

ORTHODOXIE

G. K. CHESTERTON

(Traduction Viateur Beaupré)

Je voulais faire connaître Chesterton à mes élèves en leur donnant à travailler Orthodoxy, une de ses oeuvres majeures. J'ai donc cherché des traductions françaises; j'en ai consulté trois, mais sans y retrouver exactement ce que Chesterton avait dit. J'ai donc traduit, en me disant qu'avec un peu de chance et d'attention je ne pouvais pas faire pire qu'eux.

Les traducteurs patentés ne sont pas nécessairement les plus sûrs : tout dépend de la patente qu'ils utilisent. Chesterton est un esprit à la pensée ferme comme l'architecture romane de saint Thomas d'Aquin ou celle de Pascal. Mais avec, en plus, la fantaisie ailée et souriante de saint François d'Assise. C'est rare de trouver ces deux qualités réunies chez un même auteur.

En le lisant, on découvre que les penseurs les plus profonds et nourrissants ne sont pas nécessairement, ne sont surtout pas, ceux dont la pensée et le langage sont tarabiscotés, emmaillotés dans un brouillard abscons-abstru-pédant, et qui se veulent sérieux comme des têtes de seringues et les mèches de nos maringouins de décembre. Ne me croyez pas sur parole : lisez Orthodoxie.

Introduction au livre et à l'auteur

Le titre même de ce livre peut sembler une provocation. Un peu comme si Chesterton disait : « Il n'y a pas dix vérités : il y a la Vérité. »

Pour Chesterton, c'est une provocation loyale, comme un hymne national ou le drapeau de sa patrie. On attend d'un adversaire qu'il n'ait honte ni de sa langue, ni de ses couleurs, ni de son père et de sa mère. Qu'il n'arbore pas deux, trois drapeaux, et qu'il ne se croie pas supérieur sous prétexte qu'il a deux têtes, deux coeurs, deux nez, deux nombrils et quatre pattes.

D'ailleurs, le ton de l'ouvrage est beaucoup plus celui de l'humour que de la satire ou de la polémique. Chesterton n'a rien d'un doctrinaire bilieux et borné; il est aimablement normal, comme Shakespeare, Rabelais et Molière. S'il admire tant saint Thomas d'Aquin et saint François d'Assise, c'est que chez l'un il trouve le bon sens transfiguré par le génie, chez l'autre, la fantaisie transfigurée par la charité.

S'il déteste les acrobates intellectuels, c'est quand ils se prennent au sérieux et soutiennent avec conviction et dignité que l'homme devrait marcher la tête en bas. Les acrobates de Shakespeare et les siens savent mieux que personne quelle est la position naturelle de l'homme, et leurs pitreries ont plus de sens et de saveur que les axiomes de ceux qui se prennent au sérieux, au lieu de prendre la vie au sérieux.

Chesterton aime la vie, en bon païen et en bon chrétien. Sa philosophie n'est ni pâle d'angoisse ni alarmée par les courants d'air. Elle est assez vigoureuse pour se trouver à l'aise dans le quotidien et le vulgaire, assez sûre de sa force pour ne pas craindre de perdre sa dignité en se promenant nu-pieds ou les cheveux en désordre. Non seulement sa philosophie peut aller nu-pieds, mais, s'il lui en prend fantaisie, elle dansera comme David devant l'arche ou Socrate devant les sophistes empesés; elle se barbouillera le visage avec du jus de mûre comme le silène à demi-ivre de Virgile.

C'est seulement faute de réflexion que l'on s'étonne de trouver chez ces gens-là le plus bel équilibre humain. Car l'homme n'est pas un veau raisonnable. Quand ils disent qu'un maraud est un maraud, qu'un chat enfariné est toujours un chat et ne leur dit rien qui vaille, qu'un sophiste est un mauvais comédien, ils rendent de précieux services à ceux qui se laissent plus facilement duper par la rhétorique des habiles creux ou le visage impassible et constipé des augures pessimistes.

Quand Chesterton analyse certaines théories ou certains personnages qui occupent un rang éminent dans la pensée moderne, il en arrive souvent à les juger comme Falstaff jugeait le Prince de Lancastre :

Ma parole, voilà un jeune pisse-froid qui ne m'aime guère. Personne ne peut le faire rire. Cela n'a rien d'étonnant : il ne boit pas de vin. Ces gars rassis, ça ne donne jamais rien de bon. Leur eau claire et leurs repas maigres leur glacent tellement le sang qu'ils tombent dans une sorte de chlorose masculine. (Shakespeare, Henri IV.)

Il est fort précieux de trouver parmi les littérateurs modernes quelqu'un capable de rire comme Rabelais, sans grincer des dents et sans porter un masque de plâtre hilarant comme les présidents américains. Il n'est pas inutile d'entendre dire que le fou, ce n'est pas celui qui a perdu la raison, mais celui qui a tout perdu, sauf la raison. L'entendre dire par quelqu'un qui honore hautement la raison et défend avec passion sa dignité et son utilité. Assez équilibré pour n'être ni Polyphème de gauche, ni Polyphème de droite, quelqu'un qui ne soit ni presbyte, ni myope, ni optimiste sot, ni pessimiste béat.

De tels hommes, qu'on appelle parfois génies, sont utiles en tout temps. Et en ce jour où, comme il le dit lui-même, les méthodes d'éducation proposées ont souvent moins d'expérience que les marmots qui en sont les victimes, il est peut-être plus utile que jamais d'entendre quelqu'un affirmer en toute tranquillité que la table de multiplication peut encore rendre d'appréciables services, de même que les pissenlits, son père, et surtout sa mère.

Viateur Beaupré

Notice biographique

Chesterton est l'un des représentants les plus célèbres et les plus hautement estimés de la littérature moderne.

Affectueusement et familièrement connu comme « G.K. », il eut une production littéraire prodigieusement abondante. Il connut d'abord un succès précoce comme illustrateur, et dans la suite s'acquit de la renommée comme dramaturge, romancier, poète, critique littéraire, pamphlétaire, essayiste, conférencier, apologiste et éditeur. La profondeur et l'étendue de son oeuvre frappent d'étonnement.

Né à Kensington, en Angleterre, en 1874, il avait une intelligence vigoureuse jointe à un équilibre étonnant de caractère jeune, ce qui permit à l'un de ses premiers maîtres d'avertir la mère de Chesterton de veiller avec soin sur « son six pieds de génie ». Dans sa jeunesse, il était distrait, affable, obstinément loyal à ses idéaux, caractéristiques qu'il conserva tout au long de sa vie. À l'âge où il fréquenta l'école, il était maigre, une espèce de garçon-épouvantail, mais dans la suite il devait se donner des contours impressionnants, dont la rondeur s'harmonisait davantage avec son éminente stature. En rapport avec ses proportions physiques spectaculaires, il avait un esprit enjoué, une personnalité pleine de charme, et une affabilité spontanée.

À cause des talents qu'il manifestait pour le dessin et la peinture, ses parents l'envoyèrent à l'École d'Art Slade, et ce fut comme illustrateur qu'il eut d'abord du succès. Cependant,

il devint bientôt évident que son vrai champ d'action était celui d'écrivain.

En 1901, il épousa Frances Blogg. Elle se dévoua entièrement à G. K., le libérant de tout souci à l'égard des affaires mondaines, en sorte qu'il fut en mesure de consacrer toutes ses immenses énergies à la création littéraire. Bien qu'il ait prétendu avoir été païen à l'âge de douze ans et agnostique, à seize ans, son mariage l'inclina à se faire anglican. Mais il était irrésistiblement attiré par le catholicisme, et en 1922, il était reçu dans l'Église catholique par le Révérend John O'Connor, celui qui devint le Father Brown des fameux romans policiers de Chesterton.

Les premiers volumes qu'il publia furent des recueils de vers, mais bientôt il élargit son activité au dogme, à la morale, à l'art, à la politique, à la sociologie et à la littérature. Il fut un penseur hardi, un orateur sans détours, un apologiste sensé, un défenseur vigoureux des droits de l'homme. En 1903, une attaque sérieuse contre le théisme en général et contre le christianisme en particulier, menée par Robert Blatchford, directeur d'un journal bien connu, incita Chesterton à relever le défi et à fournir une réfutation. Sa réplique eut un grand succès, et ce fut pour Chesterton la première occasion d'élaborer sa propre philosophie et sa foi religieuse, qu'il devait présenter de façon si lumineuse et explicite, cinq ans plus tard, dans son livre Orthodoxy.

L'étendue de sa curiosité était presque illimitée. The Napoleon of Notting Hill symbolisait son opposition à l'impérialisme; Heretics fournissait un aperçu pénétrant de la maturation de sa

pensée sur les problèmes de la vie; ses études sur Robert Browning et Charles Dickens lui acquirent la réputation d'un remarquable critique littéraire; What's Wrong with the World ? énonçait son credo en matières sociales; et son Autobiography donnait un éclatant témoignage de sa grande fierté d'être catholique. Mais la plus brillante synthèse de sa philosophie et de sa foi religieuse profonde fut donnée dans son chef-d'oeuvre Orthodoxy, qu'il écrivit alors qu'il n'avait que trente-quatre ans et qui parle dans une prose inimitable, enlevante, de sa découverte bouleversante que l'orthodoxie est la seule réponse satisfaisante à l'énigme troublante de l'univers.

Parmi ses quatre oeuvres les plus marquantes (Orthodoxy, The Everlasting Man, St. Thomas Aquinas, et St. Francis of Assisi), Orthodoxy est peut-être l'exemple le plus indiscutable de l'originalité de son style et de l'éclat de sa pensée.

Au milieu des géants de la littérature moderne, Chesterton apparaît d'une grandeur monumentale, et la qualité durable de ses écrits témoigne éloquemment de la force et de la puissance de son action sur le XX^e siècle.

(Introduction traduite de Image Books Edition 1959. C'est le texte de cette édition que le traducteur a suivi.)

PRÉFACE

Ce livre veut être un compagnon à Heretics : ajouter l'aspect positif au négatif. Plusieurs critiques se sont plaints du livre intitulé Heretics, parce qu'il se contentait de critiquer les philosophies en vogue, sans offrir le choix d'aucune autre philosophie. Ce livre-ci tente de relever le défi. Par nécessité, il est affirmatif et, en conséquence, nécessairement autobiographique. L'auteur éprouva sensiblement la même difficulté que Newman lorsqu'il écrivit son Apologia : pour être sincère, il devait être égotiste. À supposer que tout le reste soit différent, le motif, dans les deux cas, est le même. Le dessein de l'auteur, c'est de tenter d'expliquer, non pas si on peut accepter la foi chrétienne, mais le cheminement personnel qui l'a conduit à cette foi. Le livre est donc construit sur le principe positif d'une énigme et d'une réponse à cette énigme. Il traite d'abord de toutes les réflexions solitaires et sincères de l'auteur, et ensuite de l'étonnante manière dont elles furent toutes soudainement éclaircies par la théologie chrétienne. L'auteur considère ce fait comme l'équivalent d'un credo capable de convaincre. Mais si ce n'est pas le cas, du moins est-ce une coïncidence répétée et surprenante.

I. INTRODUCTION

Pour la défense de tout le reste

Je n'ai qu'une excuse à donner pour avoir écrit ce livre : c'est qu'il répond à un défi. Même un mauvais tireur s'honore quand il accepte un duel. Il y a quelque temps, lorsque je publiai, sous le titre de Heretics, une suite de textes écrits à la hâte mais sincères, plusieurs critiques dont j'estime fort l'intelligence - je peux mentionner en particulier M. G.S. Street - dirent que c'était très bien de ma part d'inviter tout le monde à présenter son explication de l'univers, mais que j'avais soigneusement évité d'appuyer mes préceptes en donnant moi-même l'exemple. « Je commencerai à m'inquiéter de ma philosophie, disait M. Street, quand M. Chesterton nous aura donné la sienne. » C'était peut-être faire une suggestion imprudente à quelqu'un déjà trop porté à écrire des livres à la plus légère provocation. Mais, après tout, bien que M. Street ait inspiré et créé ce livre, il n'est pas obligé de le lire. S'il le lit, il verra que j'ai tenté dans ces pages, d'une manière imprécise et personnelle, par une suite d'images mentales plutôt que par une série de déductions, d'exposer la philosophie que je fus amené à croire. Je ne l'appellerai pas ma philosophie; parce que je ne l'ai pas faite : Dieu et l'humanité l'ont faite. Et c'est elle qui m'a fait.

J'ai souvent rêvé d'écrire un roman dont le héros, un yachtman anglais, par suite d'une légère erreur d'orientation, découvre l'Angleterre, en ayant l'impression que c'est une île nouvelle dans les mers du Sud. Je trouve toujours, cependant, que je suis ou trop occupé ou trop paresseux pour écrire ce bel ouvrage. En sorte qu'il vaut aussi bien m'en délivrer en

l'utilisant comme un exemple à valeur philosophique. En général, on aura probablement l'impression que l'homme qui débarqua, armé jusqu'aux dents et parlant par signes, pour planter le drapeau anglais sur ce temple barbare qui se révéla être le Pavillon de Brighton, s'est trouvé plutôt fou. Je n'ai pas l'intention de nier qu'il ressemblait à un fou. Mais si vous imaginez qu'il s'est trouvé idiot, ou que du moins la folie était son unique émotion ou son émotion dominante, alors vous n'avez pas étudié avec suffisamment de finesse la riche nature romanesque du héros de cette histoire. En réalité, sa méprise était une méprise des plus estimables, et il le savait, si cet homme était tel que je l'imagine. En effet, quoi de plus agréable que d'éprouver, en l'espace de quelques minutes, toutes les fascinantes terreurs d'un voyage lointain, en même temps que le sentiment de sécurité si humain de rentrer chez soi ? Est-il plaisir plus grand que celui de découvrir l'Afrique du Sud, sans avoir la dégoûtante nécessité d'y débarquer ? Quoi de plus merveilleux : concentrer toutes ses énergies pour découvrir la Nouvelle-Galles du Sud et comprendre alors, en pleurant de joie, que c'est en réalité la bonne vieille Galles de l'Angleterre ? Tel est, du moins je le pense, le problème essentiel qui se pose aux philosophes, et c'est d'une certaine façon, le problème essentiel de ce livre. Quelle attitude adopter, face à l'univers, pour qu'il nous procure de l'étonnement et aussi cette satisfaction de nous y sentir chez nous ? Comment cette étrange cité de l'univers, avec ses citoyens mille-pattes, avec ses lampadaires monstrueux et antiques, comment cet univers peut-il nous fasciner comme une ville inconnue et nous procurer en même temps le confort et la fierté d'une ville qui est nôtre ?

Faire voir qu'une foi ou une philosophie est vraie à tous les points de vue, serait une entreprise démesurée, même pour un livre beaucoup plus volumineux que celui-ci. D'où la nécessité de suivre une seule voie d'argumentation. Et voici le sentier que je me propose de suivre dans le cas présent. Je veux montrer que ma foi, mieux que toute autre, est capable de satisfaire ce double besoin spirituel : le besoin de mélange du familier et de l'extraordinaire, que la Chrétienté a justement appelé le roman. Car le mot même de roman signifie à la fois mystère et Rome antique. Quiconque se propose de discuter quoi que ce soit, devrait toujours commencer par dire ce qu'il ne discute pas. En plus de dire ce qu'il a l'intention de prouver, il devrait toujours dire ce qu'il n'a pas l'intention de prouver. Ce que je n'ai pas l'intention de prouver, ce que je propose de prendre comme terrain de rencontre entre moi et n'importe quel lecteur, c'est ce désir d'une vie à la fois active et imaginative, pittoresque et remplie de curiosité poétique, ce genre de vie que l'homme occidental du moins semble avoir toujours désiré. Si un homme préfère le rien, je ne peux rien lui donner. Mais presque tous les hommes qu'il m'est arrivé de rencontrer dans cette société occidentale où je vis, admettraient cette proposition générale : nous avons besoin de cette vie romanesque pratique, faite à la fois de quelque chose d'étrange et de quelque chose de rassurant. En conséquence, nous éprouvons le besoin que notre vision du monde fasse appel au merveilleux et à l'accueil. Nous voulons être heureux dans ce pays de merveilles, sans toutefois nous y sentir simplement à l'aise. Ma foi répond à ce désir; et c'est cela principalement que j'essayerai de démontrer dans ces pages.

Mais j'ai une raison particulière de faire allusion au yachtman qui découvrit l'Angleterre. Car ce yachtman, c'est moi : j'ai découvert l'Angleterre. Je ne vois pas comment ce livre peut s'empêcher d'être égotiste; et je ne vois pas bien, pour parler franc, comment il peut éviter d'être ennuyeux. L'ennui du lecteur, toutefois, me délivrera du fardeau qui m'afflige le plus : le fardeau d'être désinvolte. Il se trouve que le pur sophisme badin est la chose que je déteste entre toutes, et on me rend peut-être service quand on m'en fait généralement le reproche. Je ne connais rien de si méprisable qu'un pur paradoxe, une simple défense ingénieuse de l'indéfendable. S'il était vrai, comme on l'a dit, que M. Bernard Shaw vit de paradoxes, alors il serait tout simplement un millionnaire de l'espèce commune; car un homme de son activité intellectuelle pourrait inventer un sophisme toutes les six minutes. C'est aussi simple que mentir; car c'est mentir. La vérité, bien entendu, est que M. Shaw se trouve cruellement gêné par le fait de ne pouvoir dire aucun mensonge, à moins de croire que c'est la vérité. Je me trouve moi-même dans le même intolérable asservissement. Jamais, de toute ma vie, je n'ai dit quelque chose uniquement parce que c'était drôle. Bien évidemment, j'ai eu ma part de vanité humaine, et il m'est arrivé de penser que c'était drôle parce que c'était moi qui l'avais dit. C'est une chose de rapporter une interview avec une gorgone ou un griffon, créatures qui n'existent pas; c'est une tout autre chose de découvrir que le rhinocéros existe et alors prendre plaisir au fait qu'il a l'air de ne pas exister. Nous cherchons la vérité, mais peut-être recherchons-nous d'instinct les vérités les plus extraordinaires. Et j'offre très cordialement ce livre à tous les braves gens qui détestent ce que j'écris, et le considèrent, en

toute justice, pour autant que j'en puisse juger, comme un assez pauvre exemple de clown ou une simple plaisanterie ennuyeuse.

Car si ce livre est une plaisanterie, c'est une plaisanterie qui me vise personnellement : je suis l'homme qui, avec la plus grande hardiesse, découvrit ce qui avait déjà été découvert. S'il y a un élément de comique dans ce qui suit, le comique se fait à mes dépens; car ce livre explique comment je m'imaginai être le premier à mettre les pieds à Brighton, pour ensuite m'apercevoir que j'étais le dernier. Il raconte les aventures éléphantiques à la poursuite de l'évidence. Personne ne peut juger mon cas plus ridicule que je ne le juge moi-même. Aucun lecteur ne peut m'accuser ici de chercher à le ridiculiser : je suis le fou de cette histoire, et aucun rebelle ne m'expulsera de mon trône. Je confesse franchement avoir eu toutes les ambitions idiotes de la fin du XIX^e siècle. C'est vrai que j'essayai, comme tous les autres petits garçons solennels, d'être en avance sur mon époque. Comme eux, j'essayai d'être environ dix minutes en avance sur la vérité. Et je découvris que j'avais sur elle dix-huit cents ans de retard. C'est vrai que je forçai ma voix, avec une exagération péniblement juvénile, pour clamer mes vérités. Et je fus puni de la façon la plus appropriée et comique : j'ai gardé mes vérités. Mais j'ai découvert, non pas qu'elles n'étaient pas vraies, mais tout simplement que ces vérités n'étaient pas les miennes. Quand je m'imaginai que je me tenais debout par mes propres forces, j'étais réellement dans une position ridicule : c'est toute la chrétienté qui me soutenait. Peut-être parce que j'essayais - le ciel me pardonne! - d'être original; mais je réussis tout au plus à inventer par moi-même une pâle copie des traditions existantes de la religion civilisée. Le yachtman croyait être le premier à découvrir l'Angleterre; je

croyais être le premier à découvrir l'Europe. J'essayai vraiment de trouver une hérésie bien à moi; et, les derniers détails mis en place, je m'aperçus que c'était l'orthodoxie.

Il se peut que quelqu'un s'amuse au récit de cet heureux fiasco. Cela pourrait amuser un ami ou un ennemi de lire comment j'appris peu à peu, à partir de la vérité de quelque légende occasionnelle ou à partir des faussetés de quelque philosophie dominante, des vérités que j'aurais pu apprendre dans mon catéchisme - si je l'avais jamais appris. Il pourra être ou ne pas être amusant de lire comment j'ai enfin trouvé dans un club d'anarchistes ou dans un temple babylonien ce que j'aurais pu trouver dans l'église paroissiale la plus proche. Si quelqu'un trouve de l'intérêt à connaître comment les fleurs des champs ou les phrases dites dans un omnibus, les avatars de la politique ou les souffrances de la jeunesse en sont venus à se rassembler dans un certain ordre pour produire une certaine conviction de l'orthodoxie chrétienne, il peut éventuellement lire ce livre. Mais en toute chose, il y a une répartition équitable du travail : j'ai écrit ce livre, et rien au monde ne pourrait me décider à le lire.

J'ajoute une note purement pédante qui arrive, comme une note devrait naturellement le faire, au commencement du livre. Ces essais n'ont pour objectif que de présenter ce fait réel : la base de la théologie chrétienne, résumée de façon satisfaisante par le Symbole des Apôtres, est le meilleur fondement de l'énergie et de la santé morale. Ils n'ont pas pour objectif de discuter la question très passionnante, mais tout à fait différente, de savoir quelle est l'autorité qui actuellement peut proclamer ce credo. Quand le mot orthodoxie est utilisé, ici, il

signifie le Credo des Apôtres. Dans le sens où l'entendait tout homme qui se disait chrétien, jusqu'à une époque toute récente, et aussi dans le sens que lui donnaient généralement, au cours de l'histoire, les actes de ceux qui professaient un tel credo. J'ai dû, par manque d'espace, me limiter à ce que j'ai moi-même reçu de ce credo; je n'aborde pas la question très discutée parmi les chrétiens modernes, de savoir d'où nous l'avons nous-mêmes reçu. Ceci n'est pas un traité de science ecclésiastique, mais une espèce d'autobiographie mal léchée. Mais si quelqu'un désire connaître ce que je pense de la nature réelle de l'autorité, M. G.S. Street n'a qu'à me lancer un autre défi, et je lui écrirai un autre livre.

II. LE MANIAQUE

S'il est une chose que ne comprennent pas les parfaits mondains, c'est le monde. Ils s'en remettent entièrement à quelques maximes cyniques, qui n'ont rien de vrai. Je me souviens qu'un jour, alors que je marchais en compagnie d'un éditeur prospère, il fit une réflexion que j'avais entendue à maintes reprises : en vérité, c'est presque une devise du monde moderne. Toutefois, je l'avais déjà entendue trop souvent et je m'aperçus brusquement qu'il n'y avait rien dans cette réflexion. L'éditeur disait en parlant de quelqu'un : « Cet homme ira loin : il a confiance en lui-même. » Et je me souviens qu'au moment où je levais la tête pour l'écouter, mon regard s'arrêta sur un omnibus où il était écrit Hanwell.¹ Je répondis : « Puis-je vous dire où se trouvent les hommes qui croient le plus en eux-mêmes ? Car je peux vous le dire. Je connais des hommes qui croient en eux-mêmes de façon plus colossale que Napoléon ou César. Je sais où brûle l'étoile fixe de la certitude et du succès. Je peux vous conduire aux trônes des surhommes. Les hommes qui ont vraiment confiance en eux-mêmes sont tous dans des asiles d'aliénés. » Il avança timidement qu'après tout il y avait un bon nombre d'hommes qui avaient confiance en eux-mêmes, sans être dans des asiles d'aliénés. « Oui, il y en a, répliquai-je, et vous, mieux que personne, vous devriez le savoir. Ce poète ivrogne dont vous ne vouliez pas accepter une morne tragédie, il avait confiance en lui-même. Ce ministre d'âge mûr, avec son poème épique, que vous fuyiez en vous cachant dans un réduit, il avait confiance en lui-même. Si vous preniez conseil de votre expérience en affaires plutôt que de votre vilaine philosophie individualiste, vous sauriez que la confiance en soi est l'un des

¹ Un asile d'aliénés à Londres

signes les plus communs d'un raté. Les comédiens qui ne peuvent jouer, ont confiance en eux-mêmes; et aussi les endettés qui ne paieront pas leurs dettes. Il serait beaucoup plus exact de dire qu'un homme échouera certainement, parce qu'il a confiance en lui-même. Une parfaite confiance en soi n'est pas seulement un péché : cette parfaite confiance est une faiblesse. Mettre une confiance absolue en soi-même est une croyance hystérique et superstitieuse, comme le fait de croire en Johanna Southcote. L'homme qui a cette confiance, porte Hanwell écrit sur son visage de façon aussi lisible que sur cet omnibus. » À tout cela mon ami l'éditeur fit cette très profonde et efficace réponse : « Eh bien, si un homme ne doit pas croire en lui-même, en quoi pourra-t-il croire ? » Après un long silence, je répondis : « Je vais rentrer chez moi et écrire un livre pour répondre à cette question. » Voici le livre que j'ai écrit comme réponse.

Mais je crois que ce livre peut bien commencer là même où notre discussion commença - dans le voisinage de la maison de fous. Les maîtres modernes de la science éprouvent l'impérieux besoin de commencer toute enquête par un fait. Les anciens maîtres de la religion éprouvaient non moins vivement cette nécessité. Ils commençaient par la constatation du péché - un fait d'ordre aussi pratique que les patates. Des eaux miraculeuses pouvaient-elles ou non laver l'homme ? on pouvait en douter; ce qui du moins ne faisait aucun doute, c'est que l'homme avait besoin d'être lavé. Mais certains chefs religieux à Londres, et non pas de simples matérialistes, ont commencé de nos jours à nier, non pas la très discutée eau miraculeuse, mais l'indiscutable souillure. Certains nouveaux théologiens mettent en doute le péché originel, ce qui est le seul

point de la théologie chrétienne qui peut être vraiment prouvé. Des disciples du Révérend R.T. Campbell, avec leur spiritualité pointilleuse à l'excès, admettent l'impeccabilité de Dieu, chose qu'ils ne peuvent voir, même dans leurs rêves. Mais ils nient en tout premier lieu le péché de l'homme, péché qu'ils peuvent voir dans la rue. Les saints les plus fervents, de même que les sceptiques les plus fervents, prenaient le mal réel comme point de départ de leur argumentation. S'il est vrai, et ce l'est certainement, qu'un homme peut trouver un plaisir exquis à écorcher un chat, le philosophe religieux ne peut en tirer qu'une des deux conclusions suivantes : il doit ou bien nier l'existence de Dieu, comme le font tous les athées; ou bien nier l'union présente entre Dieu et l'homme, union à laquelle croient tous les chrétiens. Les nouveaux théologiens, eux, semblent croire que c'est une solution hautement rationnelle de nier le chat.

