, 817, 833, 854, 863, 875-876, 884, 908-910, 924, 926, 950, 983, 1044, 1068, 1104, 1151, 1153, 1158-1159, 1161-1162, 1163, 1165, 1171, 1172, 1199, 1203, 1209, 1222, 1245, 1303, 1331, 1471, 1477, 1478, 1479, 1480, 1485.
JÉSUS (voir Christ).
JÉSUS SIRACH : 272-273, 546, 597, 598.
JEVONS (Frank Byron) : 759.
JEVONS (Stanley) : 1119, 1135.
JHERING (Rudolf von) : LXIX, 80, 164, 165, 172, 177, 178, 186, 218, 224, 229, 230, 233, 240, 241, 300, 361, 376, 512, 704, 870.
JOACHIM (L'abbé) : 837.
JOERGENSEN (J.) : 837, 1204, 1215.
JONATHAN : 492.
JONES (Sir William) : 36, 108, 1037.
JOSEPH, JOSÉPHITES : 499, 565 sq., 568.
JOSEPH (Saint) : 767, 1468.
JOSÈPHE (Flavius) : 291, 292, 587, 597, 622, 767.
JOSIAS : 575-576, 578.
JOSQUIN DEPRÉS : 1315, 1316, 1346-1347, 1364.
JOSUÉ : 496, 499, 566.
JOUVANCY (Joseph de) : 715, 909.
JUBAINVILLE (H. d'Arbois de) : 634.
JUDA, fils de Jacob : 489.
JUDA le Galiléen : 293.
JUDA le Saint : 516, 605.
JUGEMENT DERNIER : 781 sq., 800-801 (voir au mot : Enfer).
JUIFS. Première apparition du concept : 290. Anthropogénie : 466-571. Bâtardise : 477-478, 497, 499-502, 564 sq., 569 sq., 1456. Discipline endogénique : 345 sq., 439, 440, 441 sq., 589, 615, 1395. Aparté persistant : 442, 1411. Pureté de la race : 345 sq., 368-369, 370 sq., 441 sq., 470, 500, 621 sq. Pourcentages : 500-502. Forme du crâne : 486-487. Le « nez juif » : 486-487, 622. Conscience de la coulpe raciale : 502 sq. Rôle de simples colons en Palestine : 477-478, 617. Distinction entre Juifs et Sémites : 292, 347-348, 358, 439, 467, 469 sq., 1409, 1436, 1455 sq.; — entre Juifs et Israélites : 467 sq., 564 sq., 1455, 1463; — entre Sefardim et Askenazim : 370 sq.

Le « Juif » proprement dit. Sa genèse : 464, 564 sq., 571-619, 658-659. Sa supériorité sur les autres Sémites : 190. Le tournant décisif de son histoire : 575. Le rôle déterminant d'Ezéchiel : 579 sq. Le sens spécial attaché à la Foi : 321, 334, 469, 505 sq., 561 sq., 575, 590 sq., 606 sq., 612, 1454. Le rôle d'Esdras et de

Néhémie : 589-590. La disparition de la langue hébraïque : 582. La « nouvelle alliance » : 590 sq. La Bible (voir à ce mot). La littérature apocalyptique : 325, 547, 610-611, 800. La « Loi » : 600 sq., 613 sq. Les prophètes : 59, 371, 462, 592 sq. Les rabbins : 331, 600 sq., 613 sq. Tardive apparition du monothéisme : 371, 547, et sous une forme travestie : 548, 580, 1453, 1455, 1467. Croyance à l'immortalité : 610 sq. Influence de Zoroastre : 541, 610. Autres influences (voir ci-dessous).

Juifs. Caractéristique générale : 470 sq., 1006-1007. Développement du caractère : 464-465. Puissance de la volonté : 313 sq., 329-335, 536 sq., 545, 551, 773 sq., 1411 ; intelligence bornée : 331-332 (par rapport à la volonté : 1411) ; manque de religiosité : 314-315, 323, 447-448. Type incomparable : 571 sq. Rôle culturel : 56 sq., 345 sq. Langue : 294-295, 400-401, 520, 527, 582, 593.

Religion juive : 21-22, 37, 58-59, 330 sq., 345 sq., 515-516, 527-563, 580 sq., 590 sq., 598, 600 sq., 606 sq., 623, 773 sq., 868 ; polythéisme : 305-306, 371, 546-548, 1460-1461. Influence de Babylone : 578 sq., 1403 ; de l'Egypte 106, 304, 315, 566, 1384 ; de Zoroastre : 541, 610. Emprunts aux Cananéens : 490 sq., 503 (discussion de la thèse de Delitzsch : 1430 sq.). Religion destituée de vraie mythologie : 314 sq., 320, 325, 538 sq., 542, 767 sq., 1385, 1463 ; le triomphe du matérialisme : 318 sq., 335 sq., 530 sq., 537 sq., 547, 619, 769, 868, 873 sq., 1059, 1265-1266, 1275, 1385 1453, 1459, 1464 ; le règne de l'arbitraire : 330 sq., 416, 590 sq., 852, 1265-1266, 1275, 1384 ; une Loi, pas une Religion : 316, 318, 322, 1464. Religion et nation : 336, 443 sq. ; rêve de domination universelle : 321, 324 sq., 443-444, 609-610 ; l'attente messianique : 320, 324-326, 443-444, 465, 606-613, 750 ,799, 1280. Opposition avec le christianisme : 309 sq., 445 sq., 1384. Affinité avec le jésuitisme : 606. La notion de « péché » : 503 sq., 765 sq. L'intolérance érigée en principe : 462, 465, 520, 563, 577, 581, 778 sq., 784-785, 808, 925 (le premier Ghetto : 465). Puissance de la foi : 321, 346, 544 sq., 549 sq. Rigidité dogmatique : 195, 319, 347 et ignorance du dogme au sens aryen : 321, 549 sq., 582, 779, 808, 1385. Incompréhension du mythe : 320 sq., 401, 535 sq., 538 sq., 542, 543, 765, 768, 1455 sq. Caractère antiscientifique : 462, 598, 852, 1384, 1459, 1464 ; mais non superstitieux : 866, 867-868. Les Juifs comme déistes et comme athées : 1280. Philosophie juive : 400-401, 513, 515, 519, 520, 527, 598, 602 sq., 612-613, 1099, 1211 (voir aussi Cabbale et Talmud). Notions juridiques : 230-232, 503-504, 615-616. Tendance socialiste : 336, 613, 1141.

Juifs. Le « peuple étranger » : 21 sq., 349, 355, 437 sq., 444, 445 sq., 550 sq., 629. Points de contact : 719. La « question juive » : 21, 27, 31, 190, 437 sq., 1280, 1414 sq,. Haine implacable du Christ : 445 sq., 460. Pratique de

l'usure en tous temps : 230, 440, 458-459, 583-584, 1138-1139 (et du maquignonnage : 584). Goût du parasitisme : 583, 617-618. Les Juifs et Rome : 186, 193-194, 293, 477. Les Juifs à Chypre : 451. Ils s'enrichissent par les croisades : 451, 458. Situation privilégiée au moyen âge : 450 sq., 457 sq. (cf. 1138-1139). Les Juifs et l'Espagne : 450, 451, 460, 660 (Cryptojuifs : 450; Juifs « espagnols » : 374, cf. Sefardim). Leur rôle au dix-neuvième siècle : 27, 190, 437 sq., 1141. Leurs rapports avec les princes et la noblesse : 456 sq.; — avec les Eglises chrétiennes : 460-461; — avec les papes : 450; — avec les Habsbourg : 451 sq.; — avec les Babenberg : 450; — avec Charlemagne : 452; — avec Guillaume le Conquérant : 458; — avec Mirabeau : 458; — avec Talleyrand : 458-459; — avec Napoléon I : 440-441, 453, 459, 1166-1167; — avec Dalberg : 459; — avec Metternich : 459. Le Juif « purement humain » : 622-623. La judaïsation des Germains : 22, 621-623, 658-659, 1182, 1280, 1295, 1414, 1416 sq. L'actuel « âge juif » : 437.

JUIFS. Dans l'opinion des grands hommes de tous les temps : 453 sq., 462. Saint Ambroise : 601; — Bismarck : 454, 462, 1414; — Bruno : 445; — Cicéron : 453-454; — Frédéric II (Hohenstaufe) : 454; — Frédéric II (Hohenzollern) : 454; — Goethe : 445, 454-455, 618, 1416; — Herder : 437 sq., 444, 454-455, 584, 587, 618, 622, 629; — Kant : 616, 1266, 1295; — Lassen : 447, 518 sq., — les Mystiques : 1201 sq.; — Napoléon I : 440, 459; — saint Paul : 798; — Philon : 304, 444-445; — Renan : 439-440, 513, 520, 535, 775, etc.; — Tibère : 454, 462; — Voltaire : 456-457 (Cf. 1425-1426 et, touchant Abélard, 335, 638, etc. — Voir encore aux mots : Antisémitisme, Diaspora, Hébreux, Israélites, Sémites, etc.).

JULIA DOMNA : 200, 404.

JULIEN L'AFRICAIN : 767.

JULIEN D'ECLANUM : 769.

JUPITER : 194, 373.

JURISPRUDENCE (voir Droit).

JUS CIVILE : 217, 228; JUS GENTIUM : 187, 217, 228, 236; JUS GLADII : 207; JUS NATURAE : 216 sq.; JUS PONTIFICIUM : 861. Le mot JUS : 226. CORPUS JURIS (voir à Corpus. Cf. Droit). PERSONA SUI JURIS : 238.

JUSSERAND : 432, 652, 663, 1116, 1117, 1142.

JUSSIEU (Antoine de) : 1081.

JUSSIEU (Ant. L. de) : 675, 992, 1079.

JUSSIEU (Bernard de) : 1079.

JUSTINIEN (L'empereur) : 211, 227, 865.

JUVÉNAL : 92, 128, 249, 293, 622, 982.

KABYLES : 526.

KAHLBAUM (G.) : 1217.

KAHN (L.) 443-444.

KALKOFF (Paul) : 1152.

KAMILAROI : 179, 181.

KANT : 25, 31, 32, 33, 111, 153, 158, 213, 219, 283, 332, 523, 685, 694-695, 734, 933, 972, 1005, 1040, 1052, 1060-1061, 1086, 1087, 1091, 1175, 1177, 1179, 1189, 1191, 1192, 1209, 1210, 1212,

1219, 1220, 1225, 1232, 1234, 1236-1239, 1248, 1250, 1252, 1254, 1256, 1257, 1258, 1260, 1262, 1264, 1265, 1266, 1267, 1269, 1270, 1271, 1273, 1275, 1280, 1281, 1282, 1283-1284, 1285, 1286, 1287, 1289-1291, 1293, 1294-1295, 1299, 1300, 1322, 1332, 1335, 1388, 1392, 1393, 1396, 1398, 1401, 1402, 1408, 1415, 1426, 1466. Citations : 33, 218-219, 351, 461, 616, 621, 693, 694, 707, 754, 933, 972, 1045, 1059, 1071, 1083-1084, 1086, 1087, 1191-1192, 1210-1211, 1213, 1214, 1219, 1227, 1238, 1239, 1250, 1252, 1256, 1257, 1264, 1265, 1266, 1271, 1274, 1275, 1277, 1281, 1282, 1285, 1286, 1287-1288, 1290, 1291, 1293, 1296, 1297, 1298, 1299, 1302, 1304, 1308, 1332, 1368, 1390, 1391, 1393, 1396-1397, 1411, 1424, 1425-1426, 1429, 1459, 1469, 1489.

Karabacek (Josef) : 1111, 1112, 1113.

Karadzic : 36.

Kautsky (Karl) : 1134, 1135, 1141.

Kayserling (Meyer) : 450.

Kelchner : 1147.

Keller (Ludwig) : 877, 1128, 1152.

Kellner (L.) : 715.

Kelvin (Lord) : 1100.

Kempis (Thomas a) : 1173, 1202.

Kepler : 35, 52, 116, 1218, 1327, 1328, 1367.

Kern (H.) : 261.

Khaldoun (Mohammed Ibn) : 511, 522.

Khamites : 164, 361, 511-512, 517, 1393.

Khanania ben Akasiah : 601.

Khayyam (Omar) : 1206.

King (L. W.) : 472, 539, 541, 1016, 1422.

Kingsmill (Th. W.) : 1010.

Kirby (William) : 71.

Kirchoff : 1427.

Kluge (Friedrich) : 307, 514, 544, 1449.

Knebel (K. L.) : 93.

Knecht : 715.

Knuth (Paul) : 382.

Koch (Max) : 1114.

Kollmann (J.) : 663, 673, 675, 676, 680.

König (Arthur) : 783.

König (Eduard) : 1418, 1440, 1442, 1443, 1445.

Kopp (Herm.) : 1030.

Kossovopolje : 643 sq.

Kouang-tseu : 1014.

Krasinski (Valerian) : 654, 838.

Kraus (Franz Xaver) : 681, 682, 845, 849, 859.

Krebs (voir Nicolas de Cusa).

Krethi-Plethi : 492 (voir Crétois et Philistins).

Krichna : 756.

Kropf (Franz Xaver) : 715, 909.

Kuenen (A.) : 565.

Kuhlenbeck : 237.

Kumai : 179.

Labeo (M. Antistius) : 236.

La Chaise (Le Père de) : 798, 1161, 1162.

La Fayette (Le marquis de) : 1166, 1168.

La Fontaine : 407.

Lagarde (Paul de) : 324, 658, 1156, 1157, 1199, 1303, 1432, 1433, 1434, 1468-1469.

Laible (H.) : 446-447, 465, 611.

Lainez (Diego) : 721.

Lamarck : 30, 31.

Lamarzelle (de) : 252.

Lamennais : 838.

La Mettrie : 1250, 1303.

Lamprecht (Karl) : 177, 178, 181.

639 sq., 851, 852-853, 854, 989, 990, 1040, 1106, 1117, 1138, 1140, 1191, 1199, 1222, 1313.
LANG (Andrew) : 33 sq., 135, 141, 181, 1018.
LANGAGE. Existe chez tous les animaux : 69. Rapport avec la conception du monde : 400-401 (cf. 520, 527, 540), 1225, 1228. Contribution des humanistes : 1224-1225, 1228. L'Eglise romaine, les langues nationales et le latin : 647, 650-651, 705, 860, 899, 1224, 1485-1486.
Langues indo-aryennes : 79, 295, 307, 401, 544, 553 sq., 636, 955, 1037, 1438, 1447, 1449. Langues indogermaniques : 295, 360, 635, 1437-1438, 1448 sq.; italo-celtiques : 635; gréco-latines : 1449. Allemand : 226, 307, 544, 636, 854, 1001 sq., 1152, 1204, 1217, 1218, 1225, 1305, 1437-1438, 1447, 1450. Anglais : 1225, 1437, 1449. Celtique : 635, 636. Français : 226, 247, 250, 1224, 1449, 1450. Grec : 80, 307, 544, 856, 1438, 1447, 1449. Latin : 132, 226, 250-251, 544, 860, 1204, 1225, 1449. Slave : 636, 1449, 1450. — Basque : 711. Berbère : 191. Langues sémitiques : 294, 295, 310, 400-401, 484, 520, 527, 582, 593, 1399, 1431, 1432 sq., 1441 sq., 1446, 1448. Langue sumérienne : 540, 1016.
Linguistique, philologie (voir à ce dernier mot).
LANGDON : 540, 1016.
LANGE (Fr. A.) : 138, 1053, 1061, 1177, 1221, 1232, 1237, 1323.
LANGLAND : 1135.
LANGOBARDS : 631, 682, 683, 698 (voir aussi : Lombards).
LANGSDORFF : 1198.
LANSON : 17, 250, 641.
LAOCOON (le groupe) : 1321.
LAO-TSEU : 1013-1014, 1028.
LAPONS : 483, 674.
LAPOUGE (G. Vacher de) : 484, 510, 650, 661, 667, 1388, 1400, 1401, 1410, 1411, 1412.
LASSEN (Christian) : 447, 518, 519, 520, 521.
LATHAM : 360.
LAVISSE : 983.
LAVOISIER : 35, 1062, 1096.
LEBER : 1123-1124.
LE BON (Gustave) : 103, 185, 370, 388-389, 390, 397-398, 1039, 1147, 1165, 1167, 1173.
LECKY : 421, 989.
LECONFIELD (Lord) : 1320.
LEE (Anna) : 138.
LEFÈVRE (Pierre) : 712.
LEHMKUHL : 1478, 1479.
LEHRS : 146.
LEIBNIZ : 933, 1062, 1068, 1071, 1072, 1190, 1231, 1234-1235, 1268, 1347.
LEIST (B. W.) : 131, 164, 177, 178, 201, 208, 222, 223, 226, 228, 236, 239, 361, 735, 870.
LÉMANN (L'abbé Joseph) : 458.
LE MAOUT (Em.) : 1031.
LÉON L'ISAURIEN : 738, 834-836, 844.
LEON (Mose de) : 446.
LÉONARD DE PISE : 15.
LÉONARD DE VINCI : 149, 150, 945, 948, 949, 1040, 1056, 1070, 1071, 1073, 1086-1087, 1108, 1109, 1145, 1159, 1175, 1198, 1281, 1298, 1303-1304, 1306, 1318, 1323-1325, 1326, 1330, 1333, 1334, 1362, 1371.
LEONHARD (Rudolf) : 200, 235.
LÉONIDAS : 124, 125, 252.
LEOPARDI : 951.
LÈSE-MAJESTÉ (voir : CRIMEN MA-

JESTATIS) ; l'hérésie comme crime de lèse-majesté : 856.
LESSING : 39, 65, 1296, 1308, 1317, 1337, 1344, 1349, 1352, 1374, 1481-1482.
LE TELLIER (Le Père) : 1162.
LEX JULIA ET PAPIA POPPAEA : 198.
LIBERTÉ : 128, 129, 132, 134, 331 sq., 553, 597, 649, 685 sq., 696, 716, 721-722, 824, 906, 946, 1029, 1142, 1196-1197, 1198, 1204, 1210-1213, 1278, 1282-1283, 1288, 1299, 1304, 1308, 1332-1333.
LICHTENBERG (G. Chr.) : 52, 365, 1090, 1092, 1272, 1291, 1325, 1326.
LIEBERT (Narcissus) : 871.
LIEBIG (Justus) : 958, 978, 996, 998, 1005, 1034, 1084, 1086, 1087, 1088, 1090, 1094, 1330.
LIGONDÈS (R. du) : 1237.
LINNÉ : 277, 484, 634, 661, 992, 1079.
LIPMANN-CERFBERR (Salomon) : 485.
LIPPERT (Julius) : 138.
LISLE (Le chevalier de) : 457.
LISTER : 1427.
LISZT : 1340, 1341.
LITTRÉ : 226.
LIVINGSTONE : 189, 1031.
LIVRE DES MORTS (voir Egyptiens).
LOBATCHEVSKY : 104.
LOCKE : 153, 1072, 1099, 1142, 1234-1235, 1242, 1242-1247, 1249-1256, 1258-1263, 1268, 1271, 1274, 1276, 1328.
LOEB (Jacques) : 74.
LOISY (Alfred) : 492, 568, 585, 586, 593, 1448.
LOMBARD (Pierre) : 245.
LOMBARDIE, LOMBARDS : 907, 944, 1068. Association des villes lombardes : 1021, 1119, 1130.
LOMBROSO : 262, 502.
LONGIN : 250.
LOTHAIRE (L'empereur) : 892.
LOUIS IX : 913.
— XII : 1315.
— XIV : 29, 982-983, 1161, 1162, 1163.
— XV : 29, 1161.
LOUISE (La reine) : 638.
LOURDES (N. D. de) : 188.
LOYOLA (Ignace de) : 709-721, 817, 854, 908-909, 916, 950, 1167, 1204.
LOYSON (Hyacinthe) : 1477.
LUBBOCK (Sir John) : 71 sq., 179, 180.
LUC : 794.
LUCIEN de Samosate : 144, 405-413, 417, 418, 425, 432, 508, 982, 1297.
LUCRÈCE : 92-93, 247.
LUCULLUS : 1320.
LUDEN (Heinrich) : 1174.
LUDWIG (Heinrich) : 150, 1071, 1324.
LULLE (Raymond) : 148, 1181, 1182.
LUMET (Louis) : 362.
LUSCHAN (F. von) : 361, 484, 486, 487, 500, 505, 508, 512.
LUTHER : 51, 245, 332, 637, 651, 654, 660, 661, 683, 684, 703, 721, 764, 765, 766, 777, 803, 804, 817, 820, 851, 853, 864, 865, 878, 915, 925, 928, 933, 1004, 1023, 1049, 1128, 1133, 1149-1160, 1174, 1184, 1185, 1186, 1194, 1195, 1196, 1197, 1202 (voir l'Erratum), 1204, 1205, 1207-1208, 1209, 1214, 1220, 1231, 1265, 1295, 1346. CITATIONS : 51, 267, 307, 459, 498, 576, 620, 651, 684, 697, 724, 764, 801, 819, 841, 853, 883, 1045, 1119, 1138, 1149, 1150, 1151, 1153, 1157, 1165, 1172,

1174, 1185, 1186, 1194, 1196, 1202 (voir l'Erratum), 1231.
LUTTE POUR L'EXISTENCE : 974 sq.
LUZZI (Mondino de) : 15.
LYCURGUE : 57, 122, 125, 131, 168, 169, 174.
LYELL (Sir Charles) : 115.
LYGIENS : 631.

MACCHABÉES : 290, 373, 546, 573, 587. Judas : 565, 582; Simon Tharsi : 290, 587.
MAC-COOK (H. C.) : 71.
MACH : 103.
MACHINE, machinisme : 26, 998, 1103, 1104, 1108, 1109, 1118, 1143-1145, 1427.
MADAGASCAR : 178, 1049, 1052.
MADDEN : 652.
MADHI : 517.
MADONE et bambino (héritage d'Isis et Horus) : 758, 826 (voir au mot : Marie).
MAETERLINCK : 71, 382.
MAGELLAN : 1049, 1052, 1053, 1327.
MAGES : 745.
MAGNÉTISME : 1035.
MAHABHARATA : 255.
MAHAFFY : 126.
MAHN : 636.
MAHOMET : 332, 401, 472, 520, 537, 543, 558, 599, 831, 1436, 1439, 1453, 1465, 1466, 1468. MAHOMÉTANS, MUSULMANS : 54 sq., 291, 292, 331, 649, 1181, 1456; influence musulmane, notamment : 710, 712, 719. ISLAM : 331, 515 sq., 519 sq., 523, 529 sq., 537, 624, 645, 1420, 1421, 1455. (Voir encore aux mots : Arabes, Sémites, etc.). NÉO-MAHOMÉTISME : 1456, 1457.
MAIMONIDE : 331, 345, 1182.
MAJORITAIRE (Le système politique) : 206, 208.
MALAIS : 178.
MAMMON : 277, 854.
MANASSÉ : 575, 595.
MANDELSTAM : 443, 610.
MANICHÉENS : 815.
MANOUVRIER : 75.
MANNING (Le cardinal) : 884.
MANTEGNA : 945.
MANUCE (Les) : 1117.
MARATHON (La bataille de) : 126, 129.
MARC AURÈLE : 94, 198, 251, 273, 412-413, 915.
MARCEL (Etienne) : 1106.
MARCION : 328, 777, 794, 1202, 1384 (voir aussi : Gnose).
MARCOMANS : 631.
MARCO POLO : 19, 1025, 1052, 1053, 1131.
MARDOCHÉE : 450.
MARDONIUS : 124.
MARIAGE : 177 sq., 239 sq., 243 sq., 253, 345 sq., 419-420, 440, 441 sq., 589, 615, 1396, 1421.
MARIE, « mère de Dieu ». Isis : 747; Isis et Horus : 757-759, 826; madone et bambino : 758, 826; parthénogénèse : 756, 835, 1384. Immaculée Conception : 847. Culte de Marie : 835, 844, 1170, 1280. Nestorius : 757, 826-827, 865.
MARIE, mère de Jésus : 767.
MARIE DE FRANCE : 641.
MARIUS : 166, 170, 386.
MAROC : 512.
MARSDEN : 178.
MARTIN (Th. M.) : 117.
MARTINEAU (Harriet) : 1144.
MARX (Karl) : 1119, 1141, 1142.
MASPERO : 125, 403, 470, 472, 474, 478, 491, 494, 514, 566, 755, 1441, 1442.
MATÉRIALISME : 40, 313 sq., 335-336, 348, 537 sq., 619, 868 sq.,

973, 1059, 1230, 1250, 1254, 1273, 1279, 1295, 1302, 1303, 1453.
MATHÉMATIQUES. Chez les Germains : 15, 103-104, 707, 1062, 1065 sq., 1186. Chez les Grecs : 80, 104, 119, 120-121, 1065 sq., 1322, 1367. Chez les Indo-Aryens : 15, 119-120, 269, 554, 1066 (les prétendus « chiffres arabes » : 15, 120, 514, 554). Chez les Sumériens : 481, 540, 1016, 1419.
MATHIAS DE JANOW : 652.
MATHILDE (La margravine) : 945.
MATRIARCAT : 177, 178.
MAUPERTUIS : 116.
MAURES : 450 sq., 511-512, 596.
MAXIMIN : 205.
MAXWELL (Clerk) : 997.
MAY (R. E.) : 930, 1144.
MAYER (Julius Robert) : 35 (voir l'Erratum), 997.
MC LENNAN : 177.
MEAD : 328.
MÉCANIQUE (la science) : 103, 121, 1237, 1428.
MÉCANISME (la philosophie) : 1058-1062, 1070 sq., 1245, 1250 sq., 1317.
MÉCÈNE : 97.
MECKLEMBOURG-SCHWERIN (Le Grand-duc de) : 1132-1133, 1137.
MÉDECINE : 15, 1005-1006, 1058, 1178, 1216-1217, 1218, 1322, 1427, 1428.
MÈDES : 584.
MÉDICIS : (Les) 1315.
MÉDICIS (Le tombeau des) : 1305, 1311, 1355, 1357, 1373.
MEGENBERG (K. von) : 1051.
MÉLANCHTON : 708, 1362.
MÉLANÉSIENS : 178.
MELKART : 139.
MENAHEM (le Galiléen) : 293.
MENDELSSOHN (Moses) : 556, 582, 1192, 1275, 1415, 1416, 1417, 1425.
MENZEL (Wolfgang) : 753, 891.
MERTZ (G.) : 909.
MERX (A.) : 1199.
MESSIE, MESSIANISME : 293, 320, 324 sq., 443-444, 465, 606-613, 749, 750, 778, 799, 1280. (Voir encore au mot : Juifs.)
MÉTAPHYSIQUE : 108 sq., 147 sq., 1247, 1251, 1255 sq., 1271-1272, 1275, 1279.
MÉTHODE : LXVIII sq., 43-44, 1039.
MÉTHODE (L'apôtre des Slaves) : 647.
METTERNICH : 459.
MEXIQUE : 869.
MEYER (Eduard) : 84, 580, 589, 1422.
MEYER (Hans) : 1297.
MEYER (Paul) : 651.
MICHAEL (Emil) : 1140.
MICHÉE : 462, 575, 592, 594, 596, 600.
MICHEL de Bulgarie : 646.
MICHEL (Emile) : 1363.
MICHEL-ANGE : 2, 146, 945, 948, 950, 970, 977, 1198, 1296, 1305, 1310, 1311, 1318, 1323, 1325, 1326, 1327, 1330, 1355, 1356, 1357, 1360-1361, 1373, 1376.
MICROBIOLOGIE : 103, 1428.
MIGNE : 1051.
MILIC : 652.
MILKOM : 588.
MILL (John Stuart) : 133, 1119.
MILTIADE : 129.
MILTON : 887, 941, 1314.
MINNESAENGER : 17, 638, 1345 (voir aussi : Troubadours, trouvères).
MINOS : 83, 86, 174, 235.
MIRABEAU : 458, 1164, 1166, 1167, 1168.
MIRANDOLE (Pic de la) : 1179, 1223, 1238.
MITFORD (William) : 128.