À cause de cette étonnante situation, il est manifestement impossible aujourd'hui de commencer, avec quelque espoir d'être entendu de tous, par le fait du péché, comme le faisaient nos pères. Ce fait même qui leur semblait, comme il le semble à moi aussi, clair comme le jour, est celui-là même qui a été tout particulièrement minimisé ou nié. Mais, si les modernes nient l'existence du péché, je ne pense pas qu'ils aient jusqu'à ce jour nié l'existence d'un asile d'aliénés. Jusqu'à ce jour, nous admettons qu'il y a un effondrement de l'intelligence aussi évident que l'écroulement d'une maison. Les hommes nient l'enfer, mais par Hanwell, du moins pas encore. Pour les besoins de notre première argumentation, le Hanwell d'aujourd'hui peut remplacer l'enfer de jadis. Voici ce que je veux dire : de même que jadis on jugeait toutes les pensées et

les théories en se demandant si elles tendaient à faire perdre à l'homme son âme, de même, dans le cas qui nous concerne, on peut juger les pensées et toutes les théories modernes en se demandant si elles risquent de faire perdre à l'homme sa raison.

Certains, il est vrai, parlent à la légère et avec désinvolture de la folie, comme d'une chose attrayante en soi. Mais un moment de réflexion fera comprendre que si la maladie est belle, c'est généralement la maladie d'un autre. Un aveugle peut être pittoresque; mais il faut deux yeux pour voir ce pittoresque. Ainsi, même la plus sauvage poésie de la démence ne peut charmer qu'un homme sain d'esprit. Pour un fou, sa folie est quelque chose de tout à fait prosaïque; parce qu'elle est absolument vraie. Un homme qui se prend pour un poulet, se trouve aussi prosaïque qu'un poulet. Un homme qui croit être un éclat de verre, se trouve aussi ennuyeux qu'un éclat de verre. C'est l'homogénéité de son esprit qui le rend ennuyeux, et qui le rend fou. C'est uniquement parce que nous voyons ce que son idée a d'ironique, que nous le trouvons amusant; c'est uniquement parce qu'il ne voit pas l'ironie de son idée qu'on l'enferme dans Hanwell. En résumé, les bizarreries n'étonnent que les gens normaux. Les bizarreries n'étonnent point les gens bizarres. C'est pourquoi les gens normaux ont beaucoup plus d'occasions de se passionner; alors que les gens bizarres se plaignent toujours de trouver la vie monotone. Ce qui explique aussi pourquoi les nouveaux romans meurent si vite, et pourquoi les anciens contes durent toujours. Le vieux conte de fées choisit comme héros un jeune garçon normal; ce sont ses aventures qui sont étonnantes; elles l'étonnent parce que lui, il est normal. Mais dans le roman psychologique moderne le héros est un anormal: le centre n'est pas le centre. En

conséquence, les aventures les plus excessives ne peuvent l'affecter d'une façon adéquate, et le livre est monotone. Vous pouvez écrire l'histoire d'un héros au milieu de dragons; mais pas celle d'un dragon au milieu de dragons. Le conte de fées se demande ce que fera un homme sain d'esprit dans un monde fou; le terre à terre roman réaliste d'aujourd'hui se demande ce que fera un homme foncièrement aliéné dans un monde ennuyeux.

Commençons donc par la maison de fous; partons de cette auberge mal famée et fantastique, pour notre voyage intellectuel. Et, s'il nous faut jeter un regard sur la philosophie du bon sens, la première chose à faire en l'occurrence, c'est de dissiper une grave erreur communément répandue. Une opinion, partout répandue, veut que l'imagination, en particulier l'imagination mystique, soit dangereuse pour l'équilibre mental de l'homme. On parle généralement des poètes comme si, du point de vue psychologique, ils étaient suspects; et de façon générale, on associe vaguement le fait de ceindre ses cheveux de lauriers et celui d'y piquer des brins de paille. Les faits et l'histoire contredisent radicalement cette opinion. La plupart des très grands poètes ont été non seulement équilibrés, mais doués d'un sens pratique extrême. S'il est vrai que Shakespeare ait gardé des chevaux, c'est qu'il était, et de beaucoup, l'homme le plus compétent pour les garder. L'imagination n'engendre pas la folie : ce qui engendre la folie, c'est précisément la raison. Les poètes ne deviennent pas fous; les joueurs d'échecs le deviennent. Les mathématiciens, les caissiers deviennent fous; les artistes créateurs, très rarement. Je ne veux en aucune manière, comme on le verra, attaquer la logique : je dis seulement que ce danger

de la folie, c'est dans la logique, et non dans l'imagination, qu'il se trouve. La paternité artistique est aussi saine que la paternité physique. De plus, il est juste de signaler que si quelque poète a été réellement déséquilibré, c'est habituellement parce qu'il avait au cerveau quelque légère tache de rationalité. Poe, par exemple, fut réellement déséquilibré; non parce qu'il était poète, mais parce qu'il était surtout analytique. Même le jeu d'échecs était trop poétique pour lui : il détestait le jeu d'échecs, parce qu'il est couvert de chevaliers et de tours, comme un poème. Il préférait franchement le jeu de dames avec ses rondelles noires, parce qu'elles ressemblaient davantage à de simples points noirs sur un diagramme. L'exemple le plus probant de tous est peut-être celui-ci : un seul grand poète anglais est devenu fou : Cowper. Et il fut définitivement entraîné vers la folie par la logique, par la logique hideuse et insensée de la prédestination. La poésie ne fut pas sa maladie, mais son remède; la poésie lui conserva partiellement la santé. Il pouvait de temps à autre oublier l'enfer rouge et desséché où l'entraînait son hideux déterminisme, parmi les vastes étendues d'eau et les larges nénuphars blancs de l'Ouse. Il fut damné par Jean Calvin; il fut presque sauvé par Jean Gilpin. Partout nous voyons que l'homme ne devient pas fou à rêver. Les critiques littéraires sont beaucoup plus fous que les poètes. Homère est consistant et plutôt posé; ce sont ses critiques qui le déchirent en lambeaux extravagants. Shakespeare est tout à fait lui-même; ce sont quelques-uns de ses critiques qui ont découvert qu'il était quelqu'un d'autre. Et bien que saint Jean l'Évangéliste ait vu beaucoup de monstres étranges dans ses visions, il ne vit aucun être aussi fantastique que l'un de ses propres commentateurs. Le fait général est simple. La poésie est saine parce qu'elle flotte aisément sur une mer infinie; la

raison, elle, essaie de franchir la mer infinie, et ainsi la rend finie. Le résultat, c'est l'épuisement mental, comme l'épuisement physique de M. Holbein. Tout accepter, c'est un exercice; tout comprendre, c'est un surmenage. Le poète ne cherche qu'exaltation et expansion, un monde où s'épanouir. Le poète ne cherche qu'à faire entrer sa tête dans les cieux. Le logicien, lui, essaie de faire entrer les cieux dans sa tête. Et c'est sa tête qui éclate.

C'est un fait peu important, mais non hors de propos, que cette erreur choquante s'appuie communément sur une erreur de citation non moins choquante. Nous avons tous entendu des gens citer la phrase célèbre de Dryden de la manière suivante : « Le grand génie est proche parent de la folie. » Mais Dryden n'a pas dit que le grand génie était proche parent de la folie. Dryden était lui-même un grand génie, et savait mieux de quoi il parlait. Il eût été difficile de trouver un homme plus romantique ou plus sensible que lui. Voici ce que Dryden a dit : « Les grands esprits sont souvent proches parents de la folie » ; et c'est vrai. C'est l'intellect à l'état pur qui est en danger de subir une dépression. De plus, il serait bon de se rappeler de quelle espèce d'homme parlait Dryden. Il ne parlait pas de quelque visionnaire détaché du monde, comme Vaughan ou George Spencer. Il parlait d'un homme du monde cynique : d'un sceptique, d'un diplomate, d'un grand politicien pragmatique. De tels hommes sont vraiment menacés de folie. L'attention soutenue qu'ils apportent à étudier leur propre cerveau et le cerveau des autres est une occupation dangereuse : il est toujours périlleux pour l'esprit d'évaluer l'esprit. Un impertinent a demandé pourquoi on dit : « aussi fou qu'un chapelier » ; quelqu'un de plus impertinent pourrait

répondre qu'un chapelier est fou parce qu'il doit mesurer la tête de l'homme.

Et si les grands raisonneurs sont souvent maniaques, il est également vrai que les maniaques sont habituellement de grands raisonneurs. Quand j'étais engagé dans une controverse avec le Clairon sur le libre arbitre, ce remarquable écrivain qu'est M.R.B. Suthers dit que le libre arbitre était de la folie, parce qu'il impliquait une action sans cause, et que les actes d'un fou étaient sans cause. Je ne m'attarde pas ici à la faille désastreuse dans cette logique déterministe. De toute évidence, si une action quelconque, même celle d'un lunatique, peut être sans cause, le déterminisme croule. Si la chaîne de causalité peut être rompue dans le cas d'un homme fou, elle peut l'être dans le cas de tout homme. Toutefois, mon intention est de souligner quelque chose de plus pratique. Il était peut-être normal qu'un socialiste marxiste moderne ignorât tout du libre arbitre, mais il était vraiment remarquable qu'un socialiste marxiste moderne ignorât tout des aliénés. De toute évidence, M. Suthers ignorait tout des aliénés. La dernière chose à dire d'un lunatique, c'est que ses actes sont sans cause. S'il existe des actes humains qu'on peut superficiellement appeler sans cause, ce sont les actes sans importance d'un homme bien portant : siffler en marchant, fouetter l'herbe avec une canne, frapper du talon ou se frotter les mains. C'est l'homme heureux qui fait des choses inutiles; l'homme malade n'est pas assez fort pour être oisif. C'est précisément ce genre d'action insouciant et sans cause que l'homme fou ne pourra jamais comprendre; car le fou, comme le déterministe, voit généralement en tout beaucoup trop de causes. Un fou détectera un relent de conspiration dans ces activités désintéressées. Il pensera que

fouetter l'herbe est une attaque contre la propriété privée. Il pensera que frapper du talon est un signal donné à un complice. Si le fou pouvait pour un moment devenir insouciant, il redeviendrait sain d'esprit. Quiconque a eu le malheur de parler avec des gens déments ou au bord de la démence, sait que leur plus sinistre qualité, c'est une horrible lucidité pour les détails; l'enchaînement d'une chose à une autre sur une carte plus compliquée qu'un labyrinthe. Si vous discutez avec un fou, il est probable que vous aurez le dessous; parce que, de multiples façons, son esprit se meut d'autant plus vite qu'il n'est pas retardé par les choses qui entrent en ligne de compte dans un bon jugement. Il n'est pas embarrassé par le sens de l'humour ou par la charité, ou par les muettes certitudes de l'expérience. Il est d'autant plus logique qu'il est libéré de certains sentiments normaux. En vérité, la définition courante de la folie est, sous ce rapport, une définition aberrante. Car le fou n'est pas celui qui a perdu la raison : le fou, c'est celui qui a tout perdu, sauf sa raison.

L'explication qu'un fou donne d'une chose est toujours complète et souvent, dans un sens purement rationnel, satisfaisante. Ou, pour parler de façon plus précise, l'explication fournie par un insensé, si elle n'est pas concluante, est du moins irréfutable; observation qu'on peut faire en particulier dans les deux ou trois espèces de folies les plus communes. Si par exemple, un homme dit que des gens conspirent contre lui, vous ne pouvez réfuter cette assertion, sinon en disant que tous ces gens nient être des conspirateurs; ce qui est exactement ce que feraient des conspirateurs. Son interprétation recouvre les faits autant que la vôtre. Ou encore si un homme dit qu'il est le roi légitime d'Angleterre, il ne suffit

pas de répondre que les autorités en place le déclarent aliéné, car s'il était effectivement roi d'Angleterre, cette déclaration pourrait être la plus sage à faire par les autorités en place. Et si un homme dit être Jésus-Christ, il ne suffit pas de lui répondre que le monde nie sa divinité; car le monde a nié celle du Christ.

Néanmoins, cet homme a tort. Mais si nous essayons de définir son erreur en termes exacts, nous trouverons que ce n'est pas si facile que nous l'avions supposé. La façon la plus exacte de définir cette erreur est peut-être la suivante : sa pensée évolue dans un cercle parfait mais étroit. Un petit cercle est tout aussi infini qu'un grand cercle; mais bien qu'il soit aussi infini, il n'est pas aussi grand. De même l'explication donnée par un fou est tout aussi complète que celle d'un homme sensé, mais elle n'est pas aussi large. Un boulet est aussi rond que le monde, mais il n'est pas le monde. Quelque chose qui ressemble à une universalité étroite; quelque chose qui ressemble à une petite éternité étriquée, vous trouverez cela dans beaucoup de religions modernes. Or, si nous considérons les choses de façon tout à fait extérieure et empirique, nous pouvons dire que la marque la plus forte et plus évidente de la folie, c'est cette combinaison d'une logique absolue et d'un rétrécissement de l'esprit. La théorie d'un fou explique un grand nombre de choses; mais elle ne les explique pas d'une manière large. Je veux dire que si vous ou moi avons affaire à un esprit menacé de la folie, il faudrait avant tout, non pas lui fournir des arguments, mais lui fournir de l'air, le convaincre qu'il existe quelque chose de plus propre et de plus frais en dehors du cercle asphyxiant de son argument unique. Supposons, par exemple, que ce soit le premier cas que j'ai pris comme caractéristique, celui de l'homme qui accuse tout le monde de

conspirer contre lui. Si nous pouvions exprimer nos plus profonds sentiments à l'encontre de cette obsession, je suppose que nous lui dirions à peu près ceci : « Oh! je reconnais que vous connaissez votre affaire, que vous la connaissez à fond et que, comme vous le dites, bien des points concordent entre eux. J'admets que votre explication explique beaucoup de choses; par contre, combien de choses ne laisse-t-elle pas inexplicables! N'y a-t-il pas dans le monde d'autres histoires que la vôtre ? et tous les hommes sont-ils préoccupés de vos affaires ? Supposons que nous vous concédions les détails : l'homme qui, dans la rue, a fait semblant de vous voir, le faisait peut-être uniquement par ruse; le policier, quand il vous a demandé votre nom, le faisait peut-être uniquement parce qu'il le savait déjà. Mais comme vous seriez plus heureux, si seulement vous saviez que tous ces gens ne s'occupent aucunement de vous! Combien plus large serait votre vie, si votre moi pouvait y prendre moins de place; si vous pouviez vraiment regarder ces autres hommes avec une curiosité et un plaisir ordinaires; si vous pouviez les voir marcher tels qu'ils sont, avec leur égoïsme ensoleillé et leur virile indifférence! Vous commenceriez à vous intéresser à eux, parce qu'ils ne s'intéresseraient pas à vous. Vous vous échapperiez de ce minuscule théâtre de camelote où se joue sans relâche votre petit complot, et vous vous retrouveriez sous un ciel plus libre, dans une rue pleine de merveilleux étrangers. » S'il s'agissait du second cas de folie, celui de l'homme qui réclame la couronne, vous seriez tentés de lui répondre : « Fort bien! Peut-être savez-vous que vous êtes le roi d'Angleterre; mais pourquoi vous tracasser ? Faites un effort magnanime, et vous deviendrez un simple mortel; vous pourrez alors regarder de haut tous les rois de la terre. » Ou ce pourrait être le troisième cas, celui du fou qui se prend pour le Christ. Si nous

lui disions nos sentiments, nous dirions : « Ainsi donc, vous êtes le Créateur et le Rédempteur du monde ? Mais comme ce monde doit être petit ! Quel petit ciel vous devez habiter, avec des anges pas plus gros que des papillons ! Comme ce doit être ennuyeux d'être Dieu, et encore un Dieu insuffisant ! N'y a-t-il vraiment pas d'autre vie plus pleine, d'autre amour plus merveilleux que le vôtre ? Et est-ce vraiment en votre petite et misérable miséricorde que toute chair doit mettre sa foi ? Comme vous seriez plus heureux, quelle dimension nouvelle vous recevriez, si le marteau d'un Dieu plus grand que vous pouvait écraser votre petit cosmos, dispersant les étoiles comme des paillettes, et vous laisser à l'air libre, libre comme les autres hommes de regarder en haut tout comme en bas ! »

Et il faut se rappeler que la science la plus purement pratique a cette façon d'envisager la maladie mentale : elle ne cherche pas à argumenter contre elle comme dans le cas d'une hérésie, mais tout simplement elle s'efforce de la rompre comme un charme. Ni la science moderne ni la religion ancienne n'ont foi en la liberté absolue de la pensée. La théologie dénonce certaines pensées comme blasphématoires, la science dénonce certaines pensées comme morbides. Par exemple, certaines sociétés religieuses dissuadent plus ou moins les hommes de penser au sexe. La nouvelle société scientifique dissuade catégoriquement les hommes de penser à la mort. La mort est un fait, mais on la considère comme un fait morbide. Et dans ses rapports avec ceux dont la maladie a une teinte de folie, la science moderne fait moins de cas de la logique pure qu'un derviche tourneur. En pareil cas, il ne suffit pas que le malheureux désire la vérité : il doit désirer la santé. Rien ne peut le sauver qu'une faim, aveugle comme celle de la bête,

pour l'état normal. Le malade mental ne peut, par la pensée, sortir de sa maladie mentale, car c'est précisément l'organisme de la pensée qui est devenu malade, impossible à gouverner, et, pour ainsi dire, indépendant. Il ne peut être sauvé que par la volonté ou la foi. Dès que sa raison se met en marche toute seule, elle marche dans sa vieille ornière circulaire. Elle tournera indéfiniment dans son cercle logique, exactement comme un homme embarqué dans un wagon de troisième classe sur le chemin de fer de Petite-Ceinture, tournera en rond indéfiniment, à moins de prendre la décision volontaire, vigoureuse et mystique, de descendre à Gower Street. Se décider, voilà toute la question ici. Il s'agit de fermer une porte pour toujours. Ici, tout remède est un remède désespéré. Chaque cure est une cure miraculeuse. Guérir un fou, ce n'est pas argumenter avec un philosophe : c'est exorciser un démon. Et quel que soit le calme que docteurs et psychologues apportent à cette opération, leur attitude est profondément intolérante, aussi intolérante que celle de Marie La Sanglante. Leur attitude, en fait, est celle-ci : cet homme doit cesser de penser, s'il veut continuer à vivre. Leur conseil, c'est une amputation intellectuelle. Si ta tête te scandalise, coupe-la ! Car il vaut mieux entrer au Royaume des Cieux non seulement comme un enfant, mais même comme un imbécile, que d'être jeté, avec tout ton intellect, dans l'enfer, ou à Hanwell.

Voilà le fou, tel que nous le connaissons : c'est habituellement un raisonneur et, fréquemment, un raisonneur habile. Sans doute pourrait-on le vaincre avec la raison pure, porter contre lui une accusation logique. Mais on peut présenter ce cas avec beaucoup plus de précision en termes plus généraux et même esthétiques. Le fou habite une prison nette et

bien illuminée, la prison d'une seule idée : son esprit est aiguisé, jusqu'à la souffrance, sur un seul point. Il ne connaît ni les hésitations ni la complexité d'un homme normal. Or, comme je l'explique dans l'introduction, je me suis proposé de donner dans ces premiers chapitres, non pas tant le diagramme d'une doctrine, que quelques aperçus d'une manière de penser. Et j'ai exposé longuement l'idée que je me fais du maniaque pour la raison suivante : je suis impressionné par la plupart des penseurs modernes exactement comme je le suis par le maniaque. Cette musique, ou cette note parfaitement reconnaissable que j'entends monter de Hanwell, je l'entends aussi monter aujourd'hui de la moitié des chaires de science et des sièges du savoir; et la plupart des fous parmi les docteurs sont fous à plus d'un point de vue. Ils présentent tous de façon parfaite la combinaison déjà signalée : celle d'une intelligence expansive, exhaustive, avec un sens commun rétréci. Ils sont universels, en ce sens qu'ils saisissent une explication médiocre et la poussent très loin. Mais un schéma peut s'étendre à l'infini et demeurer malgré tout un petit schéma. Ils voient un échiquier blanc sur noir, et même s'ils en recouvrent l'univers, cet échiquier sera encore blanc sur noir. Comme le lunatique, ils ne peuvent modifier leur point de vue; ils ne peuvent faire un effort mental, pour le voir soudain noir sur blanc.

Considérons d'abord le cas le plus évident, le matérialisme. Comme explication du monde, le matérialisme a une espèce de simplicité démente. Elle a exactement la caractéristique d'un argument de fou : nous avons à la fois l'impression qu'elle recouvre tout, et l'impression qu'elle échappe tout. Observez un matérialiste habile et sincère, par exemple, M. McCabe, et vous éprouverez exactement cette impression unique. Il comprend

tout, et tout semble indigne d'être compris. Son cosmos peut être complet, jusqu'au moindre boulon, jusqu'au moindre rouage, et pourtant son cosmos est plus petit que notre monde. On ne sait trop pourquoi, son schéma, comme le schéma lucide du fou, semble être inconscient des énergies étrangères et de la vaste indifférence de la terre; il ne tient pas compte des réalités de la terre, des peuples qui se battent, de la fierté des mères, du premier amour ou de la peur en mer. Vus ce cette façon, la terre est très grande, et le cosmos, très petit. Le cosmos est à peu près le plus petit trou où un homme puisse se cacher la tête.

Il faut comprendre que je ne discute pas ici la relation entre ces credo et la vérité : pour l'instant, je ne considère que leur rapport avec la santé. Plus loin dans la discussion, j'espère en venir à la question de la vérité objective; mais pour l'instant je ne parle que d'un phénomène de psychologie. Je n'essaie pas présentement de prouver à Haeckel que le matérialisme est faux, pas plus que je n'ai essayé de prouver à l'homme qui se croyait le Christ qu'il était victime d'une erreur. Je souligne simplement ici le fait que les deux cas ont la même sorte de perfection et la même sorte d'imperfection. Vous pouvez expliquer la détention d'un homme à Hanwell par l'indifférence du public, en disant que c'est la crucifixion d'un Dieu dont le monde est indigne. L'explication explique. Vous pouvez de même expliquer l'ordre de l'univers, en disant que toutes choses, même les âmes humaines, sont des feuilles qui s'ouvrent inévitablement sur un arbre tout à fait inconscient - l'aveugle destin de la matière. L'explication explique, quoique, évidemment, de façon moins complète que celle du fou. Mais la question, ici, c'est que l'esprit humain normal, non seulement s'objecte aux deux, mais trouve dans les deux cas la même

objection. Sa formulation approximative est que, si l'homme de Hanwell est le vrai Dieu, c'est un dieu plutôt dérisoire. Et de même, si le cosmos du matérialiste est le vrai cosmos, c'est un bien pauvre cosmos. Il y a eu rétrécissement. La divinité est moins divine que bien des hommes; et, selon Haeckel, l'ensemble de la vie est quelque chose de beaucoup plus gris, mesquin et trivial que nombre de ses aspects pris isolément. Les parties semblent plus grandes que le tout.

Car il faut nous rappeler que, vraie ou fausse, la philosophie matérialiste est certainement beaucoup plus limitative que n'importe quelle religion. En un sens, bien sûr, toutes les idées intelligentes sont étroites. Elles ne peuvent être plus larges qu'elles-mêmes. Un chrétien n'est limité que dans le sens ou un athée est limité. Il ne peut pas croire que le christianisme est faux et continuer d'être un chrétien; et l'athée ne peut croire que l'athéisme est faux et continuer d'être un athée. Mais il se trouve que, d'une façon bien particulière, le matérialisme comporte plus de restrictions que le spiritualisme. M. McCabe me prend pour un esclave parce que je ne suis pas autorisé à croire au déterminisme. Je crois que M. McCabe est un esclave parce qu'il n'a pas la permission de croire aux fées. Mais si nous examinons les deux vétos, nous verrons que le sien est un veto beaucoup plus absolu que le mien. Le chrétien est tout à fait libre de croire qu'il existe dans l'univers une part considérable d'ordre établi et de développement inévitable. Mais le matérialiste n'a pas le droit d'admettre dans son système immaculé la plus petite tache de spiritualisme ou de miracle. Pauvre M. McCabe! il n'est pas autorisé à retenir le plus petit lutin, même s'il se cachait dans un mouron. Le chrétien admet que l'univers est varié et même mélangé, de même que l'homme

normal sait qu'il est lui-même complexe. L'homme sain d'esprit sait qu'il a quelque chose de la bête, quelque chose du diable, quelque chose du saint, quelque chose du citoyen. Disons plus : l'homme vraiment normal sait qu'il a en lui quelque chose du fou. Mais le monde matérialiste, lui, est tout à fait simple et compact, tout comme le fou a la parfaite assurance d'être sain d'esprit. Le matérialiste a la certitude que l'histoire a été, tout simplement et uniquement, un enchaînement de causes, tout comme l'intéressant personnage mentionné plus haut est absolument certain qu'il est purement et simplement un poulet. Les matérialistes et les fous ignorent le doute.