Mithra : 760, 869 (voir Mystères).
Mocatta (David) : 450.
Moggridge (J. Traherne) : 71.
Möhler : 1345.
Moïse : 468, 509, 546, 556, 565-566, 585, 590, 591, 598, 600, 616 622, 1042, 1047, 1202. 1425. Osarsyph (?) : 566.
Molé : 459.
Molinos : 1208, 1209.
Moloch : 588.
Möller (Alfred) : 70.
Moltke (Le type) : 662, 663, 665.
Mommsen : 164, 170, 172, 173, 179, 182, 185, 188, 191, 192, 205, 208, 216, 248, 251, 293, 361, 368, 377, 451, 454, 637, 836, 858, 861, 1122.
Monachisme : 275, 419, 421, 624, 760-761, 826, 837.
Monarque (Le concept de) : 205-209.
Monère : 973.
Mondino (voir Luzzi)
Monfaucon (Le Père) : 1051.
Mongols, mongoloïde : 8, 624, 629, 642, 670, 674.
Monique : 813.
Monisme : 1279.
Monod (Gabriel) : 362, 710, 713, 714, 909.
Monopole. Industriel : 231, 926, 930-931 ; économique : 1120 sq. ; politique : 1128 sq. ; financier : 1127 sq. ; foncier : 1132 sq.
Monothéisme : 305 sq., 371, 530, 534 sq., 546 sq., 580, 753, 754 sq., 852, 1430 sq. (1438-1439), 1453 sq., 1465 sq.
Monro : 84.
Montaigne : 73, 90, 92, 247.
Montalembert : 1477.
Montefiore (C. G.) : 312, 503, 504, 505, 516, 529-530, 531, 542, 543, 547, 553, 556, 569, 584, 590, 593, 608, 610, 616, 619.
Montefiore (La famille) : 870.
Monténégrins : 642, 722.
Montesquieu : 107, 172, 696, 704, 1151, 1351, 1373.
Moralité : 1135, 1203, 1213 sq., 1220-1221, 1283 sq. ; religion et morale : 302, 598 sq., 610, 747 ; religion et doctrines éthiques : 266, 743, 800-801, 881, 1283. (Voir aussi : Stoïcisme).
More (Thomas) : 1141-1142, 1159, 1222.
Morgan (de) : 1423.
Moriz-Eichborn (Kurt) : 1370.
Morris (William) : 1142, 1144.
Mortillet (Gabriel de) : 485, 636.
Mosel (von) : 1350.
Mosso : 83.
Mozart : 380, 639, 1316, 1329, 1330, 1348.
Mpongwe : 178.
Muller (Le chancelier de) : 455, 724, 1089, 1254, 1300.
Muller (Etfried) : 239.
Muller (Hermann), le botaniste : 382.
Muller (Hermann), l'historien : 712, 713.
Muller (Johannes) : 1394.
Muller (Johannes), dit Regiomontanus (voir à ce mot).
Muller (Johannes von) : 1104.
Muller (Karl) : 325, 699, 746, 761, 794, 824.
Muller (Max) : 69, 109, 294, 553, 559, 753.
Muntz (Eugène) : 950, 1314, 1362.
Munzer (Thomas) : 1208.
Musée : 88.
Muses (Le bas-relief des) : 1320.
Musique : 17, 27, 38, 97-98, 120, 121, 401, 432, 636, 640-641, 687, 695, 836, 1013, 1040, 1296, 1306, 1307, 1311, 1312-1317, 1329, 1330, 1337, 1338, 1354-1355,

1356, 1369, 1370, 1374 sq. Musique de chambre : 935, 1348.
Musulmans (voir Mahomet).
Mycénien (Art) : 1018.
Myron : 406.
Mystères. Asiatico-helléniques (dionysiaques) 139 sq. ; grecs (divers, notamment sacramentels) : 745, 759, 761, 809 ; égyptiens, syro-égyptiens, syro-phéniciens, etc. : 106, 144, 745, 868-869, 873, 881, 1022, 1199 ; romains préchrétis : 870 ; mithriaques : 760, 869 ; chrétiens anciens : 869 sq. Diffusion (avec le culte d'Isis) : 758 (et le matérialisme sémitique) : 868. Hostilité des Juifs : 866, 867-868. Influence sur le christianisme : 144, 757 sq., 827, 866 sq., 868 sq. Baptême et Agape : 870. L'initiation aux mystères abolit la nationalité : 874.
Mystiques, mystique : 558 sq., 713, 717, 745, 813, 1178, 1179, 1186, 1199-1220, 1223, 1229, 1230, 1258, 1269-1270, 1272, 1274, 1304, 1384.
Mythologie. Le concept : 752. Mythologie externe et interne : 753 sq. Caractère révolutionnaire et antidogmatique : 866 ; rapport entre mythe et dogme : 1384-1385. Mythologie et religion : 301-303, 528 sq., 532 sq., 559, 599, 752 sq., 1299-1300, 1301 sq. ; — et science : 1016, 1279, 1335 ; — et configuration artistique : 1301 sq., 1308 sq., 1335. Mythologie aryenne en général : 301 sq., 752 sq., 1279 ; — paléoaryenne : 542 ; — indo-aryenne : 559 sq. La mythologie aux mains des Sémites, notamment : 535 sq., 542, 1420 sq. (voir au mot : Sémites) ; — des Juifs : 314 sq., 320 sq., 325, 327, 538 sq., 542, 767 sq., 1455, 1457, etc. (voir au mot : Juifs) ; — des Jésuites : 712 sq., 772, 854 ; — de Rome : 867. David Strauss : 264. Le mythe de la dégénérescence : 762 sq., 764-767, 768, 971 sq. Le mythe de la chute : 327, 530, 542, 762-768, 796-800, 814, 829, 863, 865, 1200 sq., Le mythe de la trinité : 753 sq., 777, 803, 821, 1453.

Nabopolassar : 1423.
Nabucodonosor : 572, 575.
Naïrs : 179.
Napoléon I : 29, 167, 169, 188, 435, 440-441, 453, 459, 903, 1104, 1166-1167.
Natchez : 1032.
Nathan, fils de David : 767.
Nation (La) : Ses rapports avec la race : 353-354, 393-399, 424, 428. 1403, 1413. Elle est antianarchique : 732. Les mystères l'abolissent : 874. L'Eglise romaine est son adversaire : 647, 650-651, 705, 841, 860, 899, 908 sq., 914 sq., 920 sq., 928, 1224, 1473 sq., 1475, 1483-1484, 1485-1486. Les princes : 897. Milton : 887. Formation de nations nouvelles : 394 sq., 900-905. Nationalisme par opposition à Universalisme : 889 sq., 894, 900 sq., 1151 sq., 1437.
Nature. Extension du concept par les humanistes : 31, 1266 sq., Plus vaste que l'homme : 106, 365, 390, 1263. Seule douée de génie : 1242, 1273, 1334. Richesse d'invention : 261, 1025 sq., 1039, 1056, 1091 s.q, 1099, 1242 sq. 1334, 1377. La lutte de l'homme contre la nature : 282-283. La nature et l'homme : 1064-1065, 1244-1245, 1259 (cf. 1402). La

nature et le moi : 1266-1272, 1273 sq., 1276 sq. La nature et la liberté : 1210, 1213, 1282-1283. Cruauté de la nature : 1135 (cf. 1283). Il n'y a qu'une nature : 1402. (Voir encore aux mots : Art, Mécanisme, Observation, etc.)
NATURALISME : 1356 sq., 1369 sq.
NAVARRA (Bruno) : 1053.
NAZARÉENS : 821.
NEANDER : 807, 648, 651, 698, 746, 812, 815, 824, 872, 876, 879.
NÉERLANDAIS (voir Hollande).
NÈGRES : 387 sq., 391, 479, 482, 499, 529, 533-534, 544, 549, 595, 690, 1015. Nègres du Congo, voir à Congo.
NÉHÉMIE : 589, 590, 600, 614, 622.
NELSON : 722.
NÉOPLATONISME : 112, 118, 139, 144-145, 148, 415, 774, 781, 807, 810, 820.
NÉRON : 194, 197, 293, 689.
NESTORIENS : 1052, 1053.
NESTORIUS : 757, 826-827, 865.
NEUMANN (K. J.) : 194.
NEUMANN — : 1010.
NEWTON : 35, 52, 116, 158, 367, 529, 695, 1068, 1238, 1327, 1328, 1329, 1480.
NIBELUNGENLIED : 641 sq., 645, 1114.
NICÉTAS : 117, 118 (voir l'Erratum).
NICODÈME : 764, 783.
NICCOLO DA UZZANO (par Donatello), 1360.
NICOLAS DE CUSA (Krebs) : 707-708, 1046, 1221.
NICOLAS DE HEREFORD : 652.
NICOLAS DE PISE : 17.
NICOLAS DE WELENOWIC : 653.
NIEBUHR : 169, 172.
NIESE : 82.
NIETZSCHE : 231, 413.
NIRVANA : 270, 271.
NOAILLES (Le cardinal de) : 1163.
NOEL : 1350.
NOLARCI : 710.
NORDAU (Max) : 362.
NORDHOFF : 138.
NORÉEN : 1437.
NORMANS, NORMANDS : 394, 396, 636, 655, 688, 944, 951.
NORVÈGE (voir Scandinavie).
NOUVELLE NAISSANCE : 272 sq., 556, 561, 637, 764, 796 sq., 814. (Voir aussi : Conversion).
NOVALIS : 65, 532, 742.
NOWICOW : 362.
NUEL : 74.
NUMA POMPILIUS : 166, 202, 859.

OBED-EDOM : 496, 497.
OBSERVATION de la nature : 1039-1040, 1041, 1047, 1179, 1180, 1214 sq., 1232-1240, 1247.
OCCAM : 1178, 1185, 1189-1190, 1192, 1194, 1195.
OD : 138.
ODOACRE : 11.
OLDENBERG : 333, 559, 614, 723.
OLO-OT : 179.
OMALIUS d'HALLOY : 360.
OMAR : 511, 523.
OMAR KHAYYAM (voir à K.).
OMRIDES : 499, 569.
ORELLI (S.) : 1458.
ORIGÈNE : 344-345, 415, 708, 736, 766, 777, 781, 782, 783, 784, 797, 803, 809, 820, 821, 828, 829, 830, 832, 852, 864, 865, 872, 874, 1184, 1202, 1205.
ORIGINALITÉ : 98, 1016-1019, 1040, 1242.
ORMUZD : 745.
ORPHÉE : 88.
OS : 1437, 1449. (Voir au mot : Dieu.)
OSARSYPH (= Moïse ?) : 566.
OSÉE : 570, 574, 592, 594, 600, 854, 1455.

Osiris : 144, 698.
Osmanlis, Ottomans (voir Turcs).
Osthoff : 1447.
Ostrogoths : 224, 703.
Ostrorog (Jean) : 654.
Ostwald (W.) : 1037.
Othon I (le Grand) : 225, 896.
Othon III : 892.
Ougrienne (La race) : 674.
Ourraine : 645.
Oupanichads. En général : 87, 109, 154, 552, 754. 1061. Taittiriîya-Oupanichad : 109; Kauchîtaki-Oupanichad : 517-518; Brihâdâranyaka-Oupanichad : 530, 768, 813, 1200; Kâtha-Oupanichad : 773.
Ouralo-altaïque (La race) voir au mot : Touranien.
Ouranos : 271, 272.
Ouroukagina : 1422.
Ovide : 247.
Owen (George) : 1012.
Owen (Robert) : 1119, 1130.
Oxygène : 77, 545, 1088, 1093 sq.
Ozone : 77, 545.