Les doctrines spiritualistes ne limitent pas véritablement l'esprit comme le font les négations des matérialistes. Même si je crois en l'immortalité, je ne suis pas obligé d'y penser; mais si je ne crois pas en l'immortalité, je ne dois pas y penser. Dans le premier cas, il s'agit d'une route ouverte, et je peux y marcher aussi loin qu'il me plaît; dans le second, la route est barrée. Mais il y a mieux, et le parallèle avec la folie est plus étrange encore. Car nous accusons la théorie exhaustive et logique du dément parce que, vraie ou fausse, elle détruit graduellement son humanité : non seulement la bonté, mais aussi l'espérance, le courage, la poésie, l'initiative, tout ce qui est humain. Si, par exemple, le matérialisme mène les hommes au fatalisme pur - et il le fait généralement -, il est tout à fait oiseux de prétendre qu'il puisse être, en un sens quelconque, une force libératrice. Il est absurde de dire que vous faites tout spécialement progresser la liberté, quand vous n'utilisez la libre pensée que pour détruire le libre arbitre. Les déterministes viennent pour enchaîner, non pour libérer. C'est à bon droit qu'ils appellent leur loi la « chaîne » de la causalité : c'est la pire des chaînes

qui aient jamais *enfargé* un être humain. Vous pouvez, si cela vous plaît, parler de liberté à propos de l'enseignement matérialiste, mais il est évident que cela lui convient aussi peu dans l'ensemble que le même langage quand on l'applique à l'homme verrouillé dans une maison de fous. Vous pouvez dire, si cela vous plaît, que l'homme est libre de se considérer comme un oeuf poché. Mais ce qui suit est sûrement un fait plus massif et important : s'il est un oeuf poché, il n'est pas libre de manger, de boire, de dormir, de marcher, ou de fumer une cigarette. De même, vous pouvez dire, si cela vous plaît, que l'audacieux spéculateur déterministe est libre de ne pas croire à la réalité du libre arbitre; mais voici un fait beaucoup plus massif et important : il n'est donc plus libre de louer, de maudire, de remercier, de se justifier, d'exhorter, de punir, de résister aux tentations, de soulever les foules, de prendre des résolutions du Nouvel An, de pardonner aux pécheurs, de blâmer les tyrans, ou même de dire « merci » quand on lui passe la moutarde.

Avant de quitter ce sujet, je peux signaler qu'on se trompe étrangement si l'on croit que le fatalisme matérialiste favorise d'une certaine façon la pitié, l'abolition des châtements cruels ou même de n'importe quel châtement. C'est tout le contraire de la vérité. On peut fort légitimement prétendre que la doctrine de la nécessité ne fait absolument aucune distinction; qu'elle laisse le fouetteur fouetter, et le bon ami exhorter comme auparavant. Mais de toute évidence, si elle fait obstacle à l'une de ces deux possibilités, c'est à celle de l'exhortation aimable. Si les péchés sont inévitables, cela n'empêche pas le châtement; si cela empêche quelque chose, c'est la persuasion. Le déterminisme peut tout aussi bien conduire à la cruauté qu'il conduit sûrement à la lâcheté. Le déterminisme n'est pas incompatible

avec le traitement cruel des criminels; ce avec quoi il est incompatible, peut-être, c'est avec le traitement généreux des criminels; avec un appel quelconque à leurs meilleurs sentiments ou avec un encouragement dans leur lutte morale. Le déterminisme ne croit pas qu'on puisse faire appel à la volonté, mais il croit à la possibilité de changer l'environnement. Il s'interdit de dire aux pécheurs : « Va et ne pêche plus » , puisque le pécheur n'y peut rien. Mais il peut le mettre dans l'huile bouillante, puisque l'huile bouillante est un environnement. Donc, considéré symboliquement, le matérialiste a la fantastique silhouette du fou. Les deux adoptent une position à la fois irréfutable et intolérable.

Certes, ce n'est pas du seul matérialiste que tout cela est vrai : on en dirait autant de l'autre extrémité de la logique spéculative. Il y a un sceptique autrement plus redoutable que celui qui croit que tout a commencé dans la matière : on peut rencontrer le sceptique qui croit que tout a commencé en lui-même. Il ne doute pas de l'existence des anges ou des démons, mais de l'existence des hommes et des vaches. Pour cet individu, ses propres amis sont une mythologie de son invention. Il a créé son propre père et sa propre mère. Cette horrible fantaisie a quelque chose de très captivant pour l'égoïsme quelque peu mystique de notre époque. Cet éditeur qui croyait que les hommes auraient du succès, s'ils avaient confiance en eux-mêmes, ces prospecteurs du Surhomme qui le cherchent assidûment dans leur miroir, ces écrivains qui parlent d'imprimer leur personnalité, au lieu de créer de la vie pour le monde, pour tous ces gens il n'y a, en fait, qu'un pouce qui les sépare de cet horrible néant. Alors, quand ce monde bienveillant qui entoure cet homme aura été relégué dans

l'ombre comme un mensonge; quand les amis se seront dissipés en fantômes, et que les fondements de la terre feront défaut; quand cet homme, ne croyant plus rien ni en personne, se retrouvera seul dans son propre cauchemar, alors la grande devise individualiste, avec une ironie vengeresse, sera écrite au-dessus de sa tête. Les étoiles ne seront plus que des points au noir firmament de son propre cerveau; le visage de sa mère ne sera plus qu'une esquisse tracée avec un stupide crayon sur les murs de sa cellule. Mais au-dessus de sa cellule on écrira, avec une effroyable vérité : « Il croit en lui-même. »

Tout ce qui nous occupe ici cependant, c'est que cet extrême pan-égoïsme de la pensée offre le même paradoxe que son opposé, le matérialisme : il est aussi parfait en théorie, aussi boiteux en pratique. Pour simplifier, il est plus facile d'énoncer cette notion en disant qu'un homme peut croire être continuellement dans un rêve. Or, il est évidemment impossible de lui prouver qu'il ne vit pas dans un rêve, pour la simple raison qu'on ne peut lui offrir aucune preuve qu'un rêve ne pourrait lui offrir. Mais si cet homme commençait par mettre le feu à Londres, d'un bout à l'autre, et disait : « Ma gouvernante va bientôt m'appeler pour le déjeuner » , nous nous saisirions de lui pour le mettre avec d'autres logiciens en cet endroit si souvent évoqué au cours du présent chapitre. L'homme qui ne peut croire ses sens, et celui qui ne peut croire en rien d'autre, sont tous deux insensés, mais leur folie se manifeste, non pas par une erreur dans leur argumentation, mais par l'erreur manifeste de toute leur vie. Ils se sont tous deux enfermés à clef dans deux boîtes, avec le soleil et les étoiles peints à l'intérieur. Ils sont tous deux incapables d'en sortir, l'un pour entrer dans la santé et la joie du ciel, l'autre même pas pour entrer dans la

santé et la joie de la terre. Leur position est tout à fait raisonnable; bien plus, en un sens, elle est infiniment raisonnable, exactement comme une pièce de trois pennies est infiniment circulaire. Mais il existe un infini mesquin, une éternité abjecte et servile. Il est plaisant de remarquer que beaucoup de modernes, sceptiques ou mystiques, ont pris comme emblème un symbole oriental qui est le symbole parfait de cette ultime nullité : quand ils veulent représenter l'éternité, ils la représentent par un serpent qui se mord la queue. Il y a un sarcasme extraordinaire dans le symbole de ce repas très peu satisfaisant. L'éternité des fatalistes matérialistes, l'éternité des pessimistes orientaux, l'éternité des théosophes hautains et des grands scientifiques d'aujourd'hui est, en vérité, fort bien représentée par un serpent dévorant sa queue, par un animal dégénéré qui va jusqu'à se détruire lui-même.

Ce chapitre est d'ordre purement pratique et ne s'intéresse qu'à la caractéristique principale et élémentaire de la folie. En résumé, nous pouvons dire que c'est la raison sans racines, la raison dans le vide. L'homme qui se met à penser sans avoir des principes premiers justes, devient fou; il commence à penser par le mauvais bout. Mais nous pouvons nous demander en conclusion : si c'est cela qui mène les hommes à la folie, qu'est-ce qui les garde sains d'esprit ? À la fin de ce livre, j'espère donner une réponse précise, que certains trouveront peut-être beaucoup trop précise. Mais pour l'instant il est possible, en procédant de la même façon uniquement pratique, de donner une réponse générale sur ce qui, dans l'histoire humaine réelle, conserve les hommes sains d'esprit : c'est le mysticisme qui les garde sains d'esprit. Aussi longtemps que vous gardez le mystère, vous gardez la santé de l'esprit; supprimez le mystère,

et vous créez la morbidité. L'homme du commun a toujours été sain d'esprit, parce que l'homme du commun a toujours été mystique. Il a accepté la pénombre. Il a toujours eu un pied sur terre et l'autre au royaume des fées. Il s'est toujours gardé libre de douter de ses dieux; mais, contrairement à l'agnostique d'aujourd'hui, il s'est gardé libre aussi d'y croire. Il s'est toujours davantage préoccupé de vérité que de logique. S'il voyait deux vérités qui semblaient se contredire, il prenait les deux vérités avec leur contradiction. Sa vision spirituelle est stéréoscopique, comme sa vision physique : il voit en même temps deux images différentes, et pourtant il n'en voit que mieux. Ainsi a-t-il toujours cru qu'il y avait une chose appelée destin, mais aussi une autre chose appelée libre arbitre. Ainsi a-t-il toujours cru que les enfants sont en vérité le royaume des cieux, mais qu'ils doivent néanmoins obéir au royaume de la terre. Il admirait la jeunesse parce qu'elle est jeune et l'âge mûr parce qu'il ne l'est pas. C'est précisément cet équilibre entre des contradictions apparentes qui fait toute la souplesse de l'homme sain. Voici tout le secret du mysticisme : l'homme peut tout comprendre, avec l'aide de ce qu'il ne comprend pas. Le logicien morbide, lui, essaie de tout rendre clair, et ne réussit qu'à tout rendre mystérieux. Le mystique accepte le mystère, et tout le reste devient clair. Le déterministe fait de la théorie de la causalité quelque chose de tout à fait clair, puis constate qu'il ne peut dire « s'il vous plaît » à sa femme de chambre. Le chrétien permet au libre arbitre de rester un mystère sacré, mais à cause de cela ses relations avec sa domestique deviennent d'une éblouissante clarté de cristal. Il dépose le germe du dogme dans un centre obscur; mais ce dogme pousse ses branches dans toutes les directions avec une débordante vigueur naturelle. De même que nous avons choisi le cercle pour symboliser la raison

et la folie, nous pouvons aussi justement choisir la croix pour symboliser le mystère et la santé. Le bouddhisme est centripète, mais le christianisme, centrifuge : il éclate à l'extérieur. Car le cercle est, de par sa nature, quelque chose de parfait et d'infini; mais il est limité pour toujours dans ses dimensions : il ne peut jamais être plus grand ou plus petit. Mais la croix, bien qu'elle ait en son coeur une collision et une contradiction, peut étendre indéfiniment ses quatre bras, sans jamais perdre sa forme. Parce qu'elle a un paradoxe en son centre, elle peut croître sans changer. Le cercle se referme sur lui-même et est enchaîné. La croix ouvre ses bras aux quatre vents : elle est un poteau indicateur pour voyageurs libres.

Employés seuls, les symboles ont une valeur quelque peu nébuleuse quand on parle de ce sujet profond. Un autre symbole, tiré de la nature physique, exprimera assez bien la place réelle du mysticisme dans l'humanité. La seule chose créée que nous ne puissions fixer, est en même temps la seule chose dont la lumière nous permet de voir tout le reste. Comme le soleil de midi, le mysticisme explique tout le reste par le flamboiement de son invisibilité victorieuse. L'intellectualisme détaché du réel est tout « clair de lune » , dans le sens exact d'une expression populaire. Car c'est une lumière sans chaleur, et c'est une lumière seconde, reflet venu d'un monde mort. Les Grecs avaient raison, quand ils faisaient d'Apollon le dieu de l'imagination et le dieu de la santé, car il était à la fois le patron de la poésie et le patron de la guérison. De la nécessité des dogmes et d'un credo particulier, je parlerai plus loin. Mais cette transcendance qui donne vie à tous les hommes occupe une position bien comparable à celle du soleil dans le ciel. Nous en prenons conscience comme d'une espèce de merveilleuse

confusion. C'est quelque chose de lumineux et d'informe à la fois : flamme et buée tout ensemble. Mais le cercle de la lune, lui, est aussi clair et évident, aussi récurrent et inéluctable que le cercle d'Euclide sur un tableau noir. Car la lune est infiniment raisonnable ; et la lune est la mère des lunatiques et, à tous, elle a transmis son nom.

III. LE SUICIDE DE LA PENSÉE

Les expressions populaires ne sont pas seulement énergiques, elles sont subtiles : souvent une expression imagée s'insère en une fente trop étroite pour être définie. Des expressions comme put out ou off colour pourraient avoir été frappées par M. Henry James dans un effort tragique de concision verbale. Et il n'y a pas de vérité plus subtile que celle contenue dans l'expression courante concernant un homme qui a « le coeur à la bonne place. » Elle implique l'idée d'une proportion normale : non seulement une certaine fonction existe, mais elle est dans un juste rapport avec d'autres fonctions. En effet, l'expression inverse décrirait avec une particulière justesse la pitié plutôt morbide et la sensibilité perverse des modernes les plus représentatifs. Si, par exemple, il me fallait décrire avec honnêteté le caractère de M. Bernard Shaw, je ne pourrais pas m'exprimer de façon plus précise qu'en disant qu'il a un coeur dilaté et généreux jusqu'à l'héroïsme, mais que ce coeur n'est pas à la bonne place. Et il en est ainsi de la société typique de notre époque.

Le monde moderne n'est pas méchant; à certains égards, le monde moderne est beaucoup trop bon. Il est rempli de vertus à l'état sauvage et gaspillées. Quand un système religieux est fracassé, comme le christianisme le fut lors de la Réforme, ce n'est pas seulement les vices qui sont libérés. Certes, les vices sont libérés; ils s'en vont à l'aventure et font des ravages. Mais les vertus aussi sont relâchées : les vertus s'en vont à l'aventure d'une façon plus sauvage, et les vertus causent des dégâts plus

terribles. Le monde moderne est rempli d'anciennes vertus chrétiennes devenues folles. Les vertus sont devenues folles, parce qu'elles ont été isolées les unes des autres et vagabondent en solitaires. Ainsi, certains hommes de science se soucient de la vérité, mais leur vérité est sans pitié. De même, certains humanitaires ne s'intéressent qu'à la pitié; mais leur pitié, je regrette de le dire, est souvent mensonge. M. Blatchford, par exemple, attaque le christianisme parce que lui, il est fou d'une seule vertu chrétienne : de la vertu de charité purement mystique et presque irrationnelle. Il a cette idée étrange qu'il rendra plus facile le pardon des péchés en disant qu'il n'y a point de péchés à pardonner. M. Blatchford n'est pas seulement un chrétien primitif : il est le seul chrétien des premiers âges qui aurait dû en toute justice être dévoré par les lions. Car dans son cas, l'accusation portée par les païens est strictement vraie : sa pitié serait l'équivalent de l'anarchie pure. Il est vraiment l'ennemi du genre humain; parce qu'il est à ce point humain. Comme exemple tout à l'opposé, prenons le réaliste acerbe, qui a délibérément tué chez lui tout le plaisir humain que l'on tire des histoires gaies ou de la guérison du cœur. Torquemada torturait les gens dans leur corps, par souci de la vérité morale. Zola les a torturés dans leur âme, par souci de la vérité physique. Mais du temps de Torquemada il existait au moins un système qui pouvait, dans une certaine mesure, permettre à la justice et à la paix de s'embrasser. Aujourd'hui, elles ne se saluent même pas. Mais un exemple beaucoup plus valable que ces deux exemples de la vérité et de la pitié, peut être tiré de ce cas remarquable : celui de la dislocation de l'humilité.

Nous ne considérons ici qu'un aspect de l'humilité. On concevait généralement l'humilité comme une contrainte

exercée sur l'arrogance et sur l'appétit sans limite de l'homme. Ses besoins, d'invention récente, l'emportaient toujours sur ses sentiments de compassion; sa capacité même de jouir détruisait la moitié de ses joies. En réclamant le plaisir, il perdait le plus grand plaisir; car le plus grand plaisir, c'est la surprise. En conséquence, il devenait évident que, pour élargir son univers, l'homme devait se faire lui-même de plus en plus petit. Même les visions hautaines, les vastes cités et les pinacles vertigineux sont des créations de l'humilité. Les géants qui foulent des forêts comme de l'herbe, sont des créations de l'humilité. Les tours qui se perdent dans les hauteurs au-delà de l'étoile la plus solitaire, sont des créations de l'humilité. Car les tours ne sont hautes que si nous les regardons d'en bas, et les géants ne sont des géants que s'ils sont plus grands que nous. Toute cette imagination gigantesque qui est, peut-être, le plus puissant des plaisirs de l'homme, est au fond parfaitement humble. Il est impossible, sans l'humilité, de jouir de quoi que ce soit - même de l'orgueil.

Mais ce dont nous souffrons aujourd'hui, c'est de l'humilité déplacée. La modestie, au lieu de contrôler l'ambition, s'est mise à contrôler la conviction; rôle qui ne lui a jamais été attribué. Un homme était censé douter de lui-même, mais ne pas douter de la vérité. C'est exactement le contraire qui s'est produit. Aujourd'hui, la partie de l'homme que l'homme affirme, est celle qu'il ne devrait pas affirmer : lui-même. La partie dont il doute est précisément celle dont il ne devrait pas douter : la Raison Divine. Huxley prêchait une humilité satisfaite d'être instruite par la Nature. Mais le nouveau sceptique est si humble qu'il doute même de pouvoir apprendre. Ainsi nous aurions eu tort si nous avions dit un peu vite qu'il n'y a pas d'humilité

propre à notre temps. La vérité, c'est qu'il existe bien une humilité propre à notre temps; mais il se trouve que c'est en fait une humilité plus toxique que les plus sauvages prostrations de l'ascète. L'ancienne humilité était un aiguillon qui empêchait l'homme de s'arrêter; ce n'était pas un clou dans sa chaussure qui l'empêchait d'avancer. Car l'ancienne humilité incitait l'homme à douter de ses efforts, ce qui pouvait contribuer à le faire travailler davantage; la nouvelle humilité, elle, incite l'homme à douter de ses objectifs, ce qui l'amènera également à cesser de travailler.

À tous les coins de rue, nous pouvons entendre un homme proclamer l'énoncé délirant et blasphématoire qu'il est peut-être dans l'erreur. Chaque jour, on rencontre quelqu'un qui dit que son point de vue, bien sûr, n'est peut-être pas le bon. Pourtant, son point de vue doit être le bon : autrement, ce n'est pas son point de vue. Nous sommes en train de produire une race d'hommes à l'esprit trop modeste pour croire à la table de multiplication. Nous sommes en danger de voir des philosophes qui mettent en doute la loi de la pesanteur comme étant une pure invention de leur cru. Les railleurs d'autrefois étaient trop orgueilleux pour pouvoir être convaincus; mais ceux d'aujourd'hui sont trop humbles pour avoir une conviction. Les humbles hériteront la terre; mais les sceptiques modernes sont humbles au point même de ne pas réclamer leur héritage. C'est précisément cette anémie intellectuelle qui est notre second problème.

Le précédent chapitre ne s'intéressait qu'à un fait d'observation : pour l'homme le danger de maladie mentale lui vient plutôt de sa raison que de son imagination. Ce n'était pas

notre intention de mettre en cause l'autorité de la raison; bien au contraire, c'est notre objectif ultime de la défendre. Car elle a besoin qu'on la défende. Le monde moderne tout entier est en guerre contre la raison; et, déjà, la tour chancelle.

Les sages, dit-on souvent, ne peuvent trouver aucune réponse à l'énigme de la religion. Mais la difficulté pour nos sages à nous, ce n'est pas qu'ils soient incapables de voir les réponses : c'est qu'ils ne peuvent même pas voir l'énigme. Ils ressemblent à des enfants assez stupides pour ne rien voir de paradoxal dans l'affirmation amusante qu'une porte n'est pas une porte. Les latitudinaires modernes parlent, par exemple, de l'autorité en matière de religion, non seulement comme si elle n'avait rien de raisonnable, mais comme si l'autorité n'avait jamais eu raison d'exister. Bien loin de voir son fondement philosophique, ils n'en peuvent même pas voir la cause historique. L'autorité religieuse, sans aucun doute, s'est souvent montrée oppressive ou déraisonnable; exactement comme tout système de lois, et spécialement le système actuel, a été dur et plein d'une cruelle apathie. Il est raisonnable de critiquer la police; bien plus, c'est quelque chose de glorieux. Mais les critiques modernes de l'autorité religieuse ressemblent à des gens qui critiqueraient la police sans avoir jamais entendu parler des voleurs. Car il existe pour la raison un grand danger : un danger aussi réel que le vol. C'est contre ce péril que l'autorité religieuse fut dressée, à tort ou à raison, comme une barrière. Et contre ce péril, il faut sûrement qu'on dresse quelque chose, si notre race veut éviter la ruine.

Ce péril, c'est que l'intelligence humaine est libre de se détruire elle-même. De même qu'une génération pourrait

empêcher l'existence même de la génération suivante, si elle entraînait toute dans un monastère ou sautait dans la mer, ainsi un groupe de penseurs pourrait, jusqu'à un certain point, empêcher l'exercice de la pensée, si elle enseignait à la génération suivante qu'il n'y a rien de valide dans aucune pensée humaine. Il est vain de toujours parler du choix nécessaire entre la raison et la foi : la raison est elle-même matière de foi. C'est un acte de foi que d'affirmer que nos pensées n'ont aucun lien avec la réalité. Si vous êtes un pur sceptique, vous devrez tôt ou tard vous poser la question : « Pourquoi y aurait-il quelque chose d'exact, même l'observation et la déduction ? Pourquoi la bonne logique ne serait-elle pas aussi trompeuse que la mauvaise logique ? Sont-elles toutes deux des mouvements dans le cerveau d'un singe désaxé ? » Le jeune sceptique dit : « J'ai le droit de penser par moi-même. » Mais le vieux sceptique, le parfait sceptique, dit : « Je n'ai pas le droit de penser par moi-même, je n'ai pas le droit de penser du tout. »

Il y a une pensée qui bloque la pensée. C'est la seule pensée qui devrait être bloquée. C'est contre ce mal extrême que fut dirigée toute autorité religieuse. Il n'apparaît qu'au terme des époques décadentes comme la nôtre; et déjà M. H.G. Wells a levé sa bannière désastreuse : il a écrit une pièce subtile de scepticisme intitulée Doute sur l'Instrument. Dans cette oeuvre, il met en question le cerveau lui-même et s'efforce d'enlever toute réalité à ses propres assertions, passées, présentes et à venir. Mais ce fut contre cette catastrophe lointaine que tous les dispositifs militaires de la religion furent, au début, créés et ordonnés. Les credo et les croisades, les hiérarchies et les horribles persécutions n'ont pas été

organisées, comme le prétend l'ignorance, pour supprimer la raison : ils ont été organisés pour la difficile défense de la raison. L'homme savait, par un obscur instinct, que si on remettait tout en question d'une manière extravagante, la raison pourrait bien être la première remise en question. Le pouvoir des prêtres d'absoudre, le pouvoir des papes de définir l'autorité, le pouvoir même des inquisiteurs de terrifier, tout cela n'était que défenses mystérieuses érigées autour d'une autorité centrale, plus indémontrable, plus surnaturelle que toutes autres : le pouvoir qu'a l'homme de penser. Nous savons maintenant qu'il en est ainsi; nous n'avons pas d'excuses pour l'ignorer. Car nous pouvons entendre le scepticisme s'avancer en fracassant l'antique anneau des autorités, et au même moment nous pouvons voir la raison chanceler sur son trône. Dans la mesure où la religion s'en est allée, s'en va aussi la raison, car elles sont toutes deux de la même nature primitive et autoritaire. Toutes deux sont des méthodes de démonstration qui ne peuvent elles-mêmes être démontrées. Et en détruisant l'autorité divine, nous avons pour une bonne part détruit l'idée de cette autorité humaine qui nous permet de faire une longue division. En tirant d'une façon prolongée et soutenue, nous avons essayé d'enlever sa mitre au pontife; et sa tête est venue avec la mitre.

De peur que cette assertion ne soit qualifiée de gratuite, il est peut-être souhaitable, bien qu'ennuyeux, de passer rapidement en revue les principales formes de la pensée moderne qui ont pour résultat de bloquer la pensée elle-même. Le matérialisme et le fait de tout considérer comme une illusion personnelle produisent un tel résultat. En effet, si l'esprit n'est qu'une mécanique, la pensée ne peut être quelque chose de très

exaltant; et si le cosmos est irréal, on n'y peut trouver matière pour la pensée. Dans ces deux cas, toutefois, la conséquence est indirecte et incertaine. Dans d'autres cas, elle est directe et certaine; particulièrement dans le cas de ce qu'on appelle généralement l'évolution.

L'évolution est un bon exemple de cette intelligence moderne qui, en détruisant quelque chose, se détruit elle-même. L'évolutionnisme est une innocente description scientifique de l'apparition de certaines choses du monde; si elle est quelque chose de plus, c'est une attaque contre la pensée elle-même. Si l'évolutionnisme détruit quelque chose, ce n'est pas la religion, mais le rationalisme. Si l'évolution signifie tout simplement qu'une chose concrète appelée singe s'est changée lentement en une autre chose concrète appelée homme, alors elle n'affecte en rien l'orthodoxe le plus rigoureux; car un Dieu personnel peut tout aussi bien faire les choses lentement que rapidement, en particulier si, comme le Dieu des chrétiens, il est hors du temps. Mais si l'évolution signifie quelque chose de plus, elle signifie qu'il n'existe pas une chose à changer qui serait un singe, et une autre chose, l'homme, qui pourrait être le terme de ce changement. Elle signifie qu'il n'existe pas de chose appelée chose. Au mieux, il n'y a qu'une seule chose, et c'est un flux perpétuel de tout et de n'importe quoi. C'est là une attaque portée, non pas contre la foi, mais contre l'esprit : on ne peut penser, s'il n'y a rien à penser. On ne peut penser, si on n'est pas distinct du sujet de la pensée. Descartes disait : « Je pense; donc je suis. » Le philosophe évolutionniste renverse et nie l'axiome en disant : « Je ne suis pas, donc je ne peux pas penser. »

À l'opposé, il y a une autre attaque contre la raison : celle mise de l'avant par M. H.G. Wells, quand il dit avec insistance que chaque chose prise séparément est « unique », et qu'il n'existe absolument pas de catégories. Cela aussi est purement destructeur. Penser veut dire : relier les choses; et la pensée s'arrête court, si les choses ne peuvent être reliées. Il est à peine nécessaire de dire que ce scepticisme qui interdit la pensée, interdit nécessairement la parole : un homme ne peut ouvrir la bouche sans le contredire. Ainsi, quand M. Wells dit, comme il le fit quelque part : « Toutes les chaises sont absolument différentes », il proclame non seulement son erreur, mais une contradiction dans les termes : si toutes les chaises étaient absolument différentes, vous ne pourriez pas dire « toutes les chaises » .