Pakhôme : 419, 760-761.
Paléontologie : 114 sq.
Palestrina : 1314, 1315, 1316.
Pamphyles : 378.
Panaetius : 747.
Panini : 553-554, 1037.
Pantcha-tantra : 1338.
Papauté : 202, 243, 430-431, 576, 620, 787, 812, 855-859, 862-867, 877-878, 889-891, 892 sq., 912, 920 sq., 926 sq., 974, 1472 sq., 1482. (Voir aussi *Pontifex maximus*).
Papes. Alexandre VI : 921-922.
— Boniface VIII : 839, 858, 877-878, 882, 891, 897-899, 902, 913, 918, 919, 1195, 1479.
— Clément V : 913.
— Célestin : 865.
— Grégoire I : 844, 864, 873, 915.
— Grégoire II : 788, 835, 844, 918-919.
— Grégoire VII : 787, 875-876, 893, 902, 915, 919, 929.
— Grégoire IX : 245, 919.
— Honorius I : 863.
— Honorius III : 1041.
— Innocent II : 892.
— Innocent III : 450, 787, 850, 878, 881, 904.
— Innocent IV : 913, 919.
— Jules II : 1326.
— Léon X : 841.
— Léon XIII : 133, 705, 915, 921, 929, 931, 933, 1473, 1481, 1485.
— Nicolas I : 1041.
— Paul III : 118, 920, 1053, 1473.
— Pie V : 920, 1473.
— Pie IX : 807, 847, 864, 902, 905, 1477, 1481.
— Pie X : 1475, 1477.
— Sixte V : 1150.
— Sylvestre I : 708, 848.
— Sylvestre II : 892.
— Urbain II : 927.
— Zosime : 863.
Papier : 734, 965, 1009, 1012, 1110-1118. Notre civilisation « papirine » : 1110.
Papin (Denis) : 1108.
Papinien : 231, 251.
Paracelse : 953, 1064, 1065, 1178, 1216-1218, 1224, 1232, 1248, 1270, 1326, 1427.
Paraclet : 599, 756.
Pareman (Franz) : 854.
Parlementarisme : 205 sq.
Parthénogénèse (voir Marie).
Pascal : 1068, 1471.
Pasteur : 35, 103, 997, 1101, 1427.
Pastophores : 144.
Pater (Walter) : 1356.
Patrice (Saint) : 754.

PATRICIENS et PLÉBÉIENS : 169-170, 1370.
PAUL DE SAMOSATE : 828.
PAUL (Saint) : 194, 195, 276, 278, 306, 623, 764, 766, 769, 772, 777, 788 sq., 791-809, 810, 814, 815, 819, 820-821, 829, 832, 839, 860, 867, 1004, 1162, 1178.
PAULIN : 814.
PAULITSCHKE : 114.
PAULSEN : 38, 1221.
PAULUCCI (dit Calboli) : 862.
PAUSANIAS : 124.
PAUTHIER : 1010.
PAYSANS : 30, 1132-1137, 1138.
PAYS-BAS (voir Hollande).
PÉCHÉ : 503 sq., 765 sq.
PÉDAGOGIE : 247, 250-251, 1006, 1038-1040, 1153, 1354. Chez les Jésuites : 713-717, 908-910, 1153, 1485-1486.
PEINTURE : 17, 97-98, 122, 150, 249, 945, 947, 950, 965, 1090, 1296, 1306, 1309, 1310, 1311, 1314, 1320 sq., 1336-1337, 1355 sq., 1361-1364, 1370.
PEIP (Albert) : 1206.
PÉLADAN (Joséphin) : 150, 1071, 1324.
PÉLAGE, pélagianisme : 769 sq., 774, 814, 863.
PENKA : 1400.
PÉPIN : 700, 1040.
PEPPMULLER : 123.
PEREZ (Antonio) : 839, 899.
PERGAME (La sculpture de) : 1320, 1321.
PÉRICLÈS : 122, 131, 238, 735, 1321.
PÉROUSE : 947-948.
PÉROU, PÉRUVIENS : 886 sq.
PERROT (G.) : 85, 541.
PERSE, PERSANS : 124 sq., 195, 306, 513, 539, 547, 581, 589, 610, 744, 751, 911, 1009, 1112, 1113, 1206, 1338, 1396, 1487 (voir encore aux mots : Iraniens, Zoroastre, etc.).
PERSONNALITÉ, individualité : 90 sq., 470, 501, 569, 693-694, 709, 850, 906, 911, 912, 931, 958 sq., 968 sq., 973, 983 sq., 1001, 1015, 1188, 1189, 1196-1197, 1223, 1226-1228, 1238-1239, 1293, 1319, 1321, 1332, 1366, 1369-1370, 1376. Race et personnalité : 355, 399-400, 408, 410, 414, 422-423, 478, etc.
PÉRUGIN : 947, 950.
PESCHEL : 516, 582, 711.
PÉTRARQUE : 945, 1221, 1224, 1351.
PETRUCCI : 1315.
PETTIDI : 381.
PFEIFFER (Franz) : 1188, 1212.
PFLEIDERER (Otto) : 262, 759, 766, 799, 803.
PHAÉTON : 694.
PHÉBUS : 753.
PHÉNICIENS : 84, 86, 92, 139, 185 sq., 289, 378, 404, 408, 471, 502, 509, 512, 514-515, 536, 745, 960, 961, 1007, 1017, 1018, 1021, 1052, 1130 (voir encore aux mots : Carthage, Sémites, etc.).
PHIDIAS : 101, 122, 306, 314, 406, 411, 413, 977, 1308, 1320, 1322.
PHILIPPE LE BEL : 913.
PHILIPPSON (Ludwig) : 441, 530, 531, 761, 765.
PHILISTINS : 492, 493, 494, 495, 498, 596.
PHILLIPS (Georg) : 704, 910, 914, 921.
PHILOLAÜS : 117, 118.
PHILOLOGIE, linguistique : 36-37, 38, 163-164, 265, 360, 463, 482-483, 553-554, 707, 1037, 1096, 1186, 1223-1225, 1365, 1398-1399, 1428.
PHILON : 194, 304, 305, 444-445, 774.

PHILOSOPHIE : Sa nature : 67. Sa parenté avec l'art : 78, 147. On la distingue de la « conception du monde » : 1001 sq. Philosophie et science : 997-998; — et religion : 149-150, 599, 1259; — et logique : 1230 sq. Philosophie hellénique : 80, 108 sq., 121 sq., 147 sq., 1230-1231 (voir Hellènes) — hindoue : 36-37, 53-54, 108-109, 152-154, 303, 318-319, 333-334, 961-962, 1004; — naturaliste : 1179, 1180 sq., 1228-1295, 1309 (voir Germains); — universaliste : 931-933, 1042, 1180 sq. La « philosophie de la nature » : 1229, 1230. La philosophie de l'histoire (voir Histoire). Voir encore au terme : Conception du monde.
PHLOGISTIQUE : 1095-1096, 1097, 1213.
PHRÉNOLOGIE : 138.
PICARD (Edmond) : 226, 229, 232.
PIERRE (Saint) : 194, 294, 807, 812, 839, 840, 848, 849, 859, 860, 897, 919, 920, 921, 926, 1184.
PIERRE DE LA RUE : 1315.
PIÉTISME : 1303.
PILATE (PONCE) : 326, 327.
PINDARE : 1313.
PISISTRATE : 84, 122, 129.
PITONI : 1314, 1316.
PLATON : LXVII, 34, 78, 100, 105 sq., 114, 117, 118, 120, 122, 123, 131, 145, 147, 148, 151, 153 sq., 159, 181, 234, 235, 237, 262, 281, 366, 410, 528, 532, 537, 745, 748, 751, 761, 782, 1020, 1085, 1253, 1368, 1378, 1425, 1466.
PLÉBÉIENS (voir Patriciens).
PLINE : 94, 1048.
PLOTIN : 144, 807.
PLUTARQUE : 100, 118, 119, 122, 129, 144, 168, 234, 241.
PNEUMA (doctrine paulinienne du) : 801.
POBIEDONOSTSEV (Constantin) : 1146, 1147.
POÉSIE : 1296, 1298, 1307 sq. Poésie germanique : 16-17, 432, 640 sq., 1114, 1312 sq., 1336 sq., 1348, 1349, 1350 sq., — celtique : 640 sq., — slave : 643 sq.; — hellénique : 80 sq., 92-93, 141 sq., 247 sq., 1298, 1309, 1312-1313, 1371; — hindoue : 36-37, 303, 554, 629, 1007-1008, 1338. Chez les Romains : 92-93, 97, 247 sq., 1339; — les Sémites : 518; — les Chinois : 1013.
POGGIO (Brac.) : 653.
POINCARÉ (Henri) : 103, 104, 116, 120, 1062, 1237.
POIRET : 1205.
POLANCO : 710, 712.
POLO (Les) : 1131 (voir Marco Polo).
POLOGNE, POLONAIS : 642, 648, 653-654, 838, 1485.
POLITIQUE. En général : 23-25, 999. 1000, 1019. Caractère éphémère : 1103-1105, 1482. Par rapport à la vie économique : 999, 1482; — à la race et à la religion : 1174, 1482 sq. (cf. 1486 sq.). Chez les Grecs : 57, 80, 123 sq., 167-168, 1023; — les Romains : 57, 167 sq., 1019; — les Germains, notamment : 428-433, 1146-1174 (voir Germains). La politique absolue : 1482 sq. (voir Eglise romaine).
POLYANDRIE : 179.
POLYBE : 170, 188, 636.
POLYCLÈTE : 406.
POLYGNOTE : 122.
POLYNÉSIENS : 179 (voir aussi Samoans).
POMMEROL : 1177, 1323.
POMPÉE : 166, 171.

POMPONAZZI (Pietro) : 1220, 1236.
PONTIFEX MAXIMUS : 202, 735 sq., 779, 812, 839-840, 846-850, 855-867, 876, 891-892, 896 sq., 899, 905, 907, 921 sq., 1472 sq. TIARE PONTIFICALE : 891-892.
POPPÉE : 194.
PORTO-RICO : 388.
PORTUGAIS : 921-922, 1031, 1049, 1103; Juifs « portugais » : 374 (cf. Sefardim : 370 sq.).
POULOUSATI : 492 (voir Philistins).
PRAGMATIQUE SANCTION : 923.
PRANA : 801 (voir Pneuma).
PRAXITÈLE : 406, 1320.
PRÉDESTINATION : 329, 335, 415-416.
PRÉTORIENS (Les édits) : 205.
PRÉHELLÉNIQUES (Les civilisations) : 83, 86, 135-136, 142, 494, 514, 539 ,960, 1018.
PRESSE : 26.
PRICHARD (Hesketh) : 391.
PRIESTLEY (Joseph) : 1096.
PRINCES : 429 sq., 457 sq., 835, 923, 1129 sq., 1156-1157.
PROCLUS : 144.
PROFESSION DE FOI (voir au mot : Symbole).
PROGRÈS (La notion de) : 11, 41, 79, 225, 971-980, 1015, 1134, 1258.
PROMISCUITÉ (Hypothèse de la) : 177 sq.
PROPERCE : 92.
PROPHÈTES, prophétisme : 58-59, 335-336, 569 sq., 592-600, 1455, 1468.
PROSERPINE : 869.
PROUDHON : 1119.
PRUSSE, PRUSSIENS : 182, 380, 386, 395, 401, 661, 903, 1485.
PSALMISTES (en général) : 462, 1468. Voir *Psaumes*, au mot : Bible.
PSYCHÉ : 366.
PTOLÉMÉE : 113, 114, 957.
PUFENDORF (S. von) : 218.
PURBACH : 1326, 1327.
PURITAINS : 1171 sq.
PURVEY (John): 652.
PYTHAGORE, PYTHAGORICIENS : 100, 106, 108, 115, 116 sq., 140, 143, 149, 153, 154, 554, 745, 1050 1053, 1322, 1367.
PYTHÉAS : 114, 1036.

QADOSH : 593.
QUENSTEDT (Fr. A.) : 115.
QUATREFAGES (de Bréau) : 1401.

RA : 547.
RABELAIS : 92, 105, 768.
RABL (Carl) : 105.
RACE. Le concept : 163-164, 393, 421 sq., 1402, 1403. Le problème : 343 sq., 353-434, 1394 sq., 1408. La race n'est pas un phénomène « originel » : 380, 390, 397, 419-420, 463-464, 521, 1388, 1401 sq., 1404. Les cinq lois de sa formation : 374-390. La notion de race, résultat de l'enquête scientifique : 37 sq., 1387-1388, 1399 sq. C'est un concept collectif : 400, 423 sq., 658, 784 sq., 955 sq. 1403 sq., désignant un phénomène plastique et mobile : 358, 463, 677 sq., 737, 955 sq., 1154, 1388, 1403, 1408. La race dans une image d'ensemble : 677. Manifeste différence des races : 1118 (cf. 538, 712, 769, et quantité d'autres exemples indiqués sous des rubriques spéciales). Ce que signifie la pureté de race : 346-347, 366 sq., 398 sq., 419-420, 421 sq., 428 sq., 430 sq., 440 sq., 505, 656, 705, 707, 710-711, 954, 1017, 1395. Ce que signifie la race pour la personnalité : 355,

399-400, 414, 422-423, 478, 1402-1403, 1413. Un symptôme anatomique de sa pureté : 442 (note). Couleur, pigmentation (voir Germains, etc.). Le crâne (voir à ce mot). Le nez : 486 sq., 657. Le rôle des mélanges, notamment : 180 sq. ; leur danger, notamment : 355 sq., 368-369, 386 sq., 391, 1406. Bâtardise : 356, 383, 386 sq. 502 (voir ce mot à : Juifs ; cf. saint Augustin : 414, 415 sq., Caracalla : 200, Lucien : 410, etc, etc.). Action et réaction entre le physique et le mental : 1154. Race et idées : 297, 619-624, 659. L'âme de la race : 949, 1176, 1293, 1309, 1330. Du point de vue des juristes : 164, 232. Instincts de race en matière de religion : 851 sq. L'erreur du « gobinisme » : 358, 1386-1388, 1405-1406. Eugénique : 1412-1413.

RACINE : 234, 1329.

RADBERT (Paschasius) : 874.

RADIOACTIVITÉ : 103.

RAMAKRISHNA : 559.