La fausse théorie du progrès est apparentée à ces opinions : elle veut que nous changions le test, au lieu d'essayer de le réussir. Nous entendons souvent dire, par exemple : « Ce qui est bon à une époque, est mauvais à une autre époque. » C'est tout à fait raisonnable, si l'on veut dire qu'il existe un but fixe, et que certaines méthodes permettent de l'atteindre à certaines époques, et pas à d'autres. Si les femmes, par exemple, désirent être élégantes, il se peut qu'à certaines époques elles s'embellissent en se faisant plus grasses, et à d'autres en se faisant plus maigres. Mais vous ne pouvez dire qu'elles s'embellissent en cessant de désirer d'être élégantes et en commençant à désirer de se faire oblongues. Si l'idéal change, comment peut-il y avoir amélioration, puisque celle-ci exige un idéal ? Nietzsche a lancé cette idée insensée que les hommes considéraient jadis comme bon ce que nous considérons maintenant comme mauvais. S'il en était ainsi, nous ne

pourrions parler de les dépasser ni même de nous en approcher. Comment pouvez-vous dépasser Jones, si vous marchez dans une direction opposée ? Vous ne pouvez chercher à savoir si un peuple a mieux réussi dans la misère qu'un autre peuple dans le bonheur. Ce serait comme se demander si Milton était plus puritain qu'un cochon n'est gras.

Il est vrai qu'un homme, un homme sot, pourrait prendre pour objectif ou idéal le changement lui-même. Mais en tant qu'idéal, le changement lui-même devient inchangeable. Si l'adorateur du changement veut évaluer ses propres progrès, il doit être rigoureusement fidèle à son idéal du changement; il ne faudra pas qu'il commence à flirter à la légère avec l'idéal de la monotonie. Le progrès lui-même ne peut pas progresser. Il vaut la peine de remarquer en passant que, lorsque Tennyson, d'une manière extravagante et plutôt faible, salua l'idée d'un changement continu dans la société, il se servit instinctivement d'une métaphore qui suggère une morne prison. Il écrivit : « Que sans fin le vaste univers s'élançe sur le sillon circulaire du changement. »

Il voyait le changement lui-même comme un sillon d'où on ne peut sortir. Et c'est juste : le changement est à peu près le plus étroit et le plus pénible sillon dans lequel un homme puisse s'embarquer.

Toutefois, le point important, ici, c'est que cette idée d'une modification essentielle de l'idéal à atteindre, est une des choses qui rendent tout simplement impossible l'exercice de la pensée sur le passé ou l'avenir. La théorie d'un changement complet des idéaux dans l'histoire de l'humanité ne nous prive pas seulement du plaisir d'honorer nos ancêtres; elle nous prive même de ce plaisir, plus moderne et plus aristocratique, de les mépriser.

Ce bref résumé des forces qui, à notre époque, détruisent la pensée, ne serait pas complet sans quelque allusion au pragmatisme. Bien que j'aie utilisé ici, et que je doive défendre partout, la méthode pragmatique comme guide initial vers la vérité, il y a une application exagérée de cette méthode qui implique l'absence de toute vérité. Ce que je veux dire pourrait brièvement s'exprimer ainsi. Je concède aux pragmatistes que la vérité objective apparente n'est pas tout; qu'il existe un impérieux besoin de croire aux choses nécessaires à l'esprit humain. Mais je dis que l'une de ces nécessités est précisément de croire à la vérité objective. Le pragmatiste dit à l'homme de penser ce qu'il doit penser, sans jamais s'embarrasser de l'Absolu. Mais précisément, une des choses qu'il doit considérer, c'est l'Absolu. Cette philosophie est, en vérité, une sorte de paradoxe verbal. La matière du pragmatisme, c'est les besoins de l'homme; et l'un des premiers besoins humains, c'est d'être quelque chose de plus qu'un pragmatiste. Poussé à l'extrême, le pragmatisme est tout aussi inhumain que le déterminisme qu'il attaque avec tant de violence. Le déterministe - qui, pour lui rendre justice, ne prétend pas être un être humain - considère comme absurde ce sentiment qu'a l'homme de pouvoir faire des choix réels. Le pragmatiste, qui fait profession d'être tout particulièrement humain, considère comme absurde le sentiment humain de la réalité des faits.

Pour résumer ce que nous avons débattu jusqu'ici, nous pouvons dire que les courants philosophiques les plus caractéristiques ont, non seulement une teinte de folie, mais une teinte de folie suicidaire. Le sceptique pur s'est heurté la tête contre les bornes de la pensée humaine; et sa tête s'est fêlée.

C'est ce qui rend si futiles les avertissements des orthodoxes et les vantardises des esprits avancés au sujet de la dangereuse exubérance juvénile de la libre pensée. Ce que nous avons sous les yeux, ce n'est pas l'ardeur juvénile de la libre pensée : c'est sa vieillesse et sa dislocation terminale. Il est inutile que les évêques et les gros bonnets dévots se demandent quelles choses effrayantes vont se produire si le scepticisme déchaîné poursuit sa course : il a déjà fini sa course. Il est inutile que les athées éloquents parlent des grandes vérités qui seront révélées, si jamais nous voyons l'aurore de la libre pensée : nous avons déjà vu son crépuscule. Elle n'a plus de questions à poser : elle s'est mise elle-même en question. On ne saurait évoquer de vision plus hallucinante que celle d'une ville où les hommes se demandent s'ils ont un moi. Vous ne pouvez imaginer un monde plus sceptique que celui où les hommes se demandent s'il existe un monde. La libre pensée aurait certainement pu faire banqueroute plus rapidement et proprement, si elle n'avait pas été faiblement freinée par l'application de lois indéfendables sur le blasphème ou par l'absurde prétention que l'Angleterre moderne est chrétienne. Mais de toute façon, elle aurait fait banqueroute. On persécute encore injustement les militants athées; mais c'est parce qu'ils constituent une ancienne minorité plutôt qu'une nouvelle. La libre pensée a épuisé sa propre liberté. Elle est accablée par son propre succès. Si quelque libre penseur passionné salue aujourd'hui la liberté philosophique comme l'aurore, il ressemble fort à l'homme de Mark Twain qui sortit tout emmailloté de ses couvertures pour voir le soleil se lever, et qui arriva juste à temps pour le voir se coucher. Si quelque ecclésiastique effarouché dit encore que ce serait terrible de voir se répandre les ténèbres de la libre pensée, nous ne pouvons que lui répondre avec les mots sublimes et

puissants de M. Belloc : « Ne soyez pas troublé, je vous prie, par l'accroissement de forces déjà en voie de dissolution. Vous vous êtes trompé d'heure de la nuit : ce n'est plus la nuit, c'est déjà le matin. » Il ne nous reste plus de questions à poser. Nous avons cherché des questions dans les ravins les plus sombres et sur les pics les plus sauvages. Nous avons trouvé toutes les questions qui pouvaient l'être. Il est temps que nous cessions de chercher les questions pour commencer à chercher les réponses.

Mais il nous faut ajouter un mot. Au début de cette esquisse préliminaire et négative, j'ai dit que notre ruine mentale était l'oeuvre de la raison dérégulée, non de l'imagination dérégulée. Un homme ne devient pas fou pour avoir fait une statue d'un mille de haut, mais il peut devenir fou s'il essaie de la calculer en pouces carrés. Une école de penseurs l'a constaté et s'y est précipitée comme sur un moyen de renouveler la santé païenne du monde. Ils constatent que la raison détruit; mais la Volonté, disent-ils, est créatrice. L'autorité suprême, disent-ils, est dans la volonté, non dans la raison. L'important, ce n'est pas pourquoi un homme réclame une chose, mais le fait qu'il la réclame. Je n'ai pas l'espace suffisant ici pour suivre le cheminement de cette philosophie de la Volonté ou pour l'exposer. Elle nous est venue, je suppose, de Nietzsche, qui prêchait quelque chose qu'on appelle l'égoïsme. Ce qui, en fait, était passablement naïf; car Nietzsche niait l'égoïsme par le fait même qu'il le prêchait. Prêcher quelque chose, c'est le donner. L'égoïste commence par dire que la vie est une guerre sans merci, et ensuite il se donne un mal du diable pour exercer ses ennemis à la guerre. Prêcher l'égoïsme, c'est pratiquer l'altruisme. Mais quelle qu'en ait été la source, cette doctrine est

assez commune dans la littérature courante. La principale défense de ces penseurs, c'est de dire qu'eux , ils ne sont pas des penseurs : ils sont des constructeurs! Ils disent que c'est le choix lui-même qui est divin. Ainsi, M. Bernard Shaw s'est attaqué à cette idée ancienne que les actes humains doivent être jugés par ce critère : la recherche du bonheur. Il dit qu'un homme n'agit pas en vue du bonheur, mais sous l'impulsion de la volonté. Il ne dit pas : « La confiture me rendra heureux » , mais « Je veux de la confiture. » Et sur cette voie d'autres le suivent avec encore plus d'enthousiasme. M. John Davidson, poète remarquable, est si passionné par cette découverte qu'il est obligé d'écrire en prose. Il publie une courte pièce avec quantité de longues préfaces. Ce procédé est assez naturel pour M. Shaw, car toutes ses pièces sont des préfaces. Je soupçonne M. Shaw d'être le seul homme à n'avoir jamais écrit de la poésie. Mais le fait que M. Davidson, qui peut écrire de l'excellente poésie, doive plutôt écrire de la métaphysique laborieuse pour défendre cette doctrine de la volonté, montre bien jusqu'où cette doctrine de la volonté exerce son emprise sur les hommes. Même M. H.G. Wells s'est exprimé à mots couverts dans ce langage; il a dit qu'on devrait juger les actes, non pas en penseur, mais en artiste, et dire : « Je sens que cette courbe est exacte » ou « cette ligne doit aller de cette façon. » Ils sont tous excités; et ils ont bien raison de l'être. Car avec cette doctrine de la divine autorité du vouloir, ils pensent pouvoir s'évader de la forteresse condamnée du rationalisme. Ils pensent pouvoir s'évader.

Mais ils ne peuvent pas s'évader. Cette louange exclusive du vouloir conduit à la même désintégration et au même vide que la poursuite exclusive de la logique. Tout comme la libre pensée

à l'état pur conduit à douter de la pensée elle-même, ainsi l'acceptation du seul « volontaire » paralyse vraiment la volonté. M. Bernard Shaw n'a pas saisi la différence réelle entre l'ancien critère utilitaire du plaisir, maladroit certes, et facilement mal formulé, et ce qu'il propose. La vraie différence entre le critère du bonheur et le critère de la volonté, c'est que le critère du bonheur est un critère, alors que l'autre n'en est pas un. Vous pouvez vous demander si l'action d'un homme qui a sauté du haut d'une falaise était faite en vue du bonheur; vous ne pouvez pas vous demander si elle venait de la volonté. C'est sûr qu'elle en venait. Vous pouvez louer une action en disant qu'elle est calculée pour procurer du bonheur ou de la peine, pour découvrir la vérité, ou pour sauver son âme. Mais vous ne pouvez louer une action parce qu'elle dénote de la volonté; car le dire, c'est tout simplement dire que c'est une action. Par cet éloge de la volonté vous ne pouvez réellement choisir une voie meilleure qu'une autre. Et pourtant choisir une voie parce qu'elle est meilleure qu'une autre, est la définition même de cette volonté que vous louez.

Adorer la volonté, c'est nier la volonté. Admirer le choix pour lui-même, c'est refuser de choisir. Si M. Bernard Shaw vient me dire : « Veuillez quelque chose », cela revient à dire : « Je ne me soucie pas de ce que vous voulez », et cela revient à dire : « Je n'ai à ce sujet aucun vouloir ». Vous ne pouvez admirer la volonté en général, car l'essence de la volonté, c'est d'être particulière. Un brillant anarchiste comme M. John Davidson se sent irrité par la morale ordinaire, et en conséquence il invoque la volonté - vouloir n'importe quoi. Il veut tout simplement que l'humanité veuille quelque chose. Mais, justement, l'humanité veut quelque chose : elle veut la

morale ordinaire. Il se révolte contre la loi et nous dit de vouloir quelque chose ou n'importe quoi. Mais nous avons déjà voulu quelque chose : nous avons voulu la loi contre laquelle il se révolte.

Tous les adorateurs de la volonté, de Nietzsche à M. Davidson, sont en vérité tout à fait vides de volonté. Ils ne peuvent vouloir, ils peuvent à peine désirer. Et si quelqu'un en veut la preuve, on peut la trouver bien facilement. Elle se trouve dans le fait suivant : ils parlent toujours de la volonté comme d'une expansion et d'une libération. Mais, bien au contraire, tout acte de volonté est un acte de limitation. Désirer l'action, c'est désirer la limitation. En ce sens, tout acte est un acte de mortification. Quand vous choisissez quelque chose, vous rejetez tout le reste. L'objection que les gens de cette école faisaient au mariage, est en réalité une objection à toute espèce d'acte. Tout acte est une sélection et une exclusion irrévocables. De même qu'en épousant une femme vous renoncez à toutes les autres, ainsi, quand vous choisissez une manière d'agir, vous excluez toutes les autres manières. Si vous allez à Rome, vous sacrifiez une vie riche de promesses à Wimbledon. C'est l'existence de cet aspect négatif ou limitatif de la volonté qui rend la plupart des discours des adorateurs anarchiques de la volonté à peine différents du non-sens. Par exemple, M. John Davidson vous dit de n'accorder aucune attention au « Tu ne feras pas » ; mais il est tout à fait évident que le « Tu ne le feras pas » n'est rien d'autre qu'un des corollaires nécessaires de « Je veux » . « Je veux aller au spectacle de monsieur le maire, et tu ne m'en empêcheras pas. » Les anarchistes nous adjurent d'être d'audacieux artistes créateurs, sans nous soucier en rien des lois ou des limites. Mais il est impossible d'être un artiste,

sans tenir compte des lois ou des limites. L'art est limitation : l'essence de tout tableau, c'est le cadre. Si vous dessinez une girafe, vous devez la dessiner avec un long cou. Si, en créateur hardi, vous vous considérez libre de dessiner une girafe avec un cou court, vous constaterez à l'évidence que vous n'êtes pas libre de dessiner une girafe. Dès que vous pénétrez dans le monde des faits, vous pénétrez dans un monde de limites. Vous pouvez libérer les choses de lois qui leur sont étrangères ou accidentelles, mais non des lois inhérentes à leur propre nature. Vous pouvez, si cela vous plaît, libérer un tigre des barreaux de sa cage, mais ne le libérez pas de ses rayures. Ne libérez pas un chameau du fardeau de sa bosse : vous risqueriez de le libérer de son être de chameau. Ne vous promenez pas comme un démagogue, encourageant les triangles à s'échapper de la prison de leurs trois côtés : si un triangle se libère de ses trois côtés, sa vie connaît une fin lamentable. Quelqu'un a écrit un ouvrage intitulé Les amours des triangles; je ne l'ai jamais lu, mais je suis certain que si les triangles ont jamais été aimés, ils le furent parce que triangulaires. Cela est certainement le cas de toute création artistique, qui, sous certains rapports, est l'exemple le plus net de volonté pure. L'artiste aime ses limitations : elles constituent la chose qu'il est en train de faire. Le peintre est heureux que la toile soit une surface plane. Le sculpteur est heureux que l'argile soit de teinte neutre.

Au cas où ce point ne serait pas clair, un exemple tiré de l'Histoire servira d'illustration. La Révolution française fut vraiment quelque chose d'héroïque et de décisif, parce que les Jacobins voulaient quelque chose de défini et de limité. Ils désiraient les libertés de la démocratie, mais aussi tous les véto de la démocratie. Ils voulaient avoir le droit de vote, et ne pas

avoir les titres. Le Republicanisme avait un côté ascétique chez Franklin ou chez Robespierre, et un côté expansif chez Danton ou chez Wilkes. En conséquence, ils ont créé quelque chose avec une substance et une forme solides : la stricte égalité sociale et la richesse paysanne de la France.

Mais depuis, l'esprit révolutionnaire ou spéculatif de l'Europe s'est affaibli en reculant devant tout projet, sous prétexte que ce projet avait des limites. Le libéralisme s'est abâtardi en libéralité. Les hommes ont essayé de faire un verbe intransitif avec le verbe transitif révolutionner. Le Jacobin aurait pu vous dire non seulement contre quel système il se révolterait, mais, ce qui était plus important, contre quel système il ne se révolterait pas, le système auquel il ferait confiance. Mais le nouveau rebelle est un sceptique, et ne mettra en rien une confiance entière. Il ignore la loyauté; en conséquence, il ne peut jamais être un vrai révolutionnaire. Et le fait qu'il doute de tout lui barre réellement la route quand il veut attaquer n'importe quoi. Car toute attaque suppose une quelconque doctrine morale; et le révolutionnaire d'aujourd'hui met en doute, non seulement l'institution qu'il attaque, mais la doctrine au nom de laquelle il l'attaque. Ainsi il écrit un livre pour se plaindre que l'oppression impérialiste fait injure à la pureté des femmes; après quoi, il écrit un autre livre sur le problème des sexes, dans lequel il insulte lui-même cette pureté. Il maudit le sultan, parce que des jeunes filles chrétiennes perdent leur virginité, puis maudit Mrs. Grundy parce que des jeunes filles gardent la leur. En tant que politicien, il crierà à tue-tête que la guerre est un gaspillage de vies humaines; puis, en tant que philosophe, il crierà non moins fort que toute vie est un gaspillage de temps. Un pessimiste russe accusera un

policier du meurtre d'un paysan, pour ensuite prouver, par les principes philosophiques les plus sublimes, que le paysan aurait dû se tuer lui-même. Un autre dénonce le mariage comme un mensonge, et ensuite accuse les aristocrates débauchés de le considérer comme un mensonge. Il traite le drapeau de marotte, et ensuite blâme les oppresseurs de la Pologne ou de l'Irlande de supprimer cette marotte. L'homme de cette école va d'abord à une assemblée politique, où il se plaint que les sauvages sont traités comme des bêtes; ensuite, il prend son chapeau et son parapluie pour se rendre à une réunion de savants où il démontre que ces sauvages sont en fait des bêtes. En résumé, le révolutionnaire moderne, parce que sceptique absolu, est toujours en train de déminer ses propres mines. Dans son ouvrage sur la politique, il attaque ceux qui foulent aux pieds la moralité, et dans son ouvrage de morale, il accuse la moralité de fouler aux pieds les hommes. En conséquence, le révolté moderne est devenu pratiquement inutilisable pour tout projet de révolte. En se révoltant contre tout, il a perdu le droit de se révolter contre quoi que ce soit.

Ajoutons que le même vide et la même faillite se retrouvent dans tous les types violents et féroces de la littérature, en particulier dans la satire. La satire peut être folle et anarchique, mais elle présuppose qu'on admette la supériorité de certaines choses sur d'autres; elle présuppose un modèle. Quand, dans la rue, les petits garçons se rient de l'obésité de quelque journaliste distingué, ils s'en réfèrent inconsciemment à un canon de la sculpture grecque : ils s'en réfèrent à l'Apollon de marbre. Et la curieuse disparition de la satire dans notre littérature est un exemple de l'affadissement de la violence, par manque de tout principe qui permettrait d'être violent.

Nietzsche avait quelque talent naturel pour le sarcasme : il pouvait ricaner, bien qu'il fût incapable de rire; mais il y a toujours quelque chose d'inconsistant, de peu de poids dans sa satire, tout simplement parce qu'elle ne s'appuie sur aucune moralité commune. Il est lui-même plus absurde que tout ce qu'il dénonce. Mais, en vérité, Nietzsche illustre bien, à lui seul, cette faillite de la violence abstraite. Le ramollissement du cerveau dont il souffrit à la fin de sa vie, ne fut pas un accident physique. Si Nietzsche n'avait pas fini dans l'imbécilité, Le nietzschéisme, lui, aurait fini dans l'imbécilité. Penser dans l'isolement, en orgueilleux, mène à l'idiotie. Quiconque refusera à son coeur de s'attendrir, verra finalement son cerveau se ramollir.

Cette suprême tentative pour échapper à l'intellectualisme finit dans l'intellectualisme, donc dans la mort. L'évasion a échoué. Le culte sauvage de l'anarchie et le culte matérialiste de la loi débouchent sur le même vide. Nietzsche escalade des montagnes chancelantes, mais il se retrouve finalement au Tibet. Il s'assied près de Tolstoï sur la terre du néant et du Nirvâna. Ils sont tous deux réduits à l'impuissance, l'un parce qu'il ne peut rien saisir, l'autre parce qu'il ne peut rien lâcher. La volonté tolstoïenne est gelée par la conception bouddhique que tout acte défini est un mal. Mais la volonté nietzschéenne est tout aussi gelée par sa conception que tout acte défini est bon; car si toutes les actions définies sont bonnes, aucune d'entre elles n'est définie. Ces deux hommes se tiennent donc tous à la croisée des routes : l'un déteste toutes les routes, l'autre aime toutes les routes. Le résultat est que... - eh bien, certaines choses ne sont pas difficiles à prévoir : ils restent à la croisée des routes.

Je termine ici, Dieu merci! la première et la plus ennuyeuse besogne de ce livre : récapituler sommairement les écoles de ce temps. Maintenant, je commence à esquisser une conception de la vie qui, peut-être, n'intéressera pas mon lecteur, mais qui, du moins, m'intéresse. Devant moi, au moment où je tourne cette page, se dresse une pile de livres modernes que j'ai feuilletés pour le besoin de cette étude : une pile d'ingénuités, une pile de futilités. Par suite de mon détachement actuel, je peux voir l'effondrement inévitable des philosophies de Schopenhauer et de Tolstoï, de Nietzsche et de Shaw, aussi clairement qu'on pourrait voir d'un ballon l'inévitable collision de trains. Tous ces gens sont en route vers le vide de l'asile. Car la folie pourrait se définir ainsi : l'usage de l'activité mentale visant à atteindre l'impuissance mentale; et ils l'ont presque atteinte. Celui qui croit être fait de verre, croit à la destruction de la pensée; car le verre ne peut penser. De même celui qui veut ne rien rejeter, veut la destruction de la volonté; car la volonté ne consiste pas seulement à choisir quelque chose, mais aussi à rejeter presque tout. Et pendant que je tourne en trébuchant les livres modernes, ces livres ingénieux, merveilleux, ennuyeux, inutiles, le titre de l'un d'eux attire mon regard. C'est la Jeanne d'Arc d'Anatole France. Je n'y ai jeté qu'un coup d'oeil, mais ce coup d'oeil a suffi pour me rappeler la Vie de Jésus de Renan. On y retrouve la même étrange méthode de sceptique révérencieux, méthode qui discrédite les histoires surnaturelles qui ont quelque fondement, tout simplement en racontant des histoires naturelles qui n'ont aucun fondement. Sous prétexte que nous ne pouvons croire à ce qu'a fait un saint, nous prétendons savoir exactement ce qu'il ressentait. Je ne mentionne ni l'un ni l'autre de ces livres avec l'intention de le

critiquer, mais parce que le rapprochement accidentel des noms a fait surgir deux éblouissantes figures de bon sens qui ont pulvérisé tous les livres devant moi. Jeanne d'Arc n'est pas restée en panne à la croisée des chemins, soit en rejetant tous les chemins comme Tolstoï, soit en les acceptant tous comme Nietzsche. Elle choisit un chemin, et le parcourut comme la foudre. Cependant, quand j'en vins à penser à elle, je vis que Jeanne possédait tout ce qu'il y avait de vrai, soit chez Tolstoï, soit chez Nietzsche, et même tout ce qui était supportable chez les deux. Je pensai à tout ce qui est noble chez Tolstoï, le plaisir qu'il prenait dans des choses simples, particulièrement l'humble pitié, les réalités de la terre, le respect des pauvres, la dignité des dos courbés. Jeanne d'Arc avait tout cela, et beaucoup plus : elle supporta la pauvreté, autant qu'elle l'admirait, tandis que Tolstoï n'est qu'un aristocrate typique cherchant à découvrir le secret de cette pauvreté. Puis je songeai à tout ce qu'il y avait de courage, de fierté et de pathétique chez le pauvre Nietzsche, à sa révolte contre le vide et la veulerie de notre temps. J'ai songé à son appel déchirant d'un équilibre extatique du danger, à son ardent désir des charges de grands chevaux, à son appel aux armes. Eh bien, Jeanne d'Arc avait tout cela, et cette fois encore avec cette différence : elle ne s'est pas contentée de louer le combat : elle a combattu. Nous savons qu'elle n'avait pas peur d'une armée, alors que Nietzsche, pour autant qu'on le sache, avait peur d'une vache. Tolstoï n'a fait que louer le paysan; elle fut une paysanne. Nietzsche n'a fait que louer le guerrier; elle fut une guerrière. Elle les a battus tous les deux sur le terrain de leurs idéaux contradictoires : elle fut plus douce que l'un, plus violente que l'autre. Pourtant, elle fut une personne parfaitement pratique et efficace; eux ne sont que des spéculateurs extravagants qui ne font rien. Il était impossible

que cette pensée ne traversât pas mon esprit : Jeanne et sa foi avaient peut-être quelque secret, maintenant perdu, d'unité et d'utilité morales. Et, avec cette idée en vint une autre, plus vaste, et la colossale figure de son Maître traversa aussi le théâtre de mes pensées. La même difficulté moderne qui assombrit le sujet d'Anatole France enténébra aussi celui d'Ernest Renan. Renan, lui aussi, séparait la pitié de son Héros de sa combativité. Renan alla jusqu'à voir la juste colère de Jésus à Jérusalem comme une simple dépression nerveuse causée par la déception de voir irréalisables les espoirs idylliques nés en Galilée. Comme s'il y avait quelque contradiction entre aimer l'humanité et détester l'inhumanité ! Les altruistes, avec leurs voix fluettes et faibles, accusent le Christ d'être un égoïste. Les égoïstes, avec des voix encore plus fluettes et faibles, l'accusent d'être un altruiste. Dans l'atmosphère actuelle, pareils ergotages ne surprennent pas trop. L'amour d'un héros est plus terrible que la haine d'un tyran. La haine d'un héros est plus généreuse que l'amour d'un philanthrope. Il y a un très grand, héroïque équilibre d'esprit dont les modernes ne peuvent recueillir que les fragments. Il y a un géant dont nous n'apercevons que les bras et les jambes coupés qui s'agitent. Ils ont déchiré l'âme du Christ en lanières ridicules, étiquetées égoïsme et altruisme, et ils sont également déconcertés par Sa folle magnificence et par Sa folle douceur. Ils se sont partagé Ses vêtements, et ils ont tiré au sort les morceaux de Sa tunique. Pourtant, la tunique était tissée sans couture, du haut en bas.

IV. LA MORALE DU ROYAUME DES ELFES

Quand un homme d'affaires blâme l'idéalisme de son jeune commis, c'est habituellement en des termes voisins de ceux-ci : « Ah oui! quand on est jeune, on a de ces idéals abstraits et de ces châteaux dans l'air; mais avec l'âge mûr, ils se dissipent tous comme des nuages. Revenu sur terre, on met sa foi dans l'action pratique, on se sert de la machinerie dont on dispose et on s'ajuste au monde tel qu'il est. » C'est ainsi, du moins, que de vénérables vieillards philanthropes, maintenant dans leurs vénérés tombeaux, avaient l'habitude de me parler quand j'étais jeune garçon. Depuis, j'ai grandi et j'ai découvert que ces vieux philanthropes contaient des menteries. Il est arrivé exactement le contraire de ce qu'ils prédisaient. Ils disaient que je perdrais mes rêves et que je commencerais à croire aux méthodes des politiciens pratiques. Or, je n'ai aucunement perdu mes rêves; ma foi dans les principes fondamentaux est exactement ce qu'elle a toujours été. Ce que j'ai perdu, c'est mon ancienne foi enfantine en l'action pratique. Je porte un intérêt toujours aussi vif à la bataille d'Armageddon; mais je m'intéresse moins aux Élections générales. Quand j'étais jeune, je sautais sur les genoux de ma mère à la seule mention de cette bataille. Non, la vision est toujours aussi solide et sûre. La vision est toujours un fait. C'est la réalité qui est souvent duperie. Autant que jamais, plus que jamais, je crois au libéralisme. Mais c'est aux jours de mon innocence rose que je croyais aux libéraux.

Je prends cet exemple d'une des croyances qui durent parce que, ayant maintenant à remonter aux racines de ma

propre spéculation, ce libéralisme peut être considéré, je crois, comme le seul point positif. J'ai été élevé dans la foi libérale, et j'ai toujours cru en la démocratie, en cette doctrine libérale élémentaire d'une humanité se gouvernant elle-même. Si quelqu'un trouve cette affirmation vague ou démodée, je ne peux que m'arrêter un instant pour lui expliquer que le principe de la démocratie, tel que je l'entends, peut se formuler en deux propositions. Voici la première : que les choses communes à tous les hommes sont plus importantes que les choses particulières à l'un d'entre eux. Les choses ordinaires sont plus précieuses que les choses extraordinaires; bien plus, elles sont plus extraordinaires. L'homme est quelque chose de plus stupéfiant que les hommes; quelque chose de plus étrange. Le miracle de l'humanité elle-même devrait toujours nous impressionner plus vivement que n'importe quelles merveilles de puissance, d'intelligence, d'art ou de civilisation. Le simple fait de voir un homme sur ses deux jambes devrait nous bouleverser d'émotion, plus que n'importe quelle musique, et nous étonner, plus que n'importe quelle caricature. La mort en soi est plus tragique que la mort causée par la famine. Avoir un nez est bien plus comique que d'avoir un nez normand.

Tel est le premier principe de la démocratie : les choses essentielles aux hommes sont celles que tous possèdent, non pas celles que certains possèdent. Le second principe est simplement celui-ci : l'instinct ou le souci politique est une de ces choses que les hommes possèdent en commun. Tomber en amour est plus poétique que se laisser tomber en poésie. La démocratie affirme que participer au gouvernement, à la direction de la tribu, ressemble au fait de tomber en amour, et non au fait de se laisser tomber en poésie. Ce n'est pas comme

jouer de l'orgue à l'église, peindre sur vélin, découvrir le Pôle Nord (insidieuse manie) boucler la boucle, être un astronome de l'Académie royale, et ainsi de suite. Car ces dernières activités, nous ne voulons absolument pas qu'un homme s'en occupe, à moins de bien s'en occuper. Le gouvernement, par contre, est quelque chose d'analogue au fait d'écrire soi-même ses lettres d'amour, ou de se moucher soi-même. Ces choses-là, nous voulons que tout homme les fasse lui-même, même s'il les fait mal. Je ne discute pas ici du bien-fondé de l'une ou l'autre de ces conceptions. Je sais que certains modernes veulent confier à des savants le choix de leur femme; et bientôt, je le pressens, ils réclameront des infirmières pour les moucher. Je me borne à dire que l'humanité reconnaît ces fonctions humaines universelles, et que la démocratie met le gouvernement au nombre de ces fonctions. En résumé, la foi démocratique est la suivante : les choses les plus terriblement importantes doivent être laissées aux hommes ordinaires : l'union des sexes, l'éducation des jeunes, les lois de l'État. C'est cela, la démocratie; et c'est en cela que j'ai toujours cru.

Mais il est une chose que, depuis ma jeunesse, je n'ai jamais pu comprendre. Je n'ai jamais pu comprendre d'où les gens ont bien pu tirer cette idée que la démocratie est, d'une certaine manière, opposée à la tradition. Il est évident que la tradition n'est rien d'autre que la démocratie étalée dans le temps. Elle consiste à faire confiance au consensus des voix humaines ordinaires plutôt qu'à quelque témoignage isolé ou arbitraire. Celui, par exemple, qui cite un historien allemand contre la tradition de l'Église catholique, fait strictement appel à l'aristocratie. Il fait appel à la supériorité d'un seul spécialiste contre la redoutable autorité de la foule. Il est bien facile de

comprendre pourquoi une légende est considérée, et doit être considérée, avec plus de respect qu'un ouvrage historique : la légende est généralement l'oeuvre de la majorité des gens d'un village, qui sont des gens sains d'esprit; le livre, lui, est généralement écrit par le seul homme du village qui soit fou. Ceux qui s'en prennent à la tradition sous prétexte que les hommes de jadis étaient des ignorants, peuvent aller soutenir cela au Carlton Club, et soutenir en même temps que les électeurs des bas quartiers sont des ignorants. Mais avec nous, cela ne « collera » pas. Si, quand il s'agit des affaires quotidiennes, nous attachons une grande importance à l'opinion des hommes ordinaires exprimés avec une grande unanimité, il n'y a pas de raison de la dédaigner, quand nous avons affaire à l'histoire ou à la légende. La tradition peut se définir comme une extension du droit de vote. La tradition signifie que l'on donne le droit de vote à la plus obscure de toutes les classes, celle de nos ancêtres. C'est la démocratie des morts. La tradition refuse de se soumettre à la petite oligarchie arrogante de ceux qui viennent tout juste d'apprendre à marcher. Tous les démocrates s'opposent à ce que des hommes soient disqualifiés par l'accident de leur naissance; la tradition s'oppose à ce qu'ils soient disqualifiés par l'accident de leur mort. La démocratie nous dit de ne pas négliger l'opinion d'un homme sensé, même s'il est notre valet de chambre; la tradition nous demande de ne pas négliger l'opinion d'un honnête homme, même s'il est notre père. Moi, du moins, je ne peux séparer les deux idées de démocratie et de tradition; il m'apparaît évident qu'elles sont une seule et même idée. Nous voulons voir les morts siéger dans nos conseils. Les anciens Grecs votaient avec des cailloux; les morts voteront avec des pierres tombales. C'est tout à fait

régulier et officiel, car la plupart des pierres tombales, comme la plupart des bulletins de vote, sont marquées d'une croix.

En conséquence, je dois dire d'abord que si j'ai eu un parti pris, ce fut toujours un parti pris en faveur de la démocratie et, par suite, de la tradition. Avant d'en venir à parler des considérations théoriques ou logiques, il me plaît de formuler cette équation personnelle : j'ai toujours été enclin à faire confiance à la masse des gens qui travaillent dur, plutôt qu'à cette classe spécialisée et ennuyeuse des littérateurs à laquelle j'appartiens. Je préfère même les caprices et les préjugés des gens qui voient la vie de l'intérieur, aux plus limpides démonstrations des gens qui voient la vie de l'extérieur. Je me fierai toujours plus aux fables des vieilles femmes qu'aux faits allégués par des vieilles filles. Aussi longtemps que l'esprit est d'un bon sens inné, il peut être fantaisiste autant qu'il lui plaît.

Maintenant, j'ai à présenter une position générale, et j'avoue n'avoir aucun entraînement dans ce genre d'exercice. Je me propose donc de le faire en écrivant, l'une après l'autre, les trois ou quatre idées fondamentales que j'ai trouvées pour mon compte, et à peu près de la façon dont je les ai trouvées. Puis, je les synthétiserai, résumant ma philosophie personnelle ou ma religion naturelle. Ensuite, je raconterai l'étonnante découverte que j'ai faite : tout cela avait déjà été découvert. C'est le christianisme qui l'avait découvert. Mais parmi ces convictions profondes que j'exposerai dans l'ordre, la plus ancienne procède de la tradition populaire. Et sans l'explication préalable au sujet de la tradition et de la démocratie, je pourrais difficilement rendre claire mon expérience mentale. Au reste, je ne sais si je peux la rendre claire, mais je me propose d'essayer.

Ma première et ma dernière philosophie, celle à laquelle je crois avec une certitude inébranlable, je l'ai apprise dans la nursery. Je l'ai apprise habituellement d'une nourrice, c'est-à-dire de cette prêtresse solennelle et désignée par les astres, prêtresse tout à la fois de la démocratie et de la tradition. Les choses auxquelles je croyais le plus alors, les choses auxquelles je crois encore le plus maintenant, ce sont les choses appelées contes de fées. Ils m'apparaissent comme les seules choses vraiment raisonnables. Ce ne sont pas des fantaisies : comparées à elles, ce sont les autres choses qui sont fantastiques. Comparés à elle, la religion et le rationalisme sont tous deux choses anormales, bien que la religion soit anormalement vraie et le rationalisme anormalement faux. Le royaume des fées n'est rien d'autre que le pays ensoleillé du sens commun. Ce n'est pas la terre qui juge le ciel, c'est le ciel qui juge la terre. Ainsi, pour moi du moins, ce n'était pas la terre qui jugeait le royaume des fées, mais le royaume des fées qui jugeait la terre. Je connaissais la tige magique du haricot avant d'avoir goûté le haricot; je croyais à l'existence de l'homme dans la lune, avant de croire à l'existence de la lune. Cela ne faisait qu'un avec toute la tradition populaire. Les poètes mineurs modernes sont naturalistes, et parlent du buisson ou du ruisseau; mais les chantres des épopées et des contes anciens étaient surnaturalistes, et parlaient des dieux du ruisseau et du buisson. Voilà ce qu'entendent les modernes quand ils disent que les anciens « n'appréciaient pas la Nature » , parce qu'ils disaient que la Nature était divine. Les vieilles nourrices ne parlent pas aux enfants de l'herbe, mais des fées qui dansent sur l'herbe; et les anciens Grecs ne pouvaient voir les arbres, à cause des dryades.

Mais je m'occupe ici de ce que la morale et la philosophie reçoivent des contes de fées, quand elles sont nourries par eux. Si je les décrivais en détail, je pourrais signaler beaucoup de principes nobles et sains qu'ils engendrent. Il y a, par exemple, cette leçon chevaleresque que donne Jack le tueur de géants : les géants doivent être tués parce qu'ils sont gigantesques. C'est une révolte virile contre l'orgueil comme tel. Car le rebelle est plus ancien que tous les royaumes, et le Jacobin a plus de tradition que le Jacobite. Il y a la leçon de Cendrillon, qui est la même que celle du Magnificat : « Exaltavit humiles » : il a exalté les humbles. Il y a cette grande leçon de La belle et la bête : il faut qu'une chose soit aimée, avant d'être aimable. Il y a la terrible allégorie de La Belle au bois dormant, qui nous dit comment la créature humaine fut gratifiée de tous les dons au jour de sa naissance, et pourtant condamnée à la mort; et comment il est possible que la mort aussi puisse s'adoucir en sommeil. Mais ce qui m'occupe présentement, ce n'est pas les différentes lois du Royaume des elfes, mais l'esprit de ces lois. Cet esprit, je l'ai appris avant de pouvoir parler, et je m'en souviendrai quand je ne pourrai plus écrire. Je m'intéresse ici à une certaine façon de concevoir la vie, qui me fut donnée par les contes de fées, mais qui depuis lors a été humblement confirmée par les faits.

On pourrait l'exposer de la manière suivante. Il y a des séquences ou développements, c'est-à-dire des cas où une chose découle d'une autre, qui sont, au vrai sens du mot, raisonnables. Elles sont, au vrai sens du mot, nécessaires. Tels sont les enchaînements mathématiques ou purement logiques. Au royaume des fées, nous autres, qui sommes les plus raisonnables de toutes les créatures, nous admettons cette

raison et cette nécessité. Par exemple, si les Soeurs laides sont plus vieilles que Cendrillon, il est nécessaire, d'une nécessité terrible et dure comme fer, que Cendrillon soit plus jeune que les Soeurs laides. Aucun moyen d'en sortir. À ce sujet, Haeckel peut parler de fatalisme, autant qu'il lui plaît; car il est vraiment nécessaire que cela soit. Si Jack est le fils d'un meunier, un meunier est le père de Jack. La raison froide le décrète du haut de son trône redoutable; et, au royaume des fées, nous nous soumettons. Si les trois frères vont tous trois à cheval, il y a six animaux et dix-huit jambes. Voilà du vrai rationalisme, et le royaume des fées en est rempli. Mais lorsque je regardai par-dessus la haie qui enclôt le pays des elfes et commençai à prendre conscience du monde naturel, je vis une chose extraordinaire. Je vis que des savants à lunettes parlaient des choses réelles qui se produisaient - l'aurore, la mort et ainsi de suite - comme si pour les arbres porter des fruits était tout aussi nécessaire que le fait que deux arbres plus un arbre font trois arbres. Mais ce ne l'est pas. Il y a une énorme différence, si l'on juge de ces choses avec le critère du royaume des fées; ce critère, c'est l'imagination. Impossible d'imaginer que deux plus un ne fassent pas trois. Mais vous pouvez facilement imaginer des arbres qui ne portent pas de fruits : vous pouvez imaginer qu'ils portent des chandeliers d'or ou des tigres suspendus par la queue. Ces hommes à lunettes parlaient beaucoup d'un homme appelé Newton, qui fut frappé par une pomme, et découvrit une loi. Mais on ne pouvait les amener à voir la différence entre une vraie loi, une loi de raison, et un simple fait : la chute des pommes. Si la pomme a heurté le nez de Newton, le nez de Newton a heurté la pomme. Voilà une vraie nécessité : nous ne pouvons concevoir l'une sans l'autre. Mais nous pouvons fort bien concevoir que la pomme ne tombe pas

sur son nez : nous pouvons imaginer qu'elle vole avec impétuosité dans l'air pour aller frapper quelque autre nez pour lequel elle éprouverait une aversion plus marquée. Nous avons toujours, dans nos contes de fées, respecté cette distinction nette entre la science des relations mentales, où il existe vraiment des lois, et la science des faits physiques, où il n'y a pas de lois, mais seulement des répétitions mystérieuses. Nous croyons aux miracles physiques, mais non aux impossibilités mentales. Nous croyons qu'une tige de haricot est montée jusqu'au ciel, mais cela ne trouble en rien nos convictions sur le problème philosophique : combien faut-il de haricots pour en avoir cinq ?

C'est en cela que réside la particulière perfection d'accent et de vérité des contes de nourrice. L'homme de science dit : « Coupez la queue, et la pomme tombera » ; mais il dit cela avec assurance, comme si la première idée menait tout naturellement à l'autre. La sorcière du conte de fées dit : « Sonne du cor, et le château de l'ogre va s'écrouler » ; mais elle ne dit pas cela comme si c'était là une chose où l'effet découle manifestement de la cause. Certes, elle a donné ce conseil à bien des champions et elle a vu beaucoup de châteaux s'écrouler; mais elle n'en perd pour autant ni son émerveillement ni sa raison. Elle ne se torture pas l'esprit jusqu'à imaginer une relation mentale nécessaire entre un cor et la chute d'une tour. Les hommes de science, eux, se torturent l'esprit, jusqu'à imaginer une relation mentale nécessaire entre la pomme qui tombe de l'arbre et la pomme qui touche le sol. Ils parlent vraiment comme s'ils avaient trouvé non seulement une suite de faits merveilleux, mais une vérité reliant ces faits. Ils parlent comme si la relation de deux choses étranges, reliées physiquement, les reliait

philosophiquement. Ils ont l'impression que, parce qu'une chose incompréhensible suit toujours une autre chose incompréhensible, les deux choses ensemble, d'une manière ou d'une autre, font une chose compréhensible. Deux énigmes noires donnent une réponse blanche.

Au royaume des fées, nous évitons le mot loi; mais au royaume de la science, ils en sont singulièrement friands. Ainsi une conjecture intéressante sur la façon dont les peuples oubliés prononçaient l'alphabet, ils appellent cela la loi de Grimm. Mais la loi de Grimm est beaucoup moins intellectuelle que les Contes de fées de Grimm. En tout cas, les contes sont de vrais contes; alors que la loi dite de Grimm n'est pas une loi. Une loi implique que nous connaissons la nature de la généralisation des cas et de leur ordonnance; pas seulement que nous avons observé quelques-uns des effets. S'il existe une loi voulant que les pick-pockets aillent en prison, cela implique qu'il est possible d'imaginer une relation mentale entre l'idée de prison et l'idée de vider les poches. Et nous savons quelle est cette idée. Nous pouvons dire pourquoi nous privons de liberté un homme qui prend des libertés. Mais nous ne pouvons pas dire pourquoi un oeuf peut se changer en poulet, pas plus que nous pouvons dire pourquoi un ours pourrait se changer en prince de légende. En tant qu'idées, l'oeuf et le poulet sont plus éloignés l'un de l'autre que l'ours et le prince; car aucun oeuf en lui-même ne suggère un poulet, alors que certains princes suggèrent efficacement des ours. Alors, en admettant que certaines transformations se produisent, il est essentiel que nous les considérions à la manière philosophique des contes de fées, non à la manière antiphilosophique de la science et des « Lois de la Nature ». Si on nous demande pourquoi les oeufs se

changent en oiseaux ou pourquoi les fruits tombent en automne, nous devons répondre exactement ce que la fée marraine répondrait, si Cendrillon lui demandait pourquoi les souris sont devenues des chevaux ou pourquoi ses habits sont tombés de ses épaules aux douze coups de minuit. Nous devons répondre que c'est de la magie. Ce n'est pas une « loi », puisque nous ne comprenons pas sa formule générale. Ce n'est pas une nécessité, puisque, même si nous pouvons prendre pour acquis que cela se produira réellement, nous n'avons aucun droit de dire que cela doit toujours se produire. Ce n'est pas un argument en faveur d'une loi inaltérable, comme l'imaginait Huxley, que le fait de tenir pour acquis le déroulement normal des choses. Nous ne le tenons pas pour acquis : nous parions sur lui. Nous courons les chances d'une éventualité peu probable de miracle, comme nous courons celle d'un gâteau empoisonné ou d'une comète qui détruirait le monde. Nous n'en tenons pas compte, non parce que ce serait un miracle, donc une impossibilité, mais parce que c'est un miracle, donc une exception. Tous les termes employés dans les livres de science : loi , nécessité , ordre , tendance , et ainsi de suite, sont vraiment inintelligibles, parce qu'il laissent supposer une synthèse interne, que nous ne connaissons pas. Les seuls mots qui m'aient jamais donné satisfaction pour décrire la Nature, sont les mots employés dans les livres de contes, tels que charme , incantation , enchantement . Ils expriment l'arbitraire du fait et son mystère. Un arbre produit des fruits parce que c'est un arbre magique. L'eau descend la colline parce qu'elle est ensorcelée. Le soleil brille parce qu'il est ensorcelé.

Je nie absolument que cette façon de voir soit fantastique ou même mystique. Peut-être aurons-nous du mysticisme plus

loin; mais ce langage des contes de fées pour parler des choses est simplement rationnel et agnostique. C'est la seule façon possible pour moi d'exprimer avec des mots ma perception claire et définitive qu'une chose est tout à fait distincte d'une autre; qu'il n'y a pas de lien logique entre le fait de voler et celui de pondre des oeufs. L'homme qui parle d'une loi qu'il n'a jamais vue, c'est lui le mystique. Disons plus : le scientifique ordinaire est, au sens strict, un sentimental. Il est un sentimental en ce sens strict qu'il est noyé et emporté à la dérive par de simples associations d'idées. Il a vu si souvent des oiseaux voler et pondre des oeufs qu'il a l'impression qu'il doit exister une langoureuse et tendre relation entre les deux idées, alors qu'il n'y en a aucune. Un amoureux délaissé pourrait être incapable de dissocier la lune de son amour perdu; de même le matérialiste est incapable de dissocier la lune de la marée. Dans les deux cas, il n'y a aucune relation entre les deux choses, sinon qu'on les a vues ensemble. Un sentimental pourrait répandre des larmes à respirer le parfum de la fleur du pommier parce que, par une obscure association de son cru, cette fleur lui rappelle son enfance. De même le professeur matérialiste, bien qu'il cache ses larmes, est néanmoins un sentimental, parce que, par une obscure association de son cru, les fleurs de pommier lui font penser aux pommes. Mais le rationaliste de sens rassis venu du royaume des fées ne voit pas pourquoi, dans l'abstrait, le pommier ne pourrait pas produire des tulipes rouges; cela se produit parfois dans son pays.

Cet émerveillement élémentaire, toutefois, n'est pas une pure fantaisie tirée des contes de fées; au contraire, tout le feu des contes de fées est tiré de cet émerveillement. De même que nous aimons tous les histoires d'amour parce qu'il existe un

instinct sexuel, ainsi nous aimons tous les histoires merveilleuses parce qu'elles touchent le nerf de l'antique instinct de l'émerveillement. La preuve en est que, dans notre petite enfance, nous n'avons pas besoin des contes de fées : nous n'avons besoin que de contes. La vie, sans plus, est suffisamment intéressante. Un enfant de sept ans est excité quand on lui dit que Tommy a ouvert une porte et vu un dragon; mais un enfant de trois ans est excité par le fait qu'on lui dise que Tommy a ouvert une porte. Les jeunes garçons aiment les récits romanesques; mais les tout-petits aiment les histoires réelles - parce qu'ils les trouvent romanesques. En fait, un bébé est la seule personne, je serais porté à le croire, à qui on pourrait lire un roman réaliste moderne sans l'assommer d'ennui. C'est la preuve que même les contes de nourrice ne font que réveiller en écho un tressaillement presque prénatal d'intérêt et d'étonnement. Ces contes disent que les pommes étaient d'or, uniquement pour faire revivre l'instant oublié où nous avons découvert qu'elles étaient vertes. Ils font couler du vin dans les rivières à seule fin de nous rappeler, pour un moment d'extase, qu'il y coule de l'eau. J'ai dit que c'était parfaitement raisonnable et même agnostique. Et vraiment, sur ce point, je suis pour le plus parfait agnosticisme; son autre nom, plus juste, est l'ignorance. Nous avons tous lu dans les ouvrages scientifiques et, à la vérité, dans tous les romans, l'histoire de cet homme qui a oublié son nom. Cet homme va par les rues; il peut tout voir et tout apprécier; seulement il ne peut se rappeler qui il est. Eh bien, tout homme est l'homme de cette histoire : tout homme a oublié qui il est. On peut comprendre le cosmos, mais jamais le moi : le moi est plus distant qu'aucune étoile. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu » ; mais tu ne te connaîtras pas toi-même. Nous sommes tous sous

l'effet de la même calamité mentale : nous avons tous oublié notre nom. Nous avons tous oublié ce que nous sommes réellement. Ce que nous appelons sens commun, raison, sens pratique, positivisme, tout cela ne veut rien dire, si ce n'est qu'à certaines phases mortes de notre existence nous oublions que nous avons oublié. Tout ce que nous appelons esprit, art, extase, signifie seulement que, pour un instant prodigieux, nous nous souvenons que nous oublions.

Mais bien que, comme l'homme sans mémoire du roman, nous marchions dans la rue avec une espèce d'admiration à demi consciente, c'est encore de l'admiration. C'est de l'admiration au sens anglais du terme, pas seulement au sens latin. Le merveilleux contient un élément positif de louange. C'est la prochaine borne à poser définitivement sur notre route à travers le royaume des fées. Je parlerai dans le chapitre suivant des optimistes et des pessimistes sous leur aspect intellectuel, dans la mesure où ils en ont un. Ici, j'essaie tout simplement de décrire les émotions énormes qui ne peuvent se décrire. Et la plus forte émotion était que la vie est aussi précieuse que déconcertante. C'était une extase parce que c'était une aventure; c'était une aventure parce que c'était une chance offerte. La qualité du conte de fées n'était pas affectée par le fait qu'il pouvait y avoir plus de dragons que de princesses : il faisait bon vivre dans un conte de fées. Le test de tout bonheur, c'est la reconnaissance; et je me sentais reconnaissant, même si je savais à peine envers qui. Les enfants sont reconnaissants envers Santa Claus quand il met dans leurs bas des cadeaux, jouets ou bonbons. Comment pouvais-je n'être pas reconnaissant envers Santa Claus, alors qu'il avait mis dans mes bas le cadeau de deux jambes miraculeuses ? Nous

remercions les gens pour des cadeaux d'anniversaires, cigares et pantoufles; comment pourrais-je ne remercier personne pour le cadeau anniversaire de la naissance ?

Il y avait donc ces deux sentiments originels, indéfendables et incontestables : le monde était un choc, mais il n'était pas que choc; l'existence était une surprise, mais c'était une surprise agréable. En fait, toutes mes premières opinions étaient exactement exprimées par une énigme imprimée dans mon cerveau depuis l'enfance. La question était : « Qu'est-ce qu'a dit la première grenouille ? » Et la réponse était : « Seigneur, comme tu m'as fait sauter! » Cela exprime succinctement ce que je suis en train d'exprimer. Dieu a fait la grenouille pour sauter; et c'est bien ce que la grenouille préfère, sauter. Mais, une fois ces choses établies, intervient le second grand principe de la philosophie des fées.