RAMBAUD (Alfred) : 989.

RAMON Y CAJAL : 75.

RAMSAY : 466, 746, 794, 835.

RANKE (Johannes) : 74, 360, 361, 392, 442, 479, 634, 667, 668, 672, 961.

RANKE (Leopold von) : 18, 37, 124, 125, 145, 151-152, 169, 193, 199, 328, 913, 954, 1150, 1394.

RAPHA : 495.

RAPHAEL : 146, 536, 945, 948, 950, 1198, 1315, 1318, 1323, 1325, 1326, 1328, 1330, 1376.

RATRAMNUS : 874.

RATZEL : 164, 353, 360, 361, 388, 472, 488, 516, 517, 518.

RAVAISSON : 1056, 1071.

RAVENSTEIN : 925.

RAWLINSON : 539.

RAY (John) : 675, 992, 1079, 1081, 1083, 1085, 1086.

REALIS (A.) : 451.

RÉBECCA : 489.

RECLUS (Elisée) : 243, 967.

REDESDALE (Lord) : 1451.

RÉFORME : 649 sq., 1148 sq. En Allemagne : 651, 654, 1148 sq. ; — en Angleterre : 651, 652, 1170 sq. ; — en Bohême : 651-653 ; — en France : 1160 sq. ; — en Pologne : 653-654, 838. Importance politique : 787, 883, 1148 sq., 1160 sq., 1169, 1174. Principe de liberté : 649 sq., 923, 928. La Réforme a fortifié l'Eglise romaine : 851. Elle est incomplète : 820, 873, 883, 1024, 1191. Saint Augustin : 872-873. Duns Scot : 1191. Loyola : 720. Luther : 651, 1148 sq., 1196 sq. Wyclif : 651 sq., 872. Les humanistes : 1222. Catholicisme et protestantisme : 639, 924, 1480-1482.

REGIOMONTANUS : 51, 1053, 1117, 1326, 1327.

RÉGNER (Le dominicain) : 879.

REIBMAYR (A.) : 883, 1400.

REICHENBACH (K. von) : 138.

REICKE (Rudolf) : 707.

REID (Thomas) : 960.

REINACH (Salomon) : 164, 361, 362, 515, 960.

REINACH (Théodore) : 193, 373, 441, 605.

REINHOLD : 1284.

REINISCH (Leo) : 818.

RELIGION. Le concept : 301-303, 1004, 1024, 1278, 1284. L'essence : 599, 828 ; signification du Paraclet : 599. La puissance : 737 sq., 1174.

Religion historique : 281, 317 sq., 335, 535, 538 sq., 556, 563,

582, 607, 748, 768, 1274, 1469 — et matérialiste : 313 sq., 335 sq, 348, 528 sq., 537, 563, 619, 868, 1059, 1275, 1302, 1303, 1304, 1464 sq. Religion idéale : 1058 sq., 1277 sq., 1282-1289, 1304, 1306; — mythologique : 301 sq., 532 sq., 559 sq., 599, 752 sq., 1299-1300, 1301 sq., 1463, 1470; — réaliste : 1301, 1303. Religion de l'expérience : 260 sq., 828, 1060, 1199, 1239, 1246, 1260, 1285 sq., 1301-1303, 1317, 1470. Religion de la crainte : 717, 718, 723, 817, 854, 1203, 1204. Religion du respect (d'ap. Goethe) : 1287.

Religion et arithmétique : 305, 1466; — et art : 150, 1301-1307, 1309, 1317, 1349-1350, 1355 (voir encore au mot : Christ); — et conception du monde : 1004-1005, 1175-1295, 1464, 1466-1467, 1470; — et « éthiques » : 266, 743, 800-801, 881, 1288 et morale : 282, 302, 598 sq. 610, 747; — et foi : 321, 544-563, 797 sq., 805; — et idolâtrie : 313 sq., 330-331, 348, 356, 592, 835-836, 844-845, 1275, 1465, 1466; — et imagination : 300 sq., 532 sq., 557 sq., 599, 763, 1301; — et philosophie : 149-150, 599, 1259; — et science : 1276-1282, 1284, 1464; — et superstition : 133 sq., 137 sq., 759. La Religion et l'Etat : 737-738, 1000-1001, 1146 sq.,; — et la Révolution française : 1165; — et les Congrès de religion : 278.

La religion des Aryens : 301 sq., 318-319, 517 sq., 557 sq., 753 sq., 1465, etc. (voir Indo-Aryens); — des Hellènes : 80, 93, 109-110, 133-147, 329, 599, 820 sq., 1438-1439 (voir Hellènes); — des Germains : 22, 68, 318-319, 527 sq., 637-639, 697 sq., 851 sq., 864, 881, 935, 1022-1025, 1058 sq., 1449-1450, 1466, 1470 (voir Germains); — des mystiques : 558 sq., 713, 1188 sq., 1199 sq.; — des philosophes interrogeant la nature : 1260 sq., 1282 sq. Chez les Sémites : 300 sq., 313 sq., 515, 527-563, 613 sq., 1265, 1266, 1275, 1420-1421 (voir Juifs, Mahomet, Sémites, etc. ; et, pour l'ensemble : Christianisme, Monothéisme, Mythologie, etc.).

Rembrandt : 1002, 1296, 1306, 1310, 1329, 1363, 1364, 1365.

Renaissance : 10 sq., 711, 946 sq., 969-971, 1075, 1105-1106.

Renan : 194, 195, 264, 265, 291, 292, 294, 298, 307, 308, 320, 331, 394 sq., 400, 439-440, 447, 476, 478, 490, 491, 493, 494, 495, 498, 499, 512, 513, 514, 516, 520, 527, 529, 530, 531, 535, 536, 538, 546, 548, 557, 558, 565, 568, 569, 598, 621-622, 746, 769, 775, 829, 832, 835, 844, 852, 1384, 1420, 1421, 1423, 1459.

Reni (Guido) : 948, 949.

Renouvier : 117, 118, 140, 1323.

Requin (L'abbé) : 1116.

Restauratio orbis : 201.

Reusch (Franz H.) : 650, 1163.

Reuss (Edouard) : 466, 576, 586, 593, 789, 803, 997, 1460.

Réville (Albert) : 289, 295 sq.

Réville (André) : 451, 1135, 1136.

Révolution française : 29, 983, 1137, 1146, 1160-1169, 1397.

Rhénanes (Association des villes) 13, 1021, 1130.

Rhétiens : 670, 671.

Rhyn (Henne am) : 989.

Richelieu : 29, 1158, 1160.

Richet (Charles) : 362.

RICHTER (Jean Paul Fr.) : 63, 65, 421.
RICHTER (J. P., l'historien de l'art) : 1056, 1071.
RICHTHOFEN (F. von) : 967, 1009-1010.
RIEMANN (le mathématicien) : 104.
RIEMANN (le musicographe) : 1314, 1339.
RIEMER (F. W.) : 1365.
RIENZI : 1106.
RIGVÉDA : 93, 141, 303, 319, 334, 534, 551, 554, 756, 766, 1438.
RIVERS : 180.
ROBERT OF GLOUCESTER : 1027.
ROBESPIERRE : 1165-1166.
ROBOAM : 488, 489.
RODIN : 1039, 1040, 1302, 1360-1361, 1372.
RODKINSON : 605.
ROGER DES GENETTES (Mme) : 930.
ROGERS (Thorold) : 1133, 1134.
ROHDE (Erwin) : 89, 121, 134, 140, 141, 151, 155, 307, 868, 869.
ROHDE (Friedrich) : 390.
ROLAND (CHANSON DE) : 85, 640, 645.
ROLAND (Mme) : 1164.
ROLFUS (H.) : 715.
ROMANES (J. G.) : 69, 71, 76.
ROME, ROMAINS. En général : 56 sq., 163-253, 725, 1018-1019. Force anonyme : 173 sq., 252, 686, 1122. Origine du peuple : 182-183. Prétendue influence du milieu géographique : 961. Comme empire mondial : 890 sq. Type de concentration politique : 175 sq., 186, 890, 911, 955. Amour du sol natal et du foyer : 176 sq., 198. Le centre de gravité de la civilisation déplacé vers l'Occident : 343 sq. Origine du chaos ethnique : 200, 204 sq., 343 sq., 401 sq., 425, 744 sq., 951 (voir aussi : Chaos Ethnique). Influence sur la culture de nos nations : 900 sq. Contribution au problème de la race : 182, 368, 377, 385-386.

La création propre de Rome (voir Droit). Impotence artistique : 92-93, 97, 246 sq., 945-946, 1019, 1339-1340, 1372, et philosophique : 93-94, 1178, 1225 ; poésie : 92-93, 97, 246 sq., 1339 ; musique : 1339-1340. Civilisation et culture : 79, 92 sq., 1019. Fidélité romaine : 690. Conception du Dante : 848 sq., 894 sq. Jugement de saint Augustin : 173 ; de Herder : 172 ; de Montesquieu : 172, 696. L'idée impériale : 197 sq. (cf. 890 sq.). Sur le dernier avatar de l'imperium (cf. 1482 sq.) voir Eglise romaine. L'héritage babylonien : 1488. Rome et les Juifs, voir Juifs. Rome et les Sémites : 185-196. Pour l'ensemble, se reporter aux mots : Droit, Famille, Mariage, Forces anonymes, etc.
ROMULUS : 166.
ROSCOE (H. E.) : 1095.
ROTH (Carl) : 86.
ROTHSCHILD : 373, 442, 453, 455, 459, 583.
ROUGÉ (E. de) : 514.
ROUSSEAU (Jean-Jacques) : 29, 38, 42, 158, 217, 218, 238, 1014, 1015, 1033, 1073, 1165, 1182, 1227, 1291, 1294, 1397.
RUBENS (Pierre Paul) : 1330.
RUBENS (William) : 601, 604, 606.
RUMOHR (K. F.) : 18.
RUPPIN (Arthur) : 623.
RUSSES, RUSSIE : 634, 642, 645, 647, 648, 668, 903-904, 954, 967, 1169 (voir encore au mot : Slaves).

RUTH : 607.
RUYSCH (Johann) : 1053.

SAADIA : 611.
SABATIER (Paul) : 837, 1196, 1204, 1215.
SABELLIUS : 828.
SACCHINI : 715.
SACES (SAKAS, SSÉ) : 1010.
SACHS (Hans) : 1214.
SACHS (Julius) : 1077, 1078.
SACREMENTS : 759, 837, 867-878 et CÈNE : 756, 759-760, 816, 1023 (voir aussi Mystères, Eucharistie, Transubstantiation, etc.).
SAEPE NUMERO (Le bref) : 915.
SAINT-BARTHÉLEMY (La) : 654, 1165, 1314.
SAINT-CYRAN : 1162.
SAINT-SIMON : 1163.
SAINTE-BEUVE : 772, 798, 882, 1068.
SALAMINE (La bataille de) : 127, 129.
SALLUSTE : 169, 171.
SALMERON (Alonso) : 721.
SALOMON (Le roi) : 275, 287, 321, 465, 488, 495, 498, 499, 566, 569, 570, 584.
SAMARIE, SAMARITAINS : 288, 290 sq., 372, 543, 571, 595.
SAMKHYA (Le système philosophique) : 108, 425, 537, 553.
SAMOANS (Le dieu des) : 533, 536, 544.
SAMOTHRACE (voir Victoire).
SANCHONIATHON : 43, 320.
SANHÉDRIN (LE GRAND) de l'an 1807 : 435, 440-441, 460.
SARAH : 474, 489.
SARDANAPALE (voir Assourbanipal).
SARGON : 1488.
SARRAZINS : 461.
SARZEC (E. de) : 540.
SASSANIDES : 513.
SATAN : 195, 839, 854.
SATANISME : 137.
SATAPATHA-BRAHMANA : 310, 560.
SAÜL : 492, 546, 566.
SAUSSURE (de) : 360.
SAVEASIULEO (voir Samoans) : 533, 536, 544.
SAVIGNY (F. K. von) : 18, 164, 167, 172, 209, 224, 245, 361, 379, 660, 682, 700, 704, 731, 861, 900, 944, 997.
SAVOIR (Le). Définition. : 1331. Savoir, c'est trouver *(wissen = vid)* : 215. Le savoir n'est rien par lui-même : 1028. Il est éternel : 1102 ; l'exposé d'un inconnaissable : 1247. Diverses sortes de savoir : 1241. Le savoir spécial : LXVIII sq., 1390-1394, 1400, 1429. Le savoir universel : 931-933, 1042, 1181 sq. Le savoir vivant : 1378, 1391. Le savoir et l'être : 410 (« savoir, c'est se souvenir »). Le savoir exact : 1070-1071, 1072 ; le « non-savoir » exact : 1247-1250. Par rapport à l'art : 1033-1034, 1334 ; — à la conception du monde : 1015 ; — à la culture : 1015 sq., 1034, 1039 ; — à la découverte : 995-997, 1037 sq. ; — au génie : 1227 ; — à la sagesse : 1247.
SAVONAROLE : 949, 950, 1198.
SAVOYARDS : 484, 712 (voir Ibères et *Homo alpinus*).
SAXE, SAXONS : 380, 426, 631, 648, 661, 701, 1134.
SAXO (Jordanus) : 15.
SAYCE (A. H.) : 360, 472, 477, 479-480, 494, 496, 507, 508, 525, 539, 540, 583, 584, 1421, 1445.
SCALIGER : 721.
SCANDINAVES : 240, 648, 663, 668, 683, 1024, 1169, 1172, 1173.
SCAEVOLA (Mucius) : 231, 235.
SCHACK (F. von) : 519.
SCHAHBARZ : 293.