N'importe qui peut le voir, tout simplement en lisant les Contes de Grimm ou le beau recueil de M. Andrew Lang. Pour le plaisir d'être pédant, je l'appellerai « La doctrine de la joie conditionnelle » . Touchstone a parlé de la grande puissance contenue dans un si. Dans la morale des elfes, toute puissance est contenu dans un si. La note caractéristique de l'expression féérique est toujours : « Tu pourras vivre dans un palais d'or et de saphir, si tu ne prononces pas le mot vache; ou tu pourras vivre heureux avec la fille du roi, si tu ne lui montres pas un oignon. » La vision est toujours suspendue à un veto. Toutes les choses éblouissantes et colossales qu'on vous concède, dépendent toujours d'une petite chose interdite. Toutes les choses extravagantes et vertigineuses qui sont laissées libres, dépendent d'une seule chose, qui est interdite. M. W.B. Yeats,

dans son esquisse et pénétrante poésie féérique, décrit les elfes comme sans loi; dans une innocente anarchie, ils plongent sur les chevaux débridés de l'air :

**Chevauchent sur la crête de la vague échevelée,
et dansent sur les montagnes, telles des flammes.**

C'est une terrible chose de dire que M. W.B. Yeats ne comprend pas le royaume des fées. Pourtant je le dis. Il est un Irlandais ironique, bourré de réactions intellectuelles. Il n'est pas assez stupide pour comprendre le royaume des fées. Les fées préfèrent les gens de mon genre : ceux qui restent bouche bée, rient à belles dents et font comme on leur dit de faire. M. Yeats lit dans le royaume des fées toute la juste insurrection de sa race. Mais l'anarchie de l'Irlande est une anarchie chrétienne, fondée sur la raison et la justice. Le Fenian se révolte contre quelque chose qu'il ne connaît que trop bien; mais le vrai citoyen du royaume des fées obéit à quelque chose qu'il ne comprend pas du tout. Dans un conte de fées, un bonheur incompréhensible repose sur une condition incompréhensible. Une boîte est ouverte, et tous les maux s'en échappent. Un mot est oublié, et des villes périclitent. Une lampe est allumée, et l'amour s'envole. Une fleur est cueillie, et des vies humaines sont perdues. Une pomme est mangée, et l'espoir en Dieu s'évanouit.

Tel est le ton des contes de fées, et ce n'est certainement pas l'anarchie ni même la liberté, quoique des hommes écrasés par une mesquine tyrannie moderne puissent penser par comparaison que c'est la liberté. Des gens sortis de la Prison de Portland pourraient croire que Fleet Street est libre; mais une étude plus attentive révélera que les fées et les journalistes sont également les esclaves du devoir. Les fées marraines semblent

au moins aussi sévères que les autres marraines. Cendrillon a reçu un carosse du Pays des Merveilles et un cocher venu de nulle part, mais elle a reçu un ordre - qui aurait pu émaner de Briston -, celui d'être rentrée avant minuit. Elle avait aussi une pantoufle de verre; et ce ne peut être une coïncidence si le verre est une substance tellement commune dans le folklore. Telle princesse vit dans un château de verre, telle autre princesse, sur une colline de verre; une autre voit tout dans un miroir; elles peuvent toutes vivre dans des maisons de verre, à condition de ne pas lancer de pierres. Car ce faible scintillement du verre partout présent exprime le fait que le bonheur est brillant mais fragile, comme cette substance qu'une servante ou un chat peuvent si facilement faire voler en éclats. Et ce sentiment fourni par les contes de fées s'est aussi enraciné en moi pour devenir mon sentiment à l'égard de toute la création. J'ai senti, et je sens toujours, que la vie elle-même est aussi brillante que le diamant, mais aussi fragile que la vitre d'une fenêtre; et quand on comparait les cieux au terrible cristal, je puis me rappeler que je frissonnais d'effroi : je craignais que Dieu ne laissât tomber le cosmos, qui alors volerait en éclats.

Souvenez-vous cependant qu'être cassable, ce n'est pas la même chose qu'être périssable. Frappez un verre, et il ne résistera pas un instant; mais il suffit de ne pas le frapper pour qu'il dure mille ans. Telle était, semblait-il, la joie de l'homme, au royaume des fées, comme sur la terre : le bonheur dépendait de ne pas faire quelque chose que vous pouviez faire à tout instant; et, très souvent, la raison de ne pas le faire n'était pas évidente. Or, la question est que, pour moi, cela ne semblait pas injuste. Si le troisième fils du meunier disait à la fée : « Expliquez-moi pourquoi je ne dois pas me tenir sur la tête dans

le palais féérique » , la fée pouvait très bien répondre : « Eh bien, si c'est comme ça, explique-moi le palais féérique. » Si Cendrillon demande : « Comment se fait-il que je doive quitter le bal avant minuit ? » , sa marraine pouvait répondre : « Comment se fait-il que tu puisses y rester jusqu'à minuit ? » Si, par testament, je lègue à quelqu'un dix éléphants qui parlent et cent chevaux qui volent, il ne peut se plaindre si les conditions ont quelque chose de la légère excentricité du cadeau. La condition pourrait être de ne pas regarder dans la gueule d'un cheval ailé. Et il me semblait que l'existence était elle-même un legs si excentrique que je n'avais pas le droit de me plaindre si je ne comprenais pas les limites de cette vision, puisque je ne comprenais même pas la vision qu'elles limitaient. Le cadre n'était pas plus étrange que le tableau. Le veto pouvait bien être aussi extravagant que la vision; il pouvait être aussi aveuglant que le soleil, aussi insaisissable que l'eau, aussi fantastique et terrible que les arbres géants.

Pour cette raison - nous pouvons l'appeler la philosophie de la fée marraine - , je n'ai jamais pu me joindre aux jeunes de mon temps pour éprouver ce qu'ils appelaient le sentiment général de révolte. J'aurais résisté, espérons-le, à toutes les règles mauvaises, et de ces règles et de leur définition je m'occuperai dans un autre chapitre. Mais je ne me sentais pas disposé à résister à toute règle tout simplement parce qu'elle était mystérieuse. La prise de possession d'un domaine s'accompagne parfois de rites bizarres : on brise un bâton, on paie un grain de poivre. Je désirais garder l'immense domaine de la terre et du ciel, au prix de n'importe quelle fantaisie féodale de cette espèce. Ce n'était pas plus extravagant que le fait même d'être autorisé à le posséder. Pour l'instant, je ne

veux donner qu'un exemple de morale pour me faire comprendre. Je n'ai jamais pu me joindre aux murmures concertés de cette génération montante contre la monogamie, parce qu'aucune restriction imposée au sexe ne me semblait aussi bizarre et inattendue que le sexe lui-même. Avoir la permission, comme Endymion, d'être amoureux de la lune, et ensuite se plaindre que Jupiter garde ses propres lunes dans un harem me semblait, à moi, nourri de contes comme celui d'Endymion, un anticlimax vulgaire. S'attacher à une seule femme, c'est payer peu cher pour cette merveille qu'est le fait de voir une seule femme. Me plaindre de ne pouvoir me marier qu'une fois, c'était comme me plaindre de n'être né qu'une fois. C'était disproportionné avec le terrible énervement dont on parlait. Cette plainte témoigne, non pas d'une sensibilité exagérée à l'égard du sexe, mais d'une curieuse insensibilité à son égard. Cet homme-là est fou qui se plaint de ne pouvoir entrer dans l'Éden par cinq portes à la fois. La cause de la polygamie, c'est un manque de compréhension du sexe; c'est comme si un homme cueillait cinq poires, l'esprit tout à fait ailleurs. Pour faire le panégyrique des belles choses, les esthètes touchaient les dernières limites insensées du langage. Le duvet de chardon leur arrachait des larmes; un scarabée brun les faisait tomber à genoux. Pourtant, leur émotion ne m'a jamais impressionné un instant, pour la raison suivante : il ne leur arrivait jamais de payer leur plaisir d'un quelconque sacrifice symbolique. Un homme - je le pensais - pouvait jeûner quarante jours pour mériter d'entendre un merle chanter; un homme pouvait traverser le feu pour voir une fleur de coucou; alors que ces amants de la beauté ne pouvaient même pas rester sobres par amour du merle; et ils ne pouvaient même pas accepter le mariage chrétien pour rendre hommage à la fleur de coucou.

Selon la morale courante, une joie extraordinaire devait se payer. Oscar Wilde a dit qu'on n'appréciait pas les couchers de soleil parce qu'on ne pouvait pas payer pour les voir. Mais Oscar Wilde se trompait : nous pouvons payer pour voir les couchers de soleil. Nous le pouvons, en n'étant pas des Oscar Wilde.

Donc, je laissai les contes de fées sur le plancher de la nursery, et depuis je n'ai trouvé aucun livre aussi sensé. J'ai quitté la nourrice, gardienne de la tradition et de la démocratie, et je n'ai trouvé aucun modèle moderne aussi sainement radical et aussi sainement conservateur. Mais ce qui demande un commentaire important est le point suivant : quand je pénétrai pour la première fois dans l'atmosphère mentale du monde moderne, j'ai constaté que le monde moderne s'opposait radicalement sur deux points à ma nourrice et aux contes de nourrice. Il m'a fallu beaucoup de temps pour voir que le monde moderne a tort, et que ma nourrice avait raison. Et voici le plus étrange : la pensée moderne contredisait cette croyance fondamentale de mon enfance sur ses deux doctrines les plus essentielles. J'ai expliqué que les contes de fées avaient enraciné en moi deux convictions : la première, que le monde est un lieu étrange et merveilleux, qui aurait pu être tout différent, mais qui, tel quel, est tout à fait charmant; la deuxième, que devant cette étrangeté et ce plaisir, on peut bien être modeste et se soumettre aux plus étranges limites imposées par une si étrange amabilité. Mais je constatai que le monde moderne, comme une grande marée montante, montait à l'assaut de mes deux amours; et le choc de cet affrontement suscita deux sentiments aussi soudains que spontanés. Depuis

lors, je les ai toujours éprouvés et, d'informes qu'ils étaient, ils se sont raffermis en convictions.

D'abord, j'ai trouvé que le monde moderne tout entier parlait de fatalisme scientifique : il disait que tout se trouve dans l'état où il a toujours dû être, puisqu'il se déroule sans défaillance depuis le commencement. La feuille sur l'arbre est verte parce qu'elle n'aurait jamais pu être autrement que verte. Or le philosophe des contes de fées est heureux, lui, que la feuille soit verte, précisément parce qu'elle aurait pu être écarlate. Il a l'impression qu'elle est devenue verte un instant avant qu'il la regarde. Il est charmé que la neige soit blanche, pour cette raison strictement raisonnable qu'elle aurait pu être noire. Chacune des couleurs possède une hardiesse comme si elle résultait d'un choix; le rouge des roses de jardins est non seulement décisif, mais dramatique, comme du sang soudain répandu. Notre philosophe perçoit que quelque chose s'est produit. Mais les grands déterministes du XIXe siècle étaient violemment opposés à ce sentiment originel que quelque chose s'était produit un instant auparavant. En fait, selon eux, rien ne s'est réellement produit depuis le commencement du monde. Rien ne s'est jamais produit depuis que l'existence s'est produite, et ils ne sont même pas tout à fait sûrs de la date de cet événement.

Le monde moderne, tel que je l'ai découvert, tenait solidement au Calvinisme moderne, à la nécessité pour les choses d'être ce qu'elles sont. Mais quand j'en vins à les interroger, je découvris qu'ils n'avaient vraiment aucune preuve de cette répétition inévitable dans les choses, excepté le fait que les choses se répétaient. Or pour moi, la simple répétition

rendait les choses plus étranges encore que rationnelles. C'était comme si, après avoir vu dans la rue un nez d'une forme bizarre et l'avoir négligé comme un cas fortuit, j'avais ensuite vu six autres nez de la même étonnante facture. J'aurais cru un moment que ce pouvait être quelque société secrète de l'endroit. Ainsi, un éléphant avec sa trompe, c'était quelque chose de bizarre; mais tous les éléphants avec leurs trompes, cela ressemblait à un complot. Je ne parle ici que d'une impression, d'une impression à la fois entêtée et subtile. Mais la répétition dans la nature semblait parfois une répétition passionnée, comme celle d'un maître d'école en colère répétant la même chose à satiété. L'herbe semblait me faire signe de tous ses doigts à la fois; les étoiles en foule semblaient vouloir se faire comprendre. Le soleil finirait bien par se faire voir de moi, s'il se levait mille fois. Les récurrences de l'univers s'amplifiaient pour devenir le rythme affolant d'une incantation. Et je commençai à voir poindre une idée.

Tout le matérialisme hautain qui domine l'esprit moderne, repose en définitive sur un postulat; et un postulat faux. On suppose que si une chose va se répétant, elle est probablement morte; comme une pièce d'horlogerie. On s'imagine que si l'univers avait une personnalité, il varierait; que si le soleil était vivant, il danserait. C'est là une erreur, même en ce qui concerne les faits connus. Car le changement dans les affaires humaines leur vient habituellement, non pas de la vie, mais de la mort; par l'affaiblissement ou la perte de leur force ou de leur désir. Un homme varie ses mouvements à cause de quelque léger élément d'insuccès ou de fatigue. Il monte dans un omnibus parce qu'il est fatigué de marcher; ou bien il marche parce qu'il est fatigué de rester assis sans bouger. Mais si sa vie

et sa joie étaient gigantesques au point qu'il ne se fatiguerait jamais d'aller à Islington, il pourrait bien aller à Islington avec autant de régularité que la Tamise va à Sheeness. La vitesse même et l'extase même de sa vie auraient le calme de la mort. Le soleil se lève tous les matins; et moi, je ne me lève pas tous les matins. Mais cette variation est due, non pas à mon activité, mais à mon inaction. Pour dire ces choses en termes simples, il se pourrait que le soleil se lève régulièrement parce qu'il ne se fatigue jamais de se lever. Sa routine pourrait venir, non d'un manque de vie, mais d'un débordement de vie. Ce que je veux dire peut se constater, par exemple, chez les enfants, quand ils trouvent quelque jeu ou plaisanterie qui les amuse tout particulièrement. Un enfant frappe ses jambes en cadence, par excès de vie, et non par manque de vie. Parce que les enfants ont une vitalité débordante, parce qu'ils ont un esprit ardent et libre, ils veulent que les choses se répètent et ne changent pas. Ils disent toujours : « Fais-le encore! » ; et l'adulte le fait encore, jusqu'à ce qu'il soit presque mort. Car les adultes ne sont pas assez vigoureux pour exulter dans la monotonie. Dieu, lui, est peut-être assez vigoureux pour exulter dans la monotonie. Il est possible que Dieu chaque matin dise au soleil : « Fais-le encore! » , et chaque soir à la lune : « Fais-le encore! » Ce n'est peut-être pas une nécessité automatique qui fait semblables toutes les marguerites; c'est peut-être que Dieu fait chaque marguerite séparément, sans être jamais fatigué de les faire. C'est peut-être qu'il a l'éternel appétit de l'enfance; car nous, nous avons péché et nous sommes devenus vieux, mais notre Père est plus jeune que nous. La répétition dans la Nature n'est peut-être pas une simple récurrence : c'est peut-être un encore théâtral. Le ciel peut dire encore à l'oiseau qui a pondu un oeuf. Si l'être humain conçoit et enfante un enfant humain au lieu d'enfanter un

poisson, une chauve-souris, ou un griffon, ce n'est peut-être pas que nous sommes fixés dans un destin animal sans vie ni dessein. C'est peut-être que notre petite tragédie a touché les dieux, qu'ils l'admirent du haut de leurs balcons étoilés, et qu'à la fin de chaque drame humain, l'homme est rappelé, encore et encore, devant le rideau. La répétition peut se prolonger des millions d'années, par simple choix, et à tout instant elle peut s'arrêter. Il se peut que l'homme reste sur terre, génération après génération, et cependant que chaque naissance soit réellement sa dernière apparition.

Telle fut ma première conviction, causée par le choc de mes émotions enfantines rencontrant, à mi-chemin de ma vie, le credo moderne. J'avais toujours vaguement senti que les faits étaient des miracles, en ce sens qu'ils sont merveilleux; maintenant je commençais à les prendre pour des miracles, en ce sens plus strict qu'ils étaient obstinés. Je veux dire qu'ils étaient, ou pouvaient être, des actes répétés de quelque volonté. En résumé, j'avais toujours cru que le monde impliquait de la magie; maintenant je pensais que peut-être il impliquait un magicien. Et cela pointait du doigt une émotion profonde, toujours présente et subconsciente, à savoir que ce monde qui est nôtre a un dessein; et s'il y a un dessein, il y a une personne. J'avais toujours eu l'impression que la vie était d'abord un conte; et s'il y a un conte, il y a un conteur.

Mais la pensée moderne heurtait aussi ma seconde tradition humaine : elle allait à l'encontre du sentiment féérique des limites et des conditions rigoureuses. La seule chose dont elle aimait parler, c'était d'expansion et d'ampleur. Herbert Spencer aurait été grandement vexé, si on l'avait appelé un impérialiste;

il est donc bien regrettable que personne ne l'ait fait. Mais il était un impérialiste de l'espèce la plus basse. Il a répandu cette notion méprisante que la dimension du système solaire devait terrifier le dogme de la spiritualité de l'homme. Mais pourquoi un homme devrait-il sacrifier sa dignité humaine au système solaire plutôt qu'à une baleine ? Si la seule grosseur prouve que l'homme n'est pas l'image de Dieu, alors il se peut que la baleine soit l'image de Dieu; une image passablement informe; quelque chose qu'on pourrait appeler un portrait impressionniste. Il est parfaitement futile de prétendre que l'homme est petit comparé au cosmos; car l'homme a toujours été petit comparé à l'arbre le plus proche. Mais Herbert Spencer, avec son impérialisme fonçant tête baissée, insisterait en disant que nous avons en quelque sorte été conquis et annexés par l'univers astronomique. Il parlait des hommes et de leurs idéaux exactement comme le plus insolent Unioniste parle des Irlandais et de leurs idéaux. Il faisait de l'humanité une petite nationalité. Et sa mauvaise influence se fait sentir jusque chez les plus intelligents et les plus honorables parmi les auteurs scientifiques récents; notamment dans les premiers romans de M. H.G. Wells. Bien des moralistes ont, d'une façon exagérée, représenté la terre comme mauvaise. Mais M. Wells et son école ont rendu malsains les cieux. Notre devoir serait de lever les yeux vers les étoiles d'où viendrait notre ruine.

Mais l'expansion dont je parle était beaucoup plus nocive que tout cela. J'ai déjà fait remarquer que le matérialiste, comme le fou, est en prison; dans la prison d'une seule idée. Ces gens-là semblaient croire que c'est un remarquable sujet d'inspiration de répéter indéfiniment que la prison est très spacieuse. Les dimensions de cet univers scientifique ne

donnaient à personne ni nouveauté, ni soulagement. Le cosmos poursuivait sa course, mais même dans sa plus prodigieuse constellation, on ne pouvait trouver quoi que ce soit de réellement intéressant; quelque chose, par exemple, comme le pardon ou le libre arbitre. La grandeur ou l'infinité de son secret n'ajoutait rien à ce cosmos. C'était comme dire à un prisonnier des geôles de Reading qu'il serait heureux d'apprendre que sa prison couvrait maintenant la moitié du comté. Le gardien n'aurait rien à montrer à cet homme, sinon un nombre toujours croissant de longs corridors de pierre, éclairés de lampes blafardes, sans aucune trace de tout ce qui est humain. De même, ces gens qui dilatent l'univers n'avaient rien à nous montrer, sinon un nombre de plus en plus grand de ces infinis corridors de l'espace, éclairés par des soleils sinistres, et vides de tout ce qui est divin.

Au royaume des fées, il y avait eu une vraie loi, une loi qu'on pouvait enfreindre, car par définition, une loi c'est quelque chose que l'on peut enfreindre. Mais le mécanisme de cette prison cosmique était incassable, puisque nous n'étions nous-mêmes qu'un de ses rouages. Nous étions, ou bien incapables de faire quelque chose, ou bien destinés à le faire. L'idée de la condition mystique disparaissait complètement : on ne pouvait avoir ni le courage d'observer les lois ni le plaisir de les enfreindre. L'immensité de cet univers n'avait rien de cette fraîcheur et de cette explosion d'air pur que nous avons appréciées dans l'univers du poète. Cet univers moderne est à la lettre un empire : il est vaste, mais il n'est pas libre. On traverse des chambres de plus en plus vastes, sans fenêtres, des chambres agrandies par une perspective babylonienne; mais

sans jamais voir la plus petite fenêtre ou entendre un soupir de l'air extérieur.

Leurs parallèles infernales semblaient s'écarter de plus en plus à mesure qu'elles s'éloignaient; mais pour moi toutes les bonnes choses aboutissent à un point : les épées, par exemple. C'est pourquoi, trouvant la vantardise du vaste cosmos si peu satisfaisante pour mes émotions, je commençai à me poser des questions à ce sujet; pour bientôt me rendre compte que toute cette attitude était encore plus frivole qu'on aurait pu le soupçonner. D'après ces gens, le cosmos était une seule chose, puisqu'il avait une seule loi, infrangible. Seulement, disaient-ils, en même temps qu'il est une seule chose, il est aussi la seule chose qui soit. Pourquoi, alors, irait-on se donner un mal particulier pour le qualifier de grand ? Il n'y a rien qu'on puisse lui comparer. Il serait tout aussi sensé de le dire petit. Un homme peut dire : « J'aime ce vaste cosmos, avec sa multitude d'étoiles et sa foule de créatures variées. » Mais, à ce compte-là, pourquoi ne pourrait-on pas dire : « J'aime ce confortable petit cosmos, avec son nombre décent d'étoiles et avec tout juste la provision de vie entreposée que je désire y trouver » ? L'un est aussi bon que l'autre : ce sont tous deux de purs sentiments. C'est pur sentiment de se réjouir que le soleil soit plus grand que la terre; c'est un sentiment tout aussi sain de se réjouir que le soleil ne soit pas plus grand qu'il n'est. Si un homme peut choisir d'être ému par la grandeur du monde, pourquoi ne pourrait-il pas choisir d'être ému par sa petitesse ?

Il se trouva que j'avais cette dernière émotion. Quand on aime quelque chose, on lui parle avec des diminutifs, même si c'est un éléphant ou un surveillant de plage. La raison en est que toute chose, fût-elle énorme, qui peut se concevoir comme

achevée, peut être conçue comme petite. Si les moustaches militaires ne faisaient pas penser à une épée ou les défenses d'éléphant à une queue, alors l'objet serait vaste parce que non mesurable. Mais du moment que vous pouvez imaginer un homme de garde, vous pouvez imaginer un homme de garde petit. Du moment que vous voyez réellement un éléphant, vous pouvez l'appeler « Mon tout petit » . Si vous pouvez faire d'une chose une statue, vous pouvez en faire une statuette. Ces gens-là professaient que l'univers était une seule chose cohérente; mais ils n'aimaient pas l'univers. Moi, j'aimais terriblement l'univers, et je voulais lui donner un diminutif. Souvent je l'ai fait; et il n'a jamais semblé s'en offusquer. En vérité, j'avais nettement l'impression que ces dogmes obscurs de la vitalité s'exprimaient mieux en disant le monde petit qu'en le disant grand. Car parler d'infini, c'était une espèce d'insouciance tout à l'opposé de cette sollicitude fière et pieuse que je portais à la vie inestimable et menacée. Ils ne me faisaient voir qu'un gaspillage ennuyeux; mais moi je voyais une espèce d'épargne sacrée. Car l'économie est beaucoup plus romantique que l'extravagance. Pour eux, les étoiles étaient un revenu inépuisable de petits sous; mais face au soleil d'or et à la lune d'argent, je ressentais les mêmes impressions qu'un écolier quand il a une livre sterling ou un shilling.

Ces convictions subconscientes sont mieux rendues par la couleur et le ton de certains contes. Ainsi, j'ai dit que seules les histoires magiques peuvent exprimer mon idée que la vie est non seulement un plaisir mais une sorte de privilège excentrique. Je peux exprimer cet autre sentiment que l'univers est confortable, en évoquant un livre que nous avons tous lu dans notre enfance, Robinson Crusoé, que j'ai lu à cet

âge, et qui doit son éternelle vivacité au fait qu'il célèbre la poésie des limites, bien plus : la poésie insensée de la prudence. Crusoé est un homme sur un petit rocher avec quelques objets sauvés péniblement de la mer; la meilleure chose du livre est tout simplement la liste des objets sauvés du naufrage. Le plus beau des poèmes est un inventaire. Chaque ustensile de cuisine devient idéal parce que Crusoé aurait pu le laisser tomber dans la mer. C'est un bon exercice, aux heures vides et tristes du jour, de regarder n'importe quoi, le seau à charbon ou la bibliothèque, et de s'imaginer combien on serait heureux de l'avoir sorti d'un navire en train de couler pour l'apporter sur une île déserte. Mais c'est encore un meilleur exercice de se rappeler comment toutes les choses ont échappé d'un cheveu à une catastrophe : chaque chose a été sauvée d'un naufrage. Tout homme a connu une terrible aventure : comme un foetus né prématurément, il aurait pu ne pas exister, comme les enfants qui n'ont jamais vu le jour. On parlait beaucoup dans mon enfance d'hommes de génie avortés ou diminués; et il était commun de dire que plus d'un homme était un Grand Aurait-Pu-Être. Pour moi, il est un fait plus certain et stupéfiant : c'est que n'importe quel passant est un Pourrait-Ne-Pas-Être.

Mais j'avais vraiment cette impression, qui peut sembler idiote, que l'ordre et le nombre des choses étaient les restes romantiques du navire de Crusoé. Il y avait deux sexes et un soleil; c'était comme avoir deux fusils et une hache. Il était d'une urgence poignante que rien ne fût perdu; mais de toute façon, c'était plutôt un plaisir que rien ne pût être ajouté. Les arbres et les planètes étaient autant d'objets sauvés du naufrage; et quand je vis le Matterhorn, je fus heureux qu'il n'eût pas été oublié dans la confusion. Je me sentais économe

des étoiles comme si elles eussent été des saphirs (elles portent ce nom dans le Paradis de Milton); je mettais en réserve les collines. Car l'univers est un joyau unique, et si c'est un cliché de dire d'un joyau qu'il est sans pareil et sans prix, de ce joyau c'était littéralement vrai. Ce cosmos est vraiment sans pareil et sans prix; car il ne peut pas y en avoir un autre.

Ceci termine, d'une façon nécessairement imparfaite, mon effort pour formuler les choses inexprimables. Telle est mon attitude fondamentale envers la vie; tel est le sol où semer la doctrine. Cela, d'une façon obscure, je le pensais avant de pouvoir écrire, et je le ressentais avant de pouvoir penser. Pour avancer plus facilement par la suite, je vais maintenant les récapituler sommairement.

Je ressentais, jusque dans mes os, premièrement que ce monde ne s'explique pas lui-même. Il peut être un miracle avec une explication surnaturelle; il peut être un tour de passe-passe avec une explication naturelle. Mais l'explication par un tour de passe-passe devra, pour me satisfaire, être meilleure que les explications naturelles que j'ai entendues. La chose est magique, qu'elle soit vraie ou fausse.

En deuxième lieu, j'en suis venu à penser que cette magie devait avoir un sens, et alors le sens exigeait quelqu'un pour lui donner un sens. Il y avait un élément personnel dans le monde, comme dans une oeuvre d'art; peu importe ce qu'il signifiait, il le signifiait avec violence.

En troisième lieu, je pensais que cet objectif était beau dans son dessin primitif, en dépit de ses imperfections : les dragons, par exemple.

En quatrième lieu, que la meilleure manière de lui témoigner de la reconnaissance, c'est une attitude où il entre de

l'humilité et de la réserve : nous devons remercier Dieu pour la bière et le bourgogne, en n'en buvant pas trop. Nous devons aussi obéissance à tout ce qui nous a faits, quel qu'il soit.

Enfin, et c'est le plus étrange, il m'était venu à l'esprit une vague et puissante impression : d'une certaine manière, tout bien, comme un reste sauvé de quelque désastre ancien, devait être mis en réserve et tenu pour sacré. L'homme avait sauvé son bien, comme Crusoé avait sauvé ses biens : il les avait sauvés d'un naufrage.

Tout cela, je le sentais alors, et ce n'est pas l'âge qui m'a amené à le sentir. Et pendant tout ce temps, je n'avais même pas pensé à la théologie chrétienne.

V. LE DRAPEAU DU MONDE

Quand j'étais jeune homme, il y avait deux bizarres personnages qui se donnaient carrière; on les appelait l'optimiste et le pessimiste. Moi-même, à tout propos, j'employais ces deux mots, mais je confesse volontiers que je n'avais jamais eu une idée précise de leur signification. La seule chose qui pouvait être considérée comme évidente, c'était qu'ils ne pouvaient signifier ce qu'ils disaient; car l'explication qu'on en donnait couramment, était que l'optimiste considérait ce monde bon au possible, alors que le pessimiste le considérait mauvais au possible. Ces deux explications étant de toute évidence des non-sens délirants, il fallait chercher d'autres explications. L'optimiste ne pouvait être celui qui considérait que tout est bon et que rien n'est mauvais. Car cela ne veut rien dire : c'est comme dire que tout est à droite et rien à gauche. En somme, j'en vins à la conclusion que l'optimiste voyait du bien partout, sauf chez le pessimiste, et le pessimiste voyait du mal partout, sauf chez lui. Il serait injuste d'exclure de la liste la mystérieuse mais expressive définition donnée, dit-on, par une petite fille : « Un optimiste est un homme qui s'occupe de vos yeux, et un pessimiste est un homme qui s'occupe de vos pieds. » Je me demande si cette définition n'est pas la meilleure de toutes. Elle contient même une espèce de vérité allégorique. Car il y aurait peut-être une démarcation utile à tracer entre ce penseur plus morose qui ne considère que notre contact répété avec le sol, et ce penseur plus gai qui préfère considérer cette faculté dominante qui est la nôtre : voir et choisir une route.

Mais la grave erreur dans cette alternative de l'optimiste et du pessimiste, c'est de prendre pour acquis qu'un homme juge de ce monde comme s'il était à la recherche d'un logement, comme s'il visitait une nouvelle suite. Si un homme, venu d'un autre monde, arrivait dans le nôtre en pleine possession de ses facultés, il pourrait se demander si les avantages qu'offre la forêt au milieu de l'été l'emportent sur les désavantages causés par les chiens furieux; tout comme celui en quête d'un logement pourrait se demander si le fait d'avoir un téléphone l'emporte sur l'absence de vue sur la mer. Mais aucun homme ne se trouve dans cette situation. Tout homme appartient à ce monde, avant même qu'il ne commence à se demander s'il est bon de lui appartenir. Il s'est battu pour le drapeau et a souvent remporté des victoires héroïques pour le drapeau, bien avant de s'être enrôlé. Pour exprimer brièvement ce qui semble l'essentiel de cette question : il éprouve un sentiment de loyauté, bien avant d'avoir éprouvé celui de l'admiration.

Au chapitre précédent, nous avons dit que l'impression fondamentale que ce monde est étrange et pourtant plein d'attraits, trouve sa meilleure expression dans les contes de fées. Le lecteur peut, s'il le désire, descendre de ce niveau à celui de la littérature belliqueuse et même chauvine qui se présente en général comme la deuxième étape dans la vie d'un garçon. Nous devons tous beaucoup de saine morale aux romans à deux sous. Quelle qu'en soit la raison, il me semblait, et il me semble encore, que notre attitude envers la vie s'exprime mieux en termes de loyauté militaire qu'en termes de critique et d'approbation. Je n'accepte pas l'univers par optimisme : c'est plutôt par patriotisme. C'est une question de loyauté première. Le monde n'est pas un hôtel à Brighton, qu'il

nous faut quitter parce que misérable : c'est la forteresse de notre famille, avec le drapeau qui flotte sur la tour; et plus elle est misérable, moins nous devons l'abandonner. La question n'est pas de savoir si ce monde est trop triste pour qu'on l'aime ou trop gai pour qu'on ne l'aime pas; la question est que, si nous aimons une chose, sa joie est une raison de l'aimer et sa tristesse une raison de l'aimer davantage. Toutes les pensées optimistes sur l'Angleterre et toutes les pensées pessimistes à son sujet sont des raisons de même valeur pour le patriote anglais. De même, l'optimisme et le pessimisme sont des arguments de même valeur pour le patriote cosmique.

Supposons que nous soyons confrontés à un cas désespéré, Pimlico, par exemple. Si nous pensons à ce qu'il y aurait de meilleur pour Pimlico, nous verrons que le fil de nos pensées nous mène au trône de la mystique et de l'arbitraire. Il ne suffit pas qu'un homme trouve mauvais Pimlico : en ce cas, il va tout simplement se couper la gorge ou déménager à Chelsea. Certes, il ne suffit pas non plus qu'il trouve Pimlico agréable : car alors Pimlico restera Pimlico, ce qui serait affreux. La seule façon d'en sortir semble être d'aimer Pimlico; de l'aimer d'un attachement transcendantal, sans aucune raison terrestre. S'il se levait un homme qui aime Pimlico, alors Pimlico se dresserait avec des tours d'ivoire et des pinacles d'or; Pimlico se parerait comme le fait une femme quand elle se sent aimée. Car la parure n'est pas destinée à cacher des choses horribles, mais à décorer des choses déjà adorables. Une mère ne donne pas à son enfant un ruban bleu parce qu'autrement il serait bien laid. Un amoureux ne donne pas un collier à une jeune fille pour qu'elle se cache le cou. Si des hommes aimaient Pimlico comme les mères aiment leurs enfants, de façon arbitraire, parce qu'il

est leur, dans un an ou deux, Pimlico pourrait être plus beau que Florence. Certains lecteurs diront que c'est là pure fantaisie. Je réponds que telle est l'histoire véritable de l'humanité : c'est ainsi que les cités sont devenues grandes. Remontez jusqu'aux racines les plus obscures de la civilisation, et vous les trouverez enlacées autour de quelque pierre sacrée ou enroulées autour de quelque puits sacré. Les hommes ont commencé par honorer un lieu, ensuite, ils ont conquis pour lui la gloire. Les hommes n'ont pas aimé Rome parce qu'elle était grande : elle fut grande parce qu'ils l'avaient aimée.

Les théories du XVIII^e siècle sur le contrat social ont été, de nos jours, exposées à beaucoup de critiques maladroites, car pour autant que ces théories disaient qu'il y a derrière tout gouvernement historique une idée de contentement et de coopération, elles disaient vrai, et on peut le démontrer. Mais elles étaient vraiment fausses dans la mesure où elles laissaient entendre que les hommes ont toujours tendu vers l'ordre ou la morale, sous la pression directe et consciente de leurs intérêts mutuels. La moralité n'a pas commencé le jour où un homme a dit à un autre : « Je ne te frapperai pas si tu ne me frappes pas » ; il n'y a pas trace d'une telle transaction. Mais il y a trace de deux hommes qui se sont dit : « Il ne faut pas nous frapper sur la place sacrée. » Ils ont conquis leur morale en défendant leur religion. Ils n'ont pas cultivé le courage : ils ont combattu pour le lieu saint, puis découvert qu'ils étaient devenus courageux. Ils n'ont pas cultivé la propreté : ils se sont purifiés à cause de l'autel, puis ont constaté qu'ils étaient propres. L'histoire des Juifs est le seul document ancien connu de la plupart des Anglais, et il suffit pour porter un jugement satisfaisant sur les faits. Les Dix Commandements, qui se sont révélés communs à

toute l'humanité, étaient à proprement parler des ordres militaires : un code d'instructions régimentaires, promulguées pour protéger une certaine arche à travers un certain désert. L'anarchie était un mal, parce qu'elle mettait en danger la sainteté. Et au moment où ils ont institué un jour saint pour Dieu, alors seulement ils ont découvert qu'ils venaient d'instituer un jour de congé pour les hommes.

Si l'on admet que cette dévotion originelle à un lieu ou à une chose est une source d'énergie créatrice, nous pouvons passer à un fait très singulier. Répétons que le seul véritable optimisme est une espèce de patriotisme universel. Que dire du pessimiste ? Je pense qu'on peut le définir en disant qu'il est l'antipatriote cosmique. Et que dire de l'antipatriote ? Je crois qu'on peut le définir, sans trop d'amertume, en disant qu'il est l'ami candide. Et que dire de l'ami candide ? Ici, nous touchons le roc de la vie réelle et de la nature humaine immuable.

Je me hasarde à dire que ce qu'il y a de mauvais dans l'ami candide, c'est tout simplement qu'il n'est pas candide. Il garde toujours quelque chose en réserve : le triste plaisir qu'il éprouve à dire des choses déplaisantes. Il a le secret désir de blesser, et non d'aider tout simplement. Voilà certainement, je pense, ce qui rend irritante pour les citoyens équilibrés une certaine espèce d'antipatriotes. Je ne parle pas, bien entendu, de l'antipatriotisme qui n'exaspère que les agents de change fébriles et les actrices en effervescence : ce n'est là rien d'autre que le patriotisme au parler franc. Un homme qui prétend qu'un patriote ne devrait pas critiquer la Guerre des Boers avant qu'elle soit terminée, ne mérite pas qu'on lui réponde intelligemment : il est en train de dire qu'aucun fils bien né ne devrait, en l'avertissant, écarter sa mère d'une falaise avant

qu'elle n'y soit tombée. Mais il y a un antipatriote qui, à juste titre, fait enrager les honnêtes gens, et l'explication est, je crois, celle que j'ai suggérée : il est l'ami candide sans candeur; l'homme qui dit : « Je suis désolé d'avoir à dire que nous sommes perdus » , sans être aucunement désolé. Et on peut l'appeler, sans vaine rhétorique, un traître; car les informations qu'il a reçues pour renforcer l'armée, il les utilise pour empêcher les gens de s'y enrôler. Parce qu'il lui est permis d'être pessimiste en tant que conseiller militaire, il se conduit en pessimiste en tant que sergent recruteur. C'est exactement de la même manière que le pessimiste, cet antipatriote cosmique, utilise cette liberté, que la vie accorde à ses conseillers, pour écarter les gens de son drapeau. En admettant qu'il n'énonce que des faits, il est encore essentiel de savoir quelles sont ses émotions, quel est son mobile. Il se peut que douze cents hommes soient frappés de la petite vérole à Tottenham; mais nous voulons savoir si cette constatation est faite par quelque grand philosophe qui entend maudire les dieux, ou simplement par quelque clergyman ordinaire qui veut venir en aide aux hommes.

En conséquence, ce qu'il y a de mauvais dans le pessimiste, ce n'est pas qu'il châtie les dieux et les hommes, mais qu'il n'aime pas ce qu'il châtie : il n'a pas ce loyalisme originel et surnaturel envers les choses. Et qu'y a-t-il de mauvais chez l'homme communément appelé optimiste ? De toute évidence, on sent que l'optimiste, en voulant défendre l'honneur de ce monde, va défendre l'indéfendable. Il est le chauvin de l'univers : « Mon cosmos, juste ou injuste. » Il sera moins enclin à réformer les choses; plus porté à répondre à toutes les attaques par cette espèce de réponse officielle que donnent les

ministériels, et destinée à rassurer tout le monde. Il ne lavera pas le monde, mais le blanchira à la chaux. Tout cela, qui est vrai d'une espèce d'optimiste, nous mène au seul point de psychologie réellement intéressant, qui ne pourrait s'expliquer sans ces considérations.

Nous disons qu'il doit y avoir une loyauté première à l'égard de la vie; la seule question est de savoir si ce sera une loyauté naturelle ou surnaturelle. Ou, si vous préférez, cette loyauté sera-t-elle raisonnable ou déraisonnable ? Or, l'extraordinaire est que le mauvais optimisme (le lavage à blanc, la minable justification de tout) fait son entrée avec l'optimisme raisonnable. L'optimisme rationnel conduit à la stagnation : c'est l'optimisme irrationnel qui mène à la réforme. Permettez-moi de m'expliquer un utilisant une fois de plus la comparaison avec le patriotisme. L'homme tout désigné pour ruiner l'endroit qu'il aime, est précisément l'homme qui l'aime avec une raison. L'homme qui améliore l'endroit, est l'homme qui l'aime sans raison. Si un homme aime quelque particularité de Pimlico - ce qui semble invraisemblable -, il peut se surprendre en train de défendre cette particularité contre Pimlico même. Mais s'il aime tout simplement Pimlico pour lui-même, il peut en faire un désert et le transformer en Nouvelle Jérusalem. Je ne nie pas qu'une réforme puisse être excessive; je dis seulement que c'est le patriote mystique qui réforme. Être tout simplement satisfait de son sort comme un chauvin, c'est fort commun parmi ceux qui ont quelque raison pédante d'être patriote. Les pires chauvins n'aiment pas l'Angleterre, mais une théorie de l'Angleterre. Si nous aimons l'Angleterre parce qu'elle est un empire, nous pouvons surestimer le succès avec lequel nous gouvernons les Hindous. Mais si nous l'aimons tout simplement

parce qu'elle est une nation, nous pouvons faire face à tous les événements : car elle serait une nation, même si les Hindous nous gouvernaient. De même, ceux-là seuls permettront à leur patriotisme de falsifier l'histoire, qui ont un patriotisme dépendant de l'histoire. Un homme qui aime l'Angleterre parce qu'elle est anglaise, ne s'inquiétera pas de savoir comment elle est née. Mais celui qui aime l'Angleterre parce qu'elle est anglo-saxonne, peut falsifier tous les faits pour justifier sa fantaisie. Il finira peut-être par soutenir, comme Carlyle et Freeman, que la conquête normande fut une conquête saxonne. Il finira peut-être dans la déraison totale, parce qu'il a une raison. Un homme qui aime la France parce qu'elle est militaire, cherchera à excuser l'armée de 1870. Mais un homme qui aime la France parce qu'elle est la France, cherchera à améliorer l'armée de 1870. C'est exactement ce que les Français ont fait, et la France est un bel exemple du paradoxe en action : nulle part ailleurs le patriotisme n'est plus purement abstrait et arbitraire; et nulle part ailleurs la réforme n'est plus radicale et ne déblaye mieux. Plus votre patriotisme est transcendantal, plus votre politique est pratique.

Peut-être l'exemple le plus quotidien de ce fait est-il celui des femmes, avec leur étrange et ferme loyauté. Des gens stupides ont lancé l'idée que, si les femmes de toute évidence soutiennent les leurs en toute circonstance, c'est parce que les femmes sont aveugles et ne voient rien. On peut se demander s'ils ont jamais connu des femmes. Ces femmes, prêtes à défendre leurs hommes envers et contre tout, ces mêmes femmes, dans leurs relations personnelles avec l'homme, sont d'une lucidité presque maladive pour juger la faiblesse de ses excuses ou l'épaisseur de son esprit. L'ami de l'homme l'aime,

mais le laisse comme il est; sa femme l'aime, et essaie continuellement de le changer en quelqu'un d'autre. Les femmes, mystiques à l'extrême dans leurs croyances, sont cyniques à l'extrême dans leurs critiques. Tackeray a bien exprimé cette idée quand il a créé la mère de Pendennis, qui adorait son fils comme un dieu et pourtant savait qu'il se conduirait mal comme un homme. Elle sous-estimait sa vertu, tout en surestimant sa valeur. Le passionné est entièrement libre de critiquer; le fanatique peut en toute sécurité se montrer sceptique. L'amour n'est pas aveugle; c'est la dernière chose qu'il soit. L'amour est lien; et plus il est lien, moins il est aveugle.

Ceci du moins était devenu ma position au sujet de tout ce qu'on appelait optimisme, pessimisme, et progrès. Avant tout acte de réforme cosmique, nous devons prêter un serment d'allégeance cosmique. Un homme devait être intéressé à la vie, pour ensuite pouvoir être désintéressé dans sa façon de la voir. « Mon fils, donne-moi ton coeur » ; le coeur doit être fixé à ce qui convient : dès que notre coeur est fixé, notre main est libre. Je dois m'arrêter pour prévenir une objection évidente. On dira qu'un homme sensé accepte le monde comme un mélange de bien et de mal, avec une satisfaction modérée et une résignation modérée. Mais c'est là précisément l'attitude que j'estime fautive. Elle est, je le sais, très commune de nos jours. Elle est parfaitement exprimée dans ces vers tranquilles de Matthew Arnold, d'un ton blasphématoire plus aigu que les hurlements de Schopenhauer :

**Assez, nous vivons - et si une vie
Est si peu féconde en grandes réussites,
Quoique tolérable, elle semble difficilement mériter**

Cette pompe du monde, cette douleur de la naissance.

Je sais que ce sentiment a envahi notre époque, et je pense qu'il glace notre époque. Pour nos projets titanesques de foi et de révolution, ce qu'il nous faut, ce n'est pas une froide acceptation du monde comme un compromis, mais quelque chose qui nous permette de le haïr cordialement et de l'aimer cordialement. Nous ne voulons pas que la joie et la colère se neutralisent l'une l'autre, pour engendrer un contentement maussade : nous voulons une joie plus ardente et un déplaisir plus ardent. Il nous faut sentir que l'univers est à la fois le château d'un ogre à prendre d'assaut, et pourtant notre propre cottage, où nous pouvons retourner le soir.

Personne ne doute qu'un homme ordinaire puisse s'en tirer avec ce monde; mais nous demandons, non pas une force suffisante pour nous en tirer avec lui, mais une force suffisante pour le tirer d'où il est. Peut-il le haïr suffisamment pour le changer, et toutefois l'aimer suffisamment pour croire qu'il mérite d'être changé ? Peut-il regarder son bien colossal, sans pour autant éprouver de la complaisance ? Peut-il regarder son mal colossal, sans pourtant céder au désespoir ? En somme, être à la fois non pas seulement un pessimiste et un optimiste, mais un pessimiste fanatique et un optimiste fanatique ? Est-il assez païen pour mourir pour le monde, et assez chrétien pour mourir au monde ? En regard de cette combinaison, je le maintiens, c'est l'optimiste rationnel qui échoue, et l'optimiste irrationnel qui réussit. Il est prêt à détruire l'univers, pour l'amour de cet univers.

Je présente ces idées, non dans l'enchaînement logique qu'elles eurent au terme de la recherche, mais comme elles me sont venues. Et cette conception a été éclairée et rendue plus vive par un événement de l'époque. Dans l'ombre croissante d'Ibsen, une question vit le jour : n'était-ce pas quelque chose de très joli que le suicide ? De graves modernes nous disaient que nous ne devons même pas dire « pauvre garçon » d'un homme qui s'était flambé la cervelle. N'était-il pas une personne enviable, et n'était-ce pas l'excellence exceptionnelle de sa cervelle qui l'avait amené à se la flamber ? M. William Archer a même avancé l'idée qu'à l'âge d'or il y aurait des distributeurs automatiques grâce auxquels un homme pourrait se tuer pour deux sous. En tout cela, je me trouvais en total désaccord avec beaucoup de gens qui se disaient libéraux et humains. Le suicide n'est pas seulement un péché : c'est le péché. C'est le mal suprême et absolu, le refus de prendre intérêt à l'existence; le refus de prêter serment de fidélité à la vie. L'homme qui tue un homme, tue un seul homme. L'homme qui se tue lui-même, tue tous les hommes. Pour autant qu'il est concerné, il liquide le monde. Son acte, en tant que symbole, est pire que n'importe quel viol ou attentat à la dynamite. Car il détruit tous les édifices; il insulte toutes les femmes. Le voleur se contente de diamants; mais pas le suicidé : voilà son crime. Il ne se laisse pas séduire, même par les pierres flamboyantes de la Cité céleste. Le voleur rend hommage aux choses qu'il dérobe, sinon à leur propriétaire; mais le suicidé insulte tout ce qui existe sur terre, en ne le volant pas. Il souille chaque fleur, en refusant de vivre pour elle. Il n'est pas une minuscule créature dans le cosmos que sa mort ne méprise avec un ricanement. Quand un homme se pend à un arbre, les feuilles pourraient tomber de colère et les oiseaux en fureur s'envoler au loin : ils ont tous

reçu une injure personnelle. Sans doute cet acte peut-il recevoir de pathétiques excuses émotionnelles. Il y en a souvent pour le viol, et il y en a presque toujours pour la dynamite. Mais si l'on en vient aux idées claires et à la signification intelligente des choses, alors il y a beaucoup plus de vérité rationnelle et philosophique dans le fait d'enterrer le suicidé aux carrefours et d'enfoncer un pieu dans son cadavre, que dans les machines automatiques à suicide de M. Archer. Il y a une raison pour qu'on enterre à part le suicidé. Le crime de cet homme est différent des autres crimes : il rend impossibles même les crimes.

À peu près dans le même temps, je lus une sottise désinvolte et solennelle d'un certain libre penseur : il disait que le suicidé est tout bonnement un martyr. L'erreur manifeste de cette affirmation désinvolte m'aida à clarifier la question. De toute évidence, un suicidé est l'opposé d'un martyr. Un martyr est un homme tellement intéressé par quelque chose d'extérieur à lui, qu'il en oublie sa propre vie. Un suicidé est un homme qui se soucie si peu de quoi que ce soit d'extérieur à lui, qu'il veut voir la fin de tout. L'un veut que quelque chose commence, l'autre veut que tout finisse. En d'autres termes, le martyr est noble, précisément parce que, même s'il renonce au monde ou exècre toute l'humanité, il confesse ce dernier lien avec la vie; il place son coeur en dehors de lui-même; il meurt pour que quelque chose vive. Le suicidé est ignoble, parce qu'il n'a pas ce lien avec l'existence : il n'est qu'un destructeur; spirituellement, il détruit l'univers. Et alors je me rappelai le pieu et le carrefour, et le fait étrange que le christianisme avait fait preuve de cette sévérité féroce à l'égard du suicidé. Car le christianisme avait montré un farouche encouragement au martyre. Le

christianisme historique était accusé, non sans quelque raison, de pousser le martyre et l'ascétisme jusqu'à la désolation et au pessimisme. Les premiers martyrs chrétiens parlaient de la mort avec une joie horrible. Ils blasphémaient les beaux devoirs du corps; ils humaient de loin le tombeau comme si c'eût été un champ de fleurs. Tout cela, beaucoup l'ont vu comme la poésie même du pessimisme. Pourtant, il y a le pieu aux carrefours pour signaler ce que le christianisme pensait du pessimiste.

Ce fut la première du long cortège d'énigmes avec lequel le christianisme entra dans le débat. Et pour l'accompagner, il y avait une particularité dont j'aurai à parler d'une façon plus approfondie, comme d'une caractéristique de toutes les notions chrétiennes, mais qui est apparue clairement avec celle-ci. L'attitude chrétienne à l'égard du martyr et du suicidé n'était pas ce qu'on affirme si souvent dans la morale moderne. Ce n'était pas une question de degré. Ce n'était pas comme si on devait tracer une ligne quelque part : celui qui se tuait par exaltation tombait en deçà de la ligne, alors que celui qui se tuait par tristesse tombait un tout petit peu au delà. Le sentiment chrétien, de toute évidence, n'était pas uniquement que le suicide poussait le martyr trop loin. Le sentiment chrétien était furieusement pour l'un, furieusement contre l'autre. Ces deux choses, si semblables en apparence, étaient aux deux extrêmes du ciel et de l'enfer. Un homme se dépouillait de sa vie, et sa bonté était telle que ses os secs pouvaient guérir des villes frappées par la peste; un autre se dépouillait de sa vie, et sa méchanceté était telle que ses os pouvaient souiller ceux de ses frères. Je ne dis pas que cette fureur était juste; mais pourquoi donc était-elle si furieuse ?

C'est alors que je pris conscience pour la première fois que mes pieds errants foulaient un sentier battu. Le christianisme avait, lui aussi, ressenti cette opposition entre le martyr et le suicide; est-ce que par hasard il l'avait ressentie pour la même raison ? Le christianisme avait-il ressenti ce que je ressentais, mais que je ne pouvais pas, et que je ne peux pas encore exprimer : ce besoin d'une loyauté première envers les choses, puis ce besoin d'une réforme destructrice des choses ? Alors, je me rappelai qu'on accusait précisément le christianisme d'associer ces deux choses que je m'acharnais à associer. On accusait le christianisme d'être à la fois trop optimiste à l'égard de l'univers et trop pessimiste à l'égard du monde. Cette coïncidence fit que je m'arrêtai, sidéré.