Schechter (Salomon) : 503, 569.
Scheele (K. W.) : 1096.
Scheil (Le Père) : 539, 1423.
Schell (Hermann) : 884.
Schelling : 1230, 1249, 1254, 1300.
Scherer (von) : 1472.
Scheyb (de) : 1015, 1227.
Schiaparelli : 115, 117, 118, 119.
Schiller : 42, 65 sq., 81, 82, 113, 132, 380, 638, 639, 737, 977, 978, 979, 1073, 1206, 1297, 1298, 1300, 1328, 1329, 1353, 1371, 1372, 1374. Citations : 42, 65, 66, 68, 81, 116, 131, 140, 282, 304, 483, 630, 943, 968, 973, 978, 1003, 1078, 1097, 1227, 1242, 1277, 1286, 1291-1292, 1334, 1342, 1352, 1353, 1357, 1371, 1373-1374, 1377-1378.
Schlegel (A. W. et Fr. von) : 36.
Schleicher (Aug.) : 635.
Schleiermacher : 1198, 1426.
Schliemann : 83, 1018.
Schlosser : 1265.
Schmidt (J.) : 635.
Schmoller (G.) : 1140.
Schneider (K. C.) : 103.
Schoenhof (J.) : 1127.
Schopenhauer : lxix, 151, 233, 244, 270, 274, 420, 523, 527, 537, 543, 765, 775, 792, 828, 977, 1002, 1177, 1190, 1198, 1230, 1261, 1272, 1281, 1294, 1327, 1376, 1384, 1389, 1390.
Schorlemmer (C.) : 1095.
Schrader (Eberhard) : 539, 579, 1443, 1453, 1454, 1468.
Schrader (Otto) : 178, 360, 657, 1399, 1447, 1448, 1449.
Schreiber (E.) : 322.
Schroeder (L. von) : 108, 119, 153, 517, 554, 1338.
Schulte (J. F. von) : 209.
Schultz (Alwin) : 1318, 1319, 1320, 1323, 1328.
Schultz (Johann) : 1466.
Schultze (Fr.) : 71.
Schurtz (H.) : 383, 1396.
Schvarcz (Julius) : 129-130, 954.
Schwab : 605.
Schwenkfeld (Kaspar) : 1208.
Schwickerath (R.) : 715.
Science. Le concept : 995-998, 1063, 1101, 1247, 1278, 1284. Deux buts : 1063. La science et l'art : 67, 68, 366, 1087 sq., 1318 sq., 1330, 1361 ; — et la classification : 675, 1076 sq. ; — et le dilettantisme : lxviii sq., 1389-1394, 1400, 1429 ; — et la découverte : 995-997, 1025, 1037 sq. ; — et la dogmatique : 1096-1098 (cf. 30 sq., 1393 sq.) ; — et l'Eglise : 1046-1047 ; — et l'imagination : 1087-1092, 1093 sq. ; — et la philosophie : 997-998 ; — et la religion : 1276-1282, 1284, 1464 ; — et la vie : 364 sq., 671 sq., 1100, 1394, 1409 ; — et le dix-neuvième siècle : 35 sq. La science est éphémère : 101-105, 364 sq. ; elle ne l'est pas : 102-108, 105, 1102.
La science chez les Hellènes : 80, 112 sq., 1036 sq., 1064 sq., 1074 sq., 1322, 1358, 1366 sq. ; — chez les Germains : 1062-1102, 1358, 1428 sq.
Scipion (Les) : 166, 172, 188.
Scolastique : 147 sq., 157 sq., 1183-1187.
Scot Erigène : 9, 111, 430-431, 638, 650, 765, 766, 830, 874, 875, 1041, 1045, 1115, 1178, 1184, 1186, 1190, 1201, 1202, 1205, 1215.
Sculpture : 122, 306, 314, 406, 541, 965, 977, 1016-1017, 1018, 1305, 1308, 1309, 1310, 1320 sq., 1355 sq., 1359-1361, 1373.
Séba : 495.

SEBAOTH (Iahveh) : 609.
SÉBASTIEN DEL CANO : 1049.
SECRÉTAN (Charles) : 1385.
SÉDÉCIAS : 578.
SEECK (O.) : 386.
SEELEY (J. R.) : 1171.
SEFARDIM : 370 sq.
SEIDLITZ (W. von) : 1363.
SÉLECTION, notamment : 355, 376, 381, 1098, 1402.
SEM, KHAM ET JAPHET (La fable de) : 358, 1387.
SÉMITES. Notamment : 511-524. Le concept de « Sémites » : 463, 470-471, 1401. Origine : 479. Pureté de la race : 470, 471. Caractéristique par Burckhardt : 511, 526, 1435; Grau : 519; Mohammed Ibn Khaldoun : 511, 522; Lassen : 447, 518 sq.; Ratzel : 517-518; Renan : 439, 513, 520, 527, 529, 530, 535, 543, 852 sq., 1421 (cf. Robertson Smith : 301, 1452); Schack : 519 (voir aussi Mommsen : 185, 191; Montefiore, Wellhausen, etc.). Forme du crâne : 486. Hypothèse psychologique : 521 sq., 548 sq. Développement anormal de la volonté : 328 sq., 520 sq., 526, 537 sq., 598, 606, 1411. Egoïsme : 520-521. Religion : 300 sq., 318 sq., 515, 527-563, 613 sq., 1182, 1421, 1451-1452, 1453 sq., 1466. Influence de cette religion sur d'autres : 348, 515, 516, 523-524, 535-536, 538, 563, 1414 sq., 1433, 1455. Elle est matérialiste : 348, 528 sq., 537 sq., 543, 563, 619, 868, 1182, 1385, 1459. Pauvreté d'imagination : 313, 512 sq., 532 sq., 769, 1113 sq., 1423, etc. Puissance de foi : 544 sq. Prétendu monothéisme : 305-306, 530, 542, 546-549, 1421, 1429, 1430 s.q, 1453 sq., 1465-1467. Antimysticisme des Sémites : 528 sq. Antisémitisme des Mystiques : 1201 sq.
Par rapport à la culture : 185 sq., 189, 191 sq., 472, 511-527, 1007, 1113-1114, 1118. Poésie : 518, 519; philosophie, science : 512-513, 519, 527. Langues : 294, 295, 310, 400-401 (484), 520-527, 540 (582), 1398, 1399 (voir Langage); écriture : 513-515. Sentiment du droit : 164, 186, 201, 229 sq., 231-232. Vie économique : 185 sq., 189-190, 191-192, 230, 1121, 1123, 1140, 1420,1421, Pas d'Etats durables : 8, 520. 522, 618, 686. Despotisme ou anarchie : 686. Par rapport aux Sumériens : 480-481, 512, 538-542, 606, 1419 sq. Contribution à la Genèse du Juif : 500, 501. Lutte avec Rome : 185-196. (Voir encore aux mots : Antisémitisme, Arabes, Carthage, Juifs, Phéniciens, etc.).
SEMPITERNITÉ (voir Immortalité).
SÉNART (E.) : 261.
SÉNÈQUE : 231, 964-965, 1048, 1372.
SENNACHÉRIB : 574, 575, 577, 583, 1488.
SEPTIME SÉVÈRE : 200.
SÉRAPIS : 144, 760, 761.
SERBES, SERBIE : 433, 643 sq., 649.
SERTILLANGES (L'abbé) : 1483, 1484, 1485.
SERVET (Michel) : 708, 1325.
SFORZA (Les) : 1315.
SHAKERS (Les) : 138.
SHAKESPEARE : 17, 34, 97, 101, 105, 117, 401, 532, 542, 549, 681, 687, 722, 727, 915, 970, 977, 981, 1013, 1027, 1035, 1040, 1091, 1151, 1159, 1170, 1171, 1173, 1310, 1316, 1329, 1330, 1351, 1363, 1364, 1371, 1373, 1374, 1375.

Sherard (Robert H.) : 889, 1145.
Sibree : 178.
Sicaires : 293.
Sickingen (Franz von) : 1152.
Siècles. Le IIme : 784, 868.
— Le IIIme : 427, 737, 822.
— Le IVme : 421, 425, 426, 698, 760, 782.
— Le Vme : 427, 810, 826.
— Le VIme : 8, 854.
— Le VIIme : 429, 432, 433, 1052, 1053.
— Le VIIIme : 429, 432, 1053, 1113.
— Le IXme : 429, 430, 432, 646, 650, 733, 830, 836, 874, 1041, 1178.
— Le Xme : 458, 1113, 1140, 1336.
— Le XIme : 12, 13, 458, 650, 875, 1345.
— Le XIIme : 12, 13, 640, 787, 988, 1029, 1110, 1113, 1178, 1329, 1360, 1425.
— Le XIIIme : 9 sq., 12-19, 24, 240, 245, 432, 450, 640, 651, 706, 737, 803, 830, 850, 876, 878, 880, 897, 908, 912, 935, 1041, 1044, 1052, 1110, 1114, 1122, 1132, 1138, 1140, 1141, 1145, 1146, 1148, 1170, 1232, 1313, 1329, 1360, 1361.
— Le XIVme : 12, 1106, 1110, 1135, 1136, 1138, 1140, 1314, 1337, 1361.
— Le XVme : 12, 651, 1116, 1117, 1132, 1133, 1134, 1135, 1145, 1314, 1315, 1337, 1359.
— Le XVIme : 11-12, 35, 711, 946 sq., 1031, 1092, 1117, 1134, 1138, 1140, 1141, 1142, 1152, 1153, 1161, 1169, 1170, 1208, 1222, 1316, 1326, 1330. Cf. 969 sq., 1105 sq.
— Le XVIIme : 12, 35, 1122, 1142, 1149, 1159, 1170, 1171, 1329.
— Le XVIIIme : 12, 35, 38, 433, 878, 1094, 1095, 1104, 1106, 1108, 1109, 1131, 1134, 1137, 1142, 1144, 1159, 1170, 1219, 1222, 1226, 1288, 1291, 1330, 1364, 1371, 1480.
— Le XIXme : 3 sq., 9, 27, 35 sq., 39 sq., 56, 119, 190, 263 sq., 338 sq., 433 sq., 437 sq., 440-441, 453, 563, 650, 696, 706, 736, 986 sq., 1100 sq., 1106, 1107-1108, 1109, 1132, 1134, 1137, 1140, 1141, 1144, 1147, 1159, 1163, 1169, 1173, 1182, 1197, 1198, 1222, 1234, 1258, 1268, 1280, 1283, 1296, 1332, 1348, 1369, 1377, 1378, 1395.
Siegel (Heinrich) : 921.
Sigismond (L'archiduc) : 1125.
Sieyès : 1166, 1168.
Silas : 793.
Simon (Jules) : 1013, 1014.
Singes : 70, 74, 76, 165, 393, 1333.
Skreinka : 443.
Slaves. Parenté germanique : 10, 349, 363, 633-634, 641-656, 990; *gora* (?) : 636. Structure physique : 633-634, 642; forme du crâne : 392, 634, 666; couleur des cheveux : 634, 663, 665-666. Les « Slaves » actuels : 668, 954. Poésie : 643 sq. Religion : 314, 433-434, 646 sq., 1024; *bog*, *bogù* (Dieu) : 1449, 1450.
Smets (Wilhelm) : 838.
Smith (Adam) : 1119, 1144.
Smith (William Robertson) : 289, 301, 306, 321, 471, 503, 504, 530, 545, 546, 547, 557, 564, 567, 576, 593, 609, 614, 854, 868, 1452.
Socialisme : 30, 38, 336, 563, 613, 917 (voir l'Erratum), 926, 929-931, 1140-1143.
Socrate : 82, 106, 110, 123, 130, 146, 152, 156, 262, 599, 1001.
Soldat (origine du concept) : 175.
Solin : 179.

Solon : 57, 84, 121, 129, 131, 167, 168, 174, 236, 238, 422-423.
Sombart (Werner) : 363, 623.
Sophocle : 97, 217, 248, 977, 1313.
Soret (Fréd.) : 1021.
Souabes : 660-661, 903.
Spalatin (G.) : 651.
Sparte, Spartiates : 121, 124, 125 sq., 168, 234, 1020.
Spécialisation : lxviii, 1390-1391, 1392-1394, 1429.
Spencer (Herbert) : 178, 973-974, 1101, 1134, 1135.
Spencer — : 180.
Spiegel de Desenberg (Le comte) : 844.
Spinoza : 31, 106, 230-231, 304, 443, 558, 933, 1235, 1295, 1425.
Spiritisme : 40, 133, 138.
Sprengel (Christian Konrad) : 382.
Springer (A.) : 1336.
Stace : 93.
Stade (B.) : 478, 495.
Stahl (G. E.) : 1094-1096, 1097, 1178, 1218, 1219.
Stanislas de Znaïm : 652.
Stanley (Henry Morton) : 76, 472.
Stanton (Vincent H.) : 324, 325, 547.
Staupitz : 1207.
Stead (W. T.) : 362.
Stein (Heinrich von) : 422-423, 1219, 1385.
Steinen (Karl von den) : 69.
Steinmetz : 1408-1411.
Sterne (Laurence) : 952, 975, 1254.
Steuernagel (C.) 472.
Stier (J.) : 715.
Stoïcisme : 279, 745, 747.
Storm (Theodor) : 663.
Strabon : 179.
Strack (Hermann) : 604.
Strauss (David) : 133, 264-265, 757, 1198.
Strozzi (Giovanni) 1373.
Stuarts (Les) : 1171, 1172.
Suèves : 631.
Suisse : 666, 734.
Sujet (Le concept juridique de) : 200 sq., 209.
Sulpicius (Servus) : 235.
Sumatra : 178.
Sumério-Akkadiens : 470, 472 (474), 480-481, 512, 535, 538-542, 606, 763, 769, 771, 1016, 1419, 1420, 1422 sq.
Superstition, notamment : 133 sq., 137 sq., 759 sq., 1230.
« Surhomme » : 302.
Suso : 1205.
Swammerdam : 1328.
Sybel (H. von) : 209.
Sylla : 166, 170, 386.
Syllabus : 431, 847, 864, 905.
Symbole des apôtres : 555, 832, 924 ; d'Athanase : 150, 555, 755 ; — de Constantinople : 824 ; — de Nicée : 823, 824 ; — africain : 866.
Symbolique (La) : 532 sq.
Symonds (J. A.) : 948.
Synagogue (La Grande, voir à ce dernier mot).
Syndicats (voir Monopole).
Syrie, Syriens : 18, 198, 200, 404 sq., 474, 475, 477 sq., 481, 482 sq., 502, 507 sq., 510, 515, 525, 564, 573, 584, 596, 742, 744, 1419 sq., 1436 (voir encore aux mots : Hittites, *Homo Syriacus*, etc.).
Syrus (Publius) : 242.

Tacite : 194, 349, 403, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 664, 666, 677, 679, 684, 689.
Tagore (Le rajah S. M.) : 1008.
Taine : 1162, 1167, 1372.
Talbot (William) : 1149.
Talleyrand : 458.

TALMUD : 291, 304, 311, 322, 325, 440, 441, 446-447, 449, 465, 510, 584, 590, 593, 600, 601-606, 611, 616, 617, 618, 619.
TAMA (Diogène) : 460.
TAMBHOU : 493.
TANNERY : 1066.
TAOISME : 1013-1014, 1023.
TARTAGLIA (Niccolo) : 949, 1068.
TARTARES : 1113.
TASSE (Le) : 949.
TAT-TVAM-ASI : 34, 323, 559, 1216.
TAULER : 1205.
TAYLOR (Isaac) : 360, 657.
TCHÈQUES, tchèque : 652, 1485.
TECHNIQUE (La) : 26, 212 sq., 249, 1296, 1297, 1332, 1340, 1348 sq.
TEERURS : 179.
TEICHMANN (Ernst) : 800, 801.
TÉLÉOLOGIE : 145-146, 157-158, 1057.
TELESIUS : 1231, 1232.
TERTULLIEN : 77, 192, 194, 306, 326, 418-419, 736, 752, 760, 783, 856, 859, 860.
TETZEL (Johann) : 1128.
TEUTONS : 635, 636, 639.
THALÈS : 121, 148, 158, 1020, 1322.
THÉCLA DE SÉLEUCIE : 885.
THÉMIS : 329, 330.
THÉMISTOCLE : 129.
THÉOCRITE : 92, 1438.
THÉODORIC : 11, 415, 427, 429, 698, 703.
THÉODOSE (le Grand) : 194, 418, 427, 444, 747, 779, 815, 822, 848, 855, 856, 860, 861, 878, 891, 896, 902, 915, 916, 918.
THÉODOSE (le jeune) : 826.
THEOLOGIA DEUTSCH (ou « Théologie germanique ») : 1204-1205, 1207.
THÉOLOGIE : 111, 145 sq., 149, 155 sq., 415, 789, 800-801, 1155 sq., 1178, 1179 sq., 1191-1198, 1229 sq., 1258; 1415, 1464, 1465.
« Théologie latine » : 822.
THÉOPHRASTE : 115, 119, 675, 992, 1078, 1438.
THÉOPOMPE : 1438.
THÉORIE : 1082, 1083 sq., 1094.
THÉRÈSE (Sainte) : 717.
THERMODYNAMIQUE : 103, 1237
THÉSÉE : 174.
THEUDAS : 296.
THIERRY (Augustin) : 179, 1068.
THIERRY-POUX : 1116.
THIERS : 1168.
THIMONNIER : 1109.
THODE (Henry) : 15, 837, 1337.
THOMAS (N. W.) : 180.
THOMAS D'AQUIN : 15, 111, 133, 148, 157, 356, 705, 841, 850, 880, 885, 915, 920, 929, 931-933, 946, 1043-1044, 1051, 1150, 1181, 1182, 1185, 1187, 1888, 1189, 1190, 1193, 1194, 1195, 1197, 1199, 1200, 1284, 1241, 1243, 1245, 1263, 1467, 1469.
THOMAS DE CELANO : 1194.
THOMASIUS : 1224.
THORA (voir Bible).
THUCYDIDE : 86.
THUGS : 293.
THUREAU-DANGIN (François) : 539.
THURSTON : 179.
TIARE PONTIFICALE : 891-892.
TIBÈRE : 193, 197, 454, 462, 631, 915.
TIGLATH-PHALAZAR : 1487.
TIMOCRATE : 168.
TIMOTHÉE : 792.
TIPPOO-TIP : 189, 231.
TITE-LIVE : 187, 510.
TITIEN : 948, 1326, 1330.
TITUS : 293.
TODAS : 179, 180.
TONKINOIS : 967.
TOPINARD : 69, 164, 392.
TOSCANELLI (Paolo) : 1048, 1327.

Totémisme : 136, 142, 869.
Touaregs : 512.
Touraniens : 9, 392, 470, 480, 538 (voir Suméro-Akkadiens).
Tournefort (J. P. de) : 1079.
Toutmès III : 86.
Trajan : 166, 198, 890.
Transfert (La théorie politique du) : 205-207.
Transformisme (voir Darwinisme et Evolution).
Transmigration des âmes : 153-154, 181, 270, 782.
Transsubstantiation (le dogme de la) : 736-737, 867, 874, 878.
Treitschke : 247, 639, 661, 982, 1155, 1157, 1158, 1485.
Trente ans (Guerre de) : 702, 1169.
Triades (voir Egyptiens).
Tribonien : 735.
Trimourti : 754.
Trinité : 133, 144, 753 sq., 777, 803, 821, 1181, 1384, 1450, 1453.
Trivulzio (Le prince) : 1056.
Troglodytes : 672.
Troubadours et trouvères : 17, 97, 638, 1345.
Trumbull (B.) : 1032.
Trusts (voir Monopole).
Tsiganes : 1340-1341, 1343, 1344-1345.
Tsountas : 86, 1018.
Turcs, Turquie : 53 sq., 175, 292, 307, 624, 674, 911, 952, 1057, 1103, 1153, 1316.
Turkestan : 539.
Turner (William) : 1090.
Turner (Sir William) : 672.
Turrecremata (Le cardinal) : 927.
Tu-Shu (L'encyclopédie chinoise) : 1011-1012.
Tycho-Brahé : 52, 119.
Tylor : 142, 533, 534, 855.
Tyndall : 119, 1037, 1046, 1097, 1101.
Tyr (voir au mot : Dieu).
Tyrol : 664, 683, 1396.
Tyson (Le paysan) : 1035.

Ubaldi (Guido) : 949.
Uexküll (J. von) : 74.
Ujfalvy (Charles de) : 359, 362, 949, 1010, 1387.
Ulfilas (Wulfila) : 698, 854, 1204, 1450.
Ulpien : 216, 735.
Unam sanctam (La bulle) : 882, 897-899, 906.
Unigenitus (La bulle) : 1162, 1166.
Universalisme. Sa nature : 906. Sa force d'attraction et de contrainte : 922, 934, 1484 sq. Son intolérance : 925, 1484 sq. Par opposition au nationalisme : 889 sq., 899, 900 sq., 1484 sq. Universalisme philosophique, « savoir universel » : 931-933 (Thomas d'Aquin, Hegel, Spinoza), 1042, 1180 sq. Voir aussi : Eglise romaine, Socialisme, etc.
Urie : 499, 507.

Valdo (Pierre) : 837, 929.
Valla (Lorenzo) : 1221.
Vandales : 192, 426, 631, 698, 810, 822.
Van der Kindere : 1126, 1138.
Vanini : 1236.
Vapeur, machine a vapeur : 26, 998, 1104, 1108, 1118, 1427.
Varigny (de) : 360.
Varnhagen von Ense : 839.
Varro (M.) : 949.
Vasco de Gama : 1327.
Vaudois (du Piémont) : 837, 841, 979, 1194, 1205.
Védanta (Les Soutras du) : 109, 141, 154, 552, 560, 766, 780.
Védas (voir Rigvéda).

Vénus (de Milo) : 1320.
Vergne (H.) : 1237.
Vérité : 1176.
Verlaine (Paul) : 319.
Verrès (Maurice) : 586.
Veronese (le mathématicien) : 104.
Vésale (André) : 1325.
Vespuce (Américi) : 1327.
Vichnou : 754.
Vico : 80.
Victoire (La — de Samothrace) : 1321.
Vie : 101, 103 sq., 364 sq., 1100-1101, 1391.
Vigilance : 760, 833, 836.
Vikings : 663.
Vincent : 812.
Virchow : 355, 357, 358, 360, 366, 387, 410, 442, 497, 505, 510, 634, 662, 664, 665, 666, 670, 672, 1004, 1101, 1216, 1218, 1398, 1401.
Virgile : 92, 244, 247, 890, 970, 982, 1221.
Virginie : 1171.
Virginius : 171.
Virtuose (par opposition à « artiste ») : 249.
Visigothes : 9, 659, 854, 1450.
Vis plastica (Théorie de la) : 115.
Visser (M. W.) : 145.
Vivisection : 1294.
Vogt (Carl) : 70, 102, 485.
Vogt (Friedrich) : 1114.
Volonté, vouloir : 314, 319 sq., 328-335, 520-524, 526, 537 sq., 545 sq., 598, 606, 714-716, 796, 1189, 1195, 1213 sq., 1286-1289. (Voir encore : Autonomie de la volonté, Conversion, Liberté, etc.).
Voltaire : 29, 52, 92, 115, 116, 217-218, 332, 411, 456-457, 529, 615, 627, 807, 983, 989, 1073, 1182, 1222, 1255, 1286, 1291, 1371, 1396, 1397, 1398, 1401, 1402.
Völuspa : 1461.
Volz (Paul) : 324.
Vulcain : 234.

Wagner (Adolf) : 1410.
Wagner (Richard) : 65, 638, 641, 695, 935-936, 979, 1347, 1370, 1381, 1383-1386, 1388-1389.
Waitz (G.) : 891.
Walcher (G.) : 676.
Waldeyer : 664.
Waldfoghel (Procope) : 1116.
Wallace (Mackenzie) : 954.
Walther von der Vogelweide : 17, 902, 904, 929.
Washburn (Marg.) : 74.
Washington : 1172.
Wasianski (E. A. C.) : 1236.
Wasmann (E.) : 73, 1245.
Watt (James) : 1102, 1104, 1108.
Weber (le théologien) : 465.
Weese (Arthur) : 1360.
Weisbach (C.) : 642.
Weismann (August) : 1097.
Weissbach (F. H.) : 539.
Wellhausen : 287, 310, 456, 466, 470, 472, 476, 478, 490-491, 492, 493, 496, 497, 503, 504, 508, 512, 535-536, 546, 564, 566, 568, 569, 583, 586, 589, 590, 608, 609, 1420.
Wellington : 126, 662, 663.
Wells (H. G.) : 362.
Welser (La famille) : 1128.
Weltanschauung (le mot) : 1001-1003 (voir : Conception du monde).
Wendes : 241, 648.
Wendt (H. H.) : 272.
Werbecke (van) : 1315.
Wernicke (Alex.) : 1044.
Wessel (Johannes) : 1207.
Westermarck : 178 sq.
Westphal (Rud.) : 1312, 1351.
Whewell : 1045.
Whitney : 69.

Widukind : 701.
Wiesner (Julius) : v, 1097, 1101, 1111-1112.
Wietersheim (E. von) : 140, 403, 699, 855.
Wilken : 178.
Wilser (L.) : 657, 1407-1408, 1411.
Wilson (E. B.) : 104.
Wilson — : 288.
Winckelmann : 65, 1086, 1226, 1365.
Winckler (Hugo) : 298, 480, 485, 539, 579, 1454, 1468.
Windstosser (Maria) : 1205.
Winstanley (Gerard) : 1143.
Wirth (Alb.) : 387.
Wissmann (H. von) : 472.
Wolf (Christian) : 1235.
Wolf (C.) : 1237.
Wolf (F. A.) : 80 sq., 117, 1365.
Wolfram d'Eschenbach : 17, 641.
Woltmann (L.) : 684, 952.
Wotan : 266, 465.
Wotjoballuk : 181.
Wright (William) : 507.
Wundt : 71 sq.
Wünsche (A.) : 593, 600, 604.
Wyclif : 651 sq., 699, 872, 1106, 1207.

Xavier (Saint François) : 712.
Xénophane : 114, 115, 122, 145, 148, 155, 156.
Xénophon : 124, 599.
Xerxès : 125, 127.
XXXXX (Les) : 1475-1477, 1484.

Yajnavalkya : 713.
Yeats (W. B.) : 1292.
Yerkes : 74.
Yoroubas : 533-534, 544, 595.

Zad-Sparam : 964.
Zakons : 368.
Zalmoxis : 140.
Zeller (Eduard) : 107, 109, 111 117, 148, 304, 1323.
Zeller (Paul) : 793.
Zelo domus (La bulle) : 921.
Zendavesta : 306, 534.
Zénon : 1072.
Zeus : 93, 145, 156, 306, 314, 329.
Zeuss : 636, 1438.
Zimmer (Heinrich) : 239.
Zimmern (H.) : 579, 1443, 1444, 1445.
Zittel (E.) : 586.
Zöckler (Otto) : 419, 761.
Zohar : 446.
Zoologie, notamment : 70 sq., 102 sq., 384 sq., 1402 sq., 1408, 1427-1428.
Zorell (F.) : 715.
Zoroastre, doctrines zoroastriques : 512, 534, 541, 563, 610, 739, 745, 964.
Zorobabel : 767.
Zuccone (Le) de Donatello : 1360.
Zwingle : 1152.

ERRATA

P. 35, l. 6 (en partant du bas). Après le mot : génial, ajouter ceux-ci : un Agassiz, un Faraday, un J. R. Mayer, un Hertz, d'autres encore sans doute, ont rendu des services d'une valeur impérissable.

P. 40, l. 19. Après le mot : anarchie, ajouter ceux-ci : entre la judéolâtrie et l'antisémitisme.

P. 69, l. 6 de la première note. Au lieu de : von Steinen, lire : von den Steinen.

P. 73, l. 23 de la note. Au lieu de : Gegenbauer, lire : Gegenbaur.

P. 85, l. 16 de la note. Au lieu de : Chippiez, lire : Chipiez.

P. 117, l. 4. Substituer, dans la parenthèse, Nicétas à Hicétas. C'est Nicétas qui, au rapport de Théophraste et de Cicéron (cf. la citation de Copernic, p. 118), enseigna la rotation du globe terrestre sur son axe. Hicétas, autre pythagoricien, développait avec Philolaüs la théorie du mouvement de translation.

P. 118, l. 3 et l. 10 (en partant du bas). Substituer Nicétas à Hicétas.

P. 151, l. 17. Au lieu de : Lopold, lire : Léopold.

P. 153, première note. La citation de François Bacon doit être corrigée, au début, comme il suit : *Et de utilitate aperte dicendum est : sapientiam istam, quam a Graecis potissimum hausimus, puerilem quandam scientiae videri....*

P. 176, l. 4 (en partant du bas). Au lieu de : Darius, lire : Cyrus.

P. 542, l. 9 de la note : Au lieu de Francke, lire Franke.

P. 546, l. 3 de la deuxième note. Aux mots : d'inférer, substituer : de conclure.

P. 626, l. 25. Au lieu de : transcrit, lire (dans la parenthèse) : sanscrit.

P. 826, l. 7. Au lieu de : Hypathie, lire : Hypatie.

P. 917, l. 23-24. Aux mots : la communauté, substituer : le communisme.

P. 1212, dernière ligne. Compléter la quatrième note comme il suit : L'énorme diffusion du *De divisione naturae* au XIII^me^ siècle prouve combien général était le besoin de se soustraire à ce cauchemar oriental. Luther même ne laissera pas, nonobstant son orthodoxie, de s'inspirer directement de Scot à cet égard. Il écrit, lui aussi : « L'homme porte l'enfer en lui-même » (*Vierzehn Trostmittel* I, l.).

TABLE DES MATIÈRES

Préface de la version française : p. VII.
Avant-propos de l'auteur : p. LXVII.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Plan de l'ouvrage : p. 1. — Les éléments fondamentaux : p. 5. — Le pivot de notre histoire : p. 7. — L'an 1200 : p. 12 — Division binaire du présent ouvrage : p. 19. — La suite : p. 25. — Forces anonymes : p. 28. — Le Génie : p. 33. — Généralisations : p. 35. — Le dix-neuvième siècle : p. 39.

Ire PARTIE
LES ORIGINES

PREMIÈRE SECTION : L'HÉRITAGE

INTRODUCTION

Principes historiques : p. 51. — La Grèce, Rome, la Judée : p. 56. — Philosophie de l'histoire : p. 60.

CHAPITRE I : L'ART ET LA PHILOSOPHIE HELLÉNIQUES

La genèse de l'homme : p. 65. — L'homme et l'animal : p. 68. — Homère : p. 80. — Culture artistique : p. 90. — Le génie « configurateur » : p. 99. — Platon : p. 106. — Aristote : p. 110. — Sciences naturelles : p. 112. — Vie publi-

que : p. 121. — Mensonges historiques : p. 123. — Déclin de la religion : p. 132. — Métaphysique : p. 147. — Théologie : p. 155. — Scolastique : p. 157. — Conclusion : p. 159.

CHAPITRE II : LE DROIT ROMAIN

Plan : p. 163. — Histoire romaine : p. 166. — Idéals romains : p. 175. — La lutte contre les Sémites : p. 185. — La Rome impériale : p. 197. — Le droit constitutionnel : p. 203.

Technique juridique : p. 211. — Le droit naturel : p. 215. — Le droit romain : p. 221. — La famille : p. 233. — Le mariage : p. 239. — La femme : p. 242. — Poésie et langue : p. 246. — Résumé : p. 252.

CHAPITRE III : LE CHRIST

Introduction : p. 257. — La religion de l'expérience : p. 260. — Le Bouddha et le Christ : p. 226. — Le Bouddha : p. 268. — Le Christ : p. 270.

Les Galiléens : p. 284. — Religion : p. 300. — Le Christ dans son opposition au judaïsme : p. 309. — Religion historique : p. 317. — La volonté chez les Sémites : p. 328. — Le prophétisme : p. 335. — Le Christ dans son accord avec le judaïsme : p. 336. — Le dix-neuvième siècle : p. 338.

DEUXIÈME SECTION ; LES HÉRITIERS

INTRODUCTION

Justification : p. 343. — Le chaos ethnique : p. 343. — Les Juifs : p. 345. — Les Germains : p. 348.

CHAPITRE IV : LE CHAOS ETHNIQUE

Confusion scientifique : p. 353. — Ce que signifie la race : p. 366. — Les cinq lois fondamentales : p. 374. — Autres influences : p. 390. — La nation : p. 393. — Le héros : p. 399.

— Le chaos par défaut de races : p. 401. — Lucien : p. 405. — Saint Augustin : p. 413. — La chimère ascétique : p. 418. Sainteté de la race pure : p. 421. — Les Germains : p. 425.

CHAPITRE V :

L'AVÈNEMENT DES JUIFS DANS L'HISTOIRE OCCIDENTALE

La question juive : p. 437. — Le « peuple étranger » : p. 445. — Aperçu historique à vol d'oiseau : p. 449. — *Consensus ingeniorum* : p. 453. — Princes et nobles : p. 456. — Contact intime : p. 461. — Qui est le Juif ? p. 462.

Plan de l'enquête : p. 466. — Formation de l'Israélite : p. 470. — Le pur Sémite : p. 478. — Le Syrien : p. 482. — L'Amorrhéen : p. 493. — Evaluations comparatives : p. 499. — Conscience de la coulpe raciale : p. 502. — *Homo syriacus* : p. 506. — *Homo europaeus* : p. 509. — *Homo arabicus* : p. 511. — *Homo judaeus* : p. 524. — Considération sur la religion chez les Sémites : p. 527. — Israël et Juda : p. 563. — La genèse du Juif : p. 571. — La nouvelle alliance : p. 590. — Les prophètes : p. 592. — Les rabbins : p. 600. — Le messianisme : p. 606. — La Loi : p. 613. — La Thora : p. 616. — Le judaïsme : p. 619.

CHAPITRE VI :

L'AVÈNEMENT DES GERMAINS DANS L'HISTOIRE UNIVERSELLE

Le concept de « Germain » : p. 629. — Extension du concept : p. 633. — Le Celto-germain : p. 634. — Le Slavo-Germain : p. 641. — La Réforme : p. 649. — Limitation du concept : p. 656. — Les cheveux blonds : p. 662. — La forme du crâne : p. 666. — Anthropologie rationnelle : p. 675. — La physionomie : p. 680. — Liberté et fidélité : p. 685. — Idéal et pratique : p. 694. — Germain et Antigermain : p. 695. — Ignace de Loyola : p. 709. — Coup d'œil rétrospectif : p. 721. — Perspective d'avenir : p. 723.

TROISIÈME SECTION : LA LUTTE

INTRODUCTION

Principes directeurs : p. 729. — L'anarchie : p. 730. — Religion et Etat : p. 734.

CHAPITRE VII : RELIGION

Le Christ et le christianisme : p. 741. — Le délire religieux : p. 744. — Les deux piliers : p. 745. — Mythologie aryenne : p. 752. — Mythologie externe : p. 753 : — Défiguration des mythes : p. 757. — Mythologie interne : p. 761. — La lutte par rapport à la mythologie : p. 767. — Chronique judaïque du monde : p. 773. — Conflit sans solution : p. 784. — Saint Paul et saint Augustin : p. 788. — Saint Paul : p. 791. — Saint Augustin : p. 809. — Les trois tendances principales : p. 818. — L'« Orient » : p. 820. — Le « Nord » : p. 830. — Charlemagne : p. 842. — Le Dante : p. 845. — Instincts de race en matière de religion : p. 851. — Rome : p. 855. — La victoire du chaos ethnique : p. 867. — Aujourd'hui : p. 880. — *Oratio pro domo* : p. 884.

CHAPITRE VIII : ETAT

Empereur et Pape : p. 889. — La « duplex potestas » : p. 894.

Universalisme contre Nationalisme : p. 900. — La loi de limitation : p. 905. — La lutte par rapport à l'Etat : p. 912. — La chimère de l'illimité : p. 926. — La limitation comme principe : p. 933.

IIme PARTIE
LA FORMATION D'UN MONDE NOUVEAU

CHAPITRE IX : DE L'AN 1200 A L'AN 1800

A. Les Germains comme créateurs d'une culture nouvelle.

L'Italie germanique : p. 943. — L'architecte germanique : p. 952. — La prétendue « Humanité » : p. 957. — La prétendue Renaissance : p. 969. — Progrès et dégénérescence : p. 971. — Critère historique : p. 980. — Contrastes internes : p. 984. — Le monde germanique : p. 986. — Un pont de fortune : p. 991.

B. Aperçu historique.

Les éléments de la vie sociale : p. 992. — Analyses comparatives : p. 1006. — Le Germain : p. 1019.

1. *Découverte (de Marco Polo à Galvani).*

L'aptitude innée : p. 1025. — Les forces motrices : p. 1029. — La nature comme institutrice : p. 1035. — L'ambiance paralysante : p. 1040. — L'unité de l'œuvre de découverte : p. 1049. — L'idéalisme : p. 1058.

2. *Science (de Roger Bacon à Lavoisier).*

Nos méthodes scientifiques : p. 1062. — L'Hellène et le Germain : p. 1074. — L'essence de notre systématique : p. 1076. — Idée et Théorie : p. 1083. — Le but de notre science : p. 1099.

3. *Industrie*
(de l'introduction du papier jusqu'à la machine à vapeur de Watt).

Nature éphémère de toute civilisation : p. 1102. — Autonomie de notre nouvelle industrie : p. 1107. — Le papier : p. 1110.

4. *Economie sociale*
(de la ligue des villes lombardes jusqu'à Robert Owen, fondateur de la Coopération).

Coopération et Monopole : p. 1119. — Corporations et capitalistes : p. 1122. — Paysans et grands propriétaires fonciers : p. 1132. — Les deux communismes : p. 1138. — La Machine : p. 1143.

5. *Politique et Eglise*
(de l'institution de la Confession obligatoire, en 1215, jusqu'à la Révolution française).

L'Eglise : p. 1146. — Martin Luther : p. 1148. — La Révolution française : p. 1160. — Les Anglo-Saxons : p. 1169.

6. *Conception du monde et religion*
(de François d'Assise à Immanuel Kant).

Les deux chemins : p. 1175. — Le chemin de la véracité : p. 1178. — L'autre chemin : p. 1180. — La scolastique : p. 1183. — Rome et Anti-Rome : p. 1187. — Les quatre groupes : p. 1191. — Les théologiens : p. 1191. — Les mystiques : p. 1198. — Les humanistes : p. 1220. — Les philosophes interrogeant la nature : p. 1228. — L'observation de la nature : p. 1232. — Le « non-savoir » exact : p. 1240. — Idéalisme et matérialisme : p. 1250. — Le premier dilemme : p. 1251. — Le problème métaphysique : p. 1255. — La nature et le moi : p. 1266. — Le second dilemme : p. 1272. — Science et Religion : p. 1276. — La religion : p. 1282. — Le Christ et Kant : p. 1289.

7. *Art (de Giotto à Goethe).*

Le concept d'« Art » : p. 1295. — Art et Religion : p. 1301. — Le poète-musicien : p. 1307. — Art et Science : p. 1318. — L'art envisagé comme un tout : p. 1331. — La primauté de la poésie : p. 1336. — La musique germanique : p. 1338. — Le « musical » : p. 1354. — Le naturalisme : p. 1356. —

La lutte pour l'individualité : p. 1364. — La lutte intérieure : p. 1369. — Shakespeare et Beethoven : p. 1370. — Résumé : p. 1375. — Conclusion : p. 1377.

ANNEXE

I. Wagner, Gobineau, Chamberlain : p. 1383. — II. Le dilettantisme : p. 1389. La question des races : p. 1394. Le monothéisme : p. 1413. « Catholique » et « Romain » : p. 1470.

INDEX : p. 1491. — ERRATA : p. 1544.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Esquisse topographique : p. 475. — Crâne long, crâne court : p. 485.— Hittite, Hittite : p. 487. — Bédouin : p. 488. — Israélite amorrhéen : p. 489. — Amorrhéen : p. 495. — Types de Sumériens : p. 538. — Carte indiquant la partie du monde connue des Européens au début du XIII^me^ siècle : p. 1254.