Une habitude imbécile s'est implantée dans la controverse moderne, celle de dire que telle ou telle croyance est valable pour une époque, mais ne peut pas l'être pour une autre. Tel dogme, nous dit-on, était digne de foi au XII^e siècle, mais n'est pas digne de foi au XX^e siècle. Autant dire qu'il faut ajouter foi à une philosophie les lundis, mais pas les mardis. Autant dire d'une conception de l'univers qu'elle est valable à trois heures et demie, mais qu'elle ne l'est pas à quatre heures et demie. Ce qu'un homme peut croire dépend de sa philosophie, non de l'horloge ou du siècle. Si un homme croit en une loi naturelle immuable, il ne peut croire à aucun miracle, à aucune époque. Si un homme croit à une volonté derrière la loi, il peut croire à n'importe quel miracle, à n'importe quelle époque. Supposez, pour le besoin de la discussion, que nous nous occupions d'un cas de guérison miraculeuse. Un matérialiste du XII^e siècle ne pouvait pas plus y croire qu'un matérialiste du XX^e siècle. Mais

un savant chrétien du XX^e siècle peut y croire autant qu'un chrétien du XII^e siècle. Cela relève uniquement de la conception qu'un homme se fait des choses. En conséquence, quand il s'agit d'une réponse historique quelconque, l'important n'est pas de savoir si elle a été donnée à notre époque, mais si elle fut donnée comme réponse à notre question. Et plus je me demandais quand et comment le christianisme était venu dans le monde, plus je sentais qu'il était venu précisément pour répondre à cette question.

Ce sont habituellement les chrétiens tièdes et laxistes qui adressent au christianisme des louanges parfaitement indéfendables. À les en croire, il n'y avait jamais eu aucune piété ou pitié avant l'apparition du christianisme. Sur ce point, n'importe quel homme du Moyen Âge aurait été prompt à les rectifier. Ils prétendent que le christianisme est admirable parce que, le premier de tous, il a prêché la simplicité ou la modération, ou la vie intérieure et la sincérité. Ils me trouveront très étroit d'esprit - quelle que soit la signification de ce mot -, si je dis que la chose remarquable dans le christianisme, c'est qu'il fut le premier à prêcher le christianisme. Sa particularité fut d'être particulier, alors que la simplicité et la sincérité ne lui sont pas particulières, mais sont, de toute évidence, des idéaux propres à l'humanité tout entière. Le christianisme fut la réponse à une énigme, et non le dernier truisme prononcé au terme d'un long discours. Tout récemment, j'ai lu dans un excellent journal hebdomadaire de ton puritain la réflexion suivante : le christianisme, si on le dépouille de l'armure de ses dogmes (comme qui dirait : un homme dépouillé de l'armure de ses os...), apparaît comme n'étant rien d'autre que la doctrine des Quakers de la Lumière intérieure. Or, si j'allais dire que le

christianisme est venu dans le monde à seule fin de détruire la doctrine de la Lumière intérieure, ce serait une exagération; mais ce serait beaucoup plus près de la vérité. Les derniers stoïciens, comme Marc-Aurèle, étaient précisément les gens qui croyaient en la Lumière intérieure. Leur dignité, leur ennui, leur triste souci des autres, leur incurable obsession de leur moi intérieur, tout cela était dû à la Lumière intérieure, et n'existait que grâce à ce sombre éclairage. Notez que Marc-Aurèle insiste, comme de tels moralistes introspectifs le font toujours, sur de petites choses faites ou omises; parce qu'il n'a pas assez d'amour ou de haine pour faire une révolution morale. Il se lève tôt le matin, tout comme nos aristocrates qui vivent la Vie Simple se lèvent tôt le matin; parce qu'un tel altruisme est beaucoup plus facile que d'interdire les jeux de l'amphithéâtre ou de redonner ses terres au peuple anglais. Marc-Aurèle est le plus intolérable des types humains. Il est un égoïste désintéressé. Un égoïste désintéressé est un homme qui a de l'orgueil, sans avoir l'excuse de la passion. De toutes les formes d'illumination imaginables, la pire, est celle que ces gens-là appellent la Lumière intérieure. De toutes les religions horribles, la plus horrible est l'adoration du dieu intérieur. N'importe qui, qui connaît n'importe qui, sait ce que cela va donner; n'importe qui, qui connaît n'importe qui appartenant au Centre de la Pensée Supérieure, sait ce que cela donne. Si Jones adore son dieu intime, cela revient à dire en définitive que Jones adorera Jones. Que Jones adore le soleil ou la lune, n'importe quoi, plutôt que la Lumière intérieure! Que Jones adore les chats ou les crocodiles, s'il peut en trouver sur sa rue, mais pas le dieu intérieur! Le christianisme est venu dans le monde d'abord pour affirmer avec violence qu'un homme ne devait pas seulement regarder à l'intérieur, mais aussi à

l'extérieur, pour y reconnaître, avec étonnement et enthousiasme, une compagnie divine et un capitaine divin. Le seul plaisir fourni par le christianisme, c'était qu'un homme n'était pas laissé seul avec la Lumière intérieure, mais reconnaissait nettement une lumière extérieure, belle comme le soleil, claire comme la lune, terrible comme une armée, bannières déployées.

Toutefois, ce serait préférable que Jones n'adore pas le soleil et la lune. S'il le fait, il sera porté à les imiter : il se dira que, puisque le soleil brûle vivants les insectes, il peut, lui aussi, brûler vivants les insectes. Il pensera que, si le soleil donne aux gens des « coups de soleil », il peut donner la rougeole à son voisin. Il pensera que, puisque la lune est supposée rendre les gens fous, il peut rendre sa femme folle. Cet aspect horrible d'un optimisme purement externe s'est aussi manifesté dans le monde antique. À l'époque où l'idéalisme stoïcien avait commencé à faire voir la faiblesse du pessimisme, l'antique adoration de la Nature pratiquée par les Anciens avait commencé à faire voir l'énorme faiblesse de l'optimisme. Le culte de la Nature est assez naturel lorsqu'une société est jeune. En d'autres termes, le Panthéisme, c'est bien, aussi longtemps qu'il est le culte de Pan. Mais la Nature a un autre aspect, que l'expérience et le péché ne tardent pas à découvrir, et ce n'est pas une impertinence de dire du dieu Pan qu'il a vite fait de montrer son pied fourchu. La seule objection contre la Religion Naturelle, c'est que, d'une manière ou d'une autre, elle devient toujours contre nature. Un homme, le matin, aime la Nature, à cause de son innocence et de son amabilité; mais à la tombée de la nuit, s'il l'aime encore, c'est pour ses ténèbres et sa cruauté. À l'aube, il se lave dans l'eau pure, comme le faisait l'Homme

Sage des stoïciens, mais d'une manière ou d'une autre, à la sombre tombée du jour, il est en train de se baigner dans le sang chaud d'un taureau comme Julien l'Apostat. La poursuite exclusive de la santé conduit toujours à quelque chose de maladif. La nature physique ne doit pas être prise comme objet direct de notre obéissance; il faut en jouir, non l'adorer. Les étoiles et les montagnes ne doivent pas être prises au sérieux. Si elles le sont, nous en venons là où l'adoration païenne de la nature en est venue. Parce que la terre est bonne, nous pouvons imiter toutes ses cruautés. Parce que la sexualité est saine, nous pouvons devenir tous fous de sexualité. L'optimisme à l'état pur était parvenu à son terme insensé et approprié. La théorie que tout était bon, était devenue orgie de tout ce qui était mauvais.

D'autre part, nos pessimistes idéalistes avaient pour représentants le vieux reste des stoïciens. Marc-Aurèle et ses amis avaient réellement abandonné l'idée d'un dieu quelconque dans l'univers et ne regardaient que le dieu intérieur. Ils n'avaient aucun espoir de trouver quelque vertu dans la nature; à peine avaient-ils quelque espoir de trouver quelque vertu dans la société. Ils ne s'intéressaient pas assez au monde extérieur pour le détruire ou le changer radicalement. Ils n'aimaient pas suffisamment la cité pour y mettre le feu. Ainsi, le monde antique se trouvait exactement dans ce dilemme désolant qui est le nôtre. Les seuls gens qui prenaient réellement plaisir au monde étaient occupés à la démolir : et les gens vertueux ne leur portaient pas assez d'attention pour les abattre. Dans ce dilemme - le même que le nôtre - le christianisme fit soudain irruption et donna une réponse singulière, que le monde, par la suite, accepta comme étant la

réponse. Ce fut la réponse à ce moment-là, et je pense que c'est encore la réponse aujourd'hui.

Cette réponse fut comme un coup d'épée : elle trancha; elle ne fut, en aucune façon, un compromis sentimental. En bref, elle sépara Dieu du Cosmos. Cette transcendance, cette séparation de la divinité que certains chrétiens veulent maintenant enlever au christianisme, fut en réalité l'unique raison pour laquelle les hommes voulurent se faire chrétiens. C'était là l'essentiel de la réponse du christianisme au pessimiste malheureux et à l'optimiste encore plus malheureux. Comme je ne m'occupe ici que de leur problème particulier, je me bornerai à résumer brièvement cette grande proposition métaphysique. Toute description du principe qui crée ou soutient les choses, doit être métaphorique, parce qu'elle doit être verbale. Ainsi le panthéiste est forcé de parler de Dieu présent en tout, comme si Dieu était dans une boîte. Et le nom même de l'évolutionnisme évoque le déroulement d'un tapis. Tous les termes religieux et irréligieux sont sujets à cette accusation. La seule question est de savoir si tous les mots sont inutiles, ou si l'on peut, avec tel tour de phrase, donner une idée précise de l'origine des êtres. Je crois qu'on le peut, et de toute évidence l'évolutionniste le croit aussi : autrement, il ne parlerait pas d'évolution. Et la phrase clé de tout le théisme chrétien était la suivante : Dieu est un créateur, dans le sens où un artiste est un créateur. Un poète est tellement séparé de son poème qu'il en parle lui-même comme d'une bagatelle dont il s'est « délivré ». Par le fait même de créer ce poème, il s'en est débarrassé. Ce principe que toute création et procréation est une rupture, est au moins aussi constant dans l'univers que le principe de l'évolution selon lequel toute croissance est une ramification. Une femme perd

son enfant, en donnant naissance à un enfant. Toute création est une séparation. La naissance est un adieu aussi solennel que la mort.

Tel fut le premier principe philosophique du christianisme : ce divorce dans l'acte divin de la création, tout comme celui qui coupe le poète de son poème ou la mère de son nouveau-né, décrivait parfaitement l'acte par lequel l'énergie absolue a fait le monde. Selon beaucoup de philosophes, Dieu, en créant le monde, l'a rendu esclave. Selon le christianisme, en le créant, il l'a libéré. Dieu avait écrit non pas tant un poème qu'une pièce de théâtre; une pièce qu'il avait voulue parfaite, mais qu'il avait nécessairement confiée à des acteurs et à des metteurs en scène humains, qui depuis en avaient fait un beau gâchis. Je discuterai plus loin la vérité de ce théorème. Ici, je ne veux signaler que l'étonnante facilité avec laquelle il résout le dilemme examiné dans ce chapitre. De cette façon au moins on pouvait à la fois se réjouir et s'indigner, sans avoir à se dégrader en se faisant pessimiste ou optimiste. Dans ce système, on pouvait combattre toutes les forces de l'existence, sans désertier le drapeau de l'existence. On pouvait être en paix avec l'univers et pourtant en guerre avec le monde. Saint Georges pouvait encore combattre le dragon, si gigantesque que fût la dimension prise par le monstre dans le cosmos, fût-il plus énorme que les imposantes cités ou plus gros que les collines éternelles. Fût-il aussi gros que le monde, il pouvait encore être tué au nom du monde. Saint Georges n'avait pas à considérer les évidentes disproportions ou proportions dans l'échelle des choses, mais seulement le secret originel de leur dessin. Il peut brandir son glaive devant le dragon, même si le dragon est tout; même si les

cieux béants au-dessus de sa tête ne sont que l'arche énorme de ses mâchoires ouvertes.

Vint ensuite une expérience impossible à décrire. C'était comme si j'avais été, depuis mon enfance, aux prises avec deux énormes machines difficiles à manoeuvrer, dissemblables de formes et sans rapport apparent : le monde et la tradition chrétienne. J'avais trouvé dans le monde ce trou : on devait, d'une façon ou d'une autre, trouver moyen d'aimer le monde, sans lui faire confiance; d'une façon ou d'une autre, on devait aimer le monde, sans être de ce monde. Je trouvais dans la théologie chrétienne ce trait saillant, comme une espèce de clou en fer, cette insistance du dogme à dire que Dieu est personnel et qu'il a fait un monde distinct de Lui. Le clou du dogme s'ajustait exactement au trou que j'avais découvert dans le monde; de toute évidence, il avait été conçu pour aller là. Et c'est alors que la chose étrange commença à se produire. Dès que ces deux parties des deux machines furent emboîtées, toutes les autres, l'une après l'autre, s'ajustèrent et s'emboîtèrent avec une exactitude fantastique. Je pouvais entendre, boulon après boulon, toute la machinerie s'ajuster, avec un déclic de soulagement. L'une des parties ajustée, toutes les autres répétaient cet ajustement, comme l'un après l'autre sonnent les douze coups de midi. L'un après l'autre, chaque instinct rencontrait sa doctrine appropriée. Ou, pour varier la métaphore, j'étais comme quelqu'un qui s'avance en pays ennemi pour s'emparer d'une haute forteresse : après la chute de cette forteresse, le pays tout entier capitulait et s'unissait derrière moi. La terre entière s'éclairait, pour ainsi dire, jusqu'aux premiers champs de mon enfance. Tous ces rêves aveugles de mon enfance que j'ai essayé en vain, au chapitre

quatre, de décalquer dans l'obscurité, devinrent soudainement transparents et sains. J'avais raison quand je sentais que les roses étaient roses par une espèce de choix : c'était le choix divin. J'avais raison de sentir que j'aurais presque préféré dire que l'herbe était de la mauvaise couleur que de dire qu'elle était de telle couleur par nécessité : elle aurait vraiment pu être de n'importe quelle autre couleur . Mon impression que le bonheur pendait au fil insensé d'une condition, signifiait quelque chose, quand tout avait été dit : cela signifiait toute la doctrine de la Chute. Même ces notions monstrueuses, obscures et informes, que je n'ai pu décrire, encore moins défendre, allèrent tranquillement prendre leur place comme de colossales cariatides du credo. Le désir que le monde ne fût pas vaste et vide, mais petit et douillet, se trouvait maintenant satisfait, car tout ce qui est oeuvre d'art doit être petit aux yeux de l'artiste; aux yeux de Dieu, les étoiles étaient peut-être petites et précieuses, comme des diamants. Et cet instinct qui me disait de façon obsédante que, d'une manière ou d'une autre, le bien possédé n'est pas seulement un outil à utiliser, mais une relique à conserver - comme les biens du bateau de Crusoé -, cet instinct lui-même avait été le murmure sauvage de quelque chose de sage en son origine. En effet, pour le christianisme, nous étions bien les survivants d'un naufrage, l'équipage d'un vaisseau d'or sombré avant le commencement du monde.

Mais le point important est que cela renversait entièrement la situation en faveur de l'optimisme. Et à l'instant où ce renversement se fit, il se produisit une satisfaction soudaine, comme lorsqu'un os rentre dans sa cavité articulaire. Je m'étais souvent appelé moi-même un optimiste, pour éviter le

blasphème par trop évident du pessimisme. Mais tout l'optimisme de l'époque avait été faux et démoralisant, pour cette raison qu'il avait toujours essayé de prouver que nous sommes adaptés au monde. L'optimisme chrétien se fonde sur le fait que nous ne sommes pas adaptés au monde. J'avais essayé d'être heureux en me disant que l'homme est un animal, comme tous les autres, qui attend de Dieu sa nourriture. Mais maintenant j'étais vraiment heureux, parce que j'avais appris que l'homme est une monstruosité. J'avais eu raison de ressentir toutes choses comme bizarres, car j'étais moi-même pire et meilleur que toutes choses. Le plaisir de l'optimiste était prosaïque, car il s'appuyait sur le caractère naturel de tout; le plaisir du chrétien était poétique, car il s'appuyait sur le caractère non-naturel de toutes choses, à la lumière du surnaturel. Le philosophe moderne m'avait dit et redit que j'étais à ma vraie place, et pourtant je m'étais toujours senti déprimé, même en l'admettant. Mais on venait de me dire que j'étais à la mauvaise place, et mon âme chantait de joie, comme un oiseau au printemps. Cette connaissance faisait voir et illuminait des chambres oubliées dans la maison obscure de mon enfance. Je savais maintenant pourquoi l'herbe m'avait toujours semblé aussi étrange que la barbe verte d'un géant, et pourquoi, dans mon pays, je pouvais avoir le mal du pays.

VI. LES PARADOXES DU CHRISTIANISME

Le vrai problème que pose ce monde qui est le nôtre, ce n'est pas qu'il soit un monde déraisonnable, ni même qu'il soit un monde raisonnable. La difficulté la plus fréquente, c'est que le monde est presque raisonnable, mais pas tout à fait. La vie n'est pas illogique; pourtant, c'est une chausse-trappe pour les logiciens. Elle a l'air juste un peu plus mathématique et régulière qu'elle ne l'est en réalité; son exactitude est évidente, mais son inexactitude est cachée; son étrangeté est latente. Voici un exemple rudimentaire de ce que je veux dire. Supposez qu'une créature à l'esprit mathématique, venue de la lune, doive étudier le corps humain; elle verrait tout de suite que sa caractéristique essentielle est d'être double. Un homme, c'est deux hommes, celui de droite ressemblant en tout point à celui de gauche. Ayant observé qu'il y a un bras à droite et un bras à gauche, une jambe à droite et une jambe à gauche, il pourrait poursuivre son examen et trouver encore de chaque côté le même nombre de doigts, le même nombre d'orteils, des yeux jumeaux, des oreilles jumelles, des narines jumelles, et même des lobes jumeaux dans le cerveau. Il finirait par prendre cela pour une loi; et ensuite, quand il trouverait un coeur d'un côté, il en déduirait qu'il y a un autre coeur de l'autre côté. Et c'est alors précisément, quand il aurait le plus l'impression d'avoir raison, qu'il aurait tort.

C'est cette déviation silencieuse d'un pouce hors de la précision, qui est l'élément étrange et inquiétant en toute chose. Cela ressemble à une secrète trahison dans l'univers. Une pomme ou une orange est assez ronde pour être appelée ronde, et pourtant, en définitive, elle n'est pas ronde. La terre elle-

même a la forme d'une orange dans le but de leurrer quelque astronome naïf qui l'appellera un globe. Un brin d'herbe lancéolé tire son nom d'une lame d'épée, parce qu'il se termine en pointe; mais il ne se termine pas en pointe. Partout dans les choses il y a un élément dissimulé et imprévisible. Il échappe aux rationalistes, mais n'échappe jamais qu'au dernier moment. D'après la grande courbe de notre terre, on pourrait facilement déduire que chaque pouce de la terre est, lui aussi, recourbé. Il semblerait rationnel que, si un homme a un cerveau de chaque côté, il ait un coeur de chaque côté. Pourtant, des savants organisent encore des expéditions pour découvrir le Pôle Nord, tellement ils aiment le pays plat. Des savants organisent aussi des expéditions pour trouver un coeur d'homme; et quand ils essaient de le trouver, ils se mettent habituellement du mauvais côté de l'homme.

Or, le meilleur moyen de vérifier si l'intuition ou l'inspiration sont vraies, c'est de se demander si elles devinent ces malformations ou ces surprises cachées. Si notre mathématicien venu de la lune voyait les deux bras et les deux oreilles, il pourrait déduire les deux omoplates et les deux hémisphères du cerveau. Mais s'il devinait que le coeur humain est au bon endroit, alors je devrais le considérer comme quelque chose de plus qu'un mathématicien. Or, c'est exactement ce genre de supériorité que j'en suis venu depuis à revendiquer pour le christianisme : non seulement déduit-il des vérités logiques, mais, lorsqu'il devient subitement illogique, c'est qu'il a trouvé, pour ainsi dire, une vérité illogique. Non seulement raisonne-t-il juste sur les choses, mais il se trompe, si on peut s'exprimer ainsi, précisément là où les choses se trompent. Son plan s'accommode aux irrégularités secrètes, et

prévoit l'imprévisible. Il est simple avec les vérités simples; mais il est entêté avec les vérités subtiles. Il admettra qu'un homme a deux mains; il n'admettra pas, même si tous les Modernistes en gémissent, la déduction évidente qu'il a deux coeurs. C'est ma seule intention de le faire voir dans ce chapitre; de montrer que, chaque fois que nous sentons qu'il y a quelque chose de bizarre dans la théologie chrétienne, nous trouverons généralement qu'il y a quelque chose de bizarre dans la vérité.

J'ai fait allusion à cette affirmation insensée que tel ou tel credo ne peut être admis à notre époque. Évidemment, on peut, à n'importe quelle époque, croire n'importe quoi. Mais, chose assez surprenante, on peut dire, en un sens précis, qu'un credo, si toutefois on l'accepte, peut être accepté de façon plus ferme dans une société complexe que dans une société simple. Si un homme trouve que le christianisme est vrai à Birmingham, il a vraiment des raisons plus précises de croire que s'il l'avait trouvé vrai à Mercie. Car plus la coïncidence semble compliquée, moins elle peut être une coïncidence. Si les flocons de neige tombaient, disons en forme de coeur de Midlothian, ce pourrait être accidentel; mais si les flocons de neige tombaient avec la forme exacte du labyrinthe de Hampton Court, je pense qu'on pourrait parler de miracle. C'est précisément comme un miracle de ce genre que j'en suis venu depuis à juger la philosophie chrétienne. La complexité de notre monde prouve la vérité du credo plus parfaitement que n'importe quel problème simple des époques de foi. C'est à Notting Hill et à Battersea que je commençai à voir que le christianisme est vrai. C'est pourquoi la foi a cette complexité de doctrines et de détails qui afflige tellement ceux qui admirent le christianisme sans y croire. Une fois que l'on admet un credo, on est fier de sa

complexité, comme les hommes de science sont fiers de la complexité de la science : cela manifeste combien elle est riche en découvertes. Si du moins elle est vraie, c'est un compliment de dire qu'elle est vraie de façon élaborée. Un bâton peut s'adapter à un trou, ou une pierre à un creux, par hasard. Mais une clef et une serrure sont toutes deux complexes. Et si une clef s'adapte à une serrure, vous savez que c'est la bonne clef.

Mais cette précision complexe rend très difficile ce que j'ai à faire maintenant : décrire cette accumulation de vérités. Il est très difficile pour quelqu'un de défendre une chose dont il est entièrement convaincu. C'est comparativement facile, quand sa conviction est partielle. Il est partiellement convaincu parce qu'il a trouvé sur le sujet cette vérité-ci ou cette vérité-là, et qu'il peut l'exposer. Mais un homme n'est pas réellement convaincu d'une théorie philosophique quand il trouve quelques arguments en sa faveur : il n'est réellement convaincu que s'il trouve que tout la prouve. Et plus il trouve de raisons convergeant sur ce point, plus il est déconcerté si on lui demande à brûle-pourpoint d'en faire la synthèse. Par exemple, si, à brûle-pourpoint, on demandait à un homme d'une intelligence moyenne : « Pourquoi préférez-vous la civilisation à la vie sauvage ? », effaré, il regarderait autour de lui, cet objet, puis cet autre, et il ne pourrait fournir qu'une vague réponse : « Eh bien, à cause de cette bibliothèque... et du charbon dans le seau à charbon... et des pianos... et des agents de police. » Le meilleur argument en faveur de la civilisation, c'est la complexité de cet argument. Elle a fait tant de choses ! Mais cette multiplicité même des preuves, qui devrait rendre la réponse écrasante, rend la réponse impossible.

Il y a donc, en toute conviction absolue, une sorte d'énorme impuissance. La conviction est si forte qu'il faut un long temps pour la mettre en action. Et, chose étrange, cette hésitation vient principalement de ceci : on peut indifféremment commencer la démonstration par un point plutôt que par un autre. Tous les chemins mènent à Rome; ce qui explique en partie que bien des gens ne s'y rendent jamais. Dans le cas de cette défense de la foi chrétienne, j'avoue que je commencerais la démonstration par ceci aussi bien que par cela : par un navet aussi bien que par un taximètre. Mais avec l'objectif de rendre ma pensée claire, il sera plus sage, je crois, de développer les simples arguments du chapitre précédent, qui avait pour but de mettre en relief la première de ces coïncidences mystérieuses, ou plutôt de ces ratifications. Tout ce que j'avais appris jusqu'alors de la théologie chrétienne me l'avait rendue étrangère. À douze ans, j'étais un païen et, vers l'âge de seize ans, un parfait agnostique ; et je ne peux comprendre quelqu'un ayant passé l'âge de dix-sept ans sans se poser une question aussi simple. Certes, je conservais une révérence nébuleuse à l'égard d'une divinité cosmique et un grand intérêt historique pour le fondateur du christianisme. Mais je le considérais certainement comme un homme; encore que, peut-être, même sur ce point, je lui reconnaissais un avantage sur quelques-uns de ses critiques modernes. Je lisais la littérature scientifique et sceptique de mon temps, toute celle, du moins, que je trouvais écrite en anglais et à portée de ma main; et je ne lisais rien d'autre; je veux dire aucun ouvrage d'un autre genre. Les romans à deux sous que je lisais aussi étaient en vérité dans la tradition saine et héroïque du christianisme; mais je ne le savais pas à ce moment-là. Je ne lisais jamais une ligne des apologistes chrétiens. J'en lis maintenant le moins que je peux. Ce furent

Huxley, Herbert Spencer et Bradlaugh qui me ramenèrent à la théologie orthodoxe. Ils semèrent dans mon esprit mes premiers doutes violents sur le doute. Nos grands-mères avaient bien raison de dire que Tom Paine et les libres penseurs détraquaient l'esprit : ils le détraquent. Ils détraquèrent terriblement le mien. Le rationaliste a fait que je me suis demandé si la raison était de quelque utilité; et quand j'eus fini de lire Herbert Spencer, j'en étais arrivé à douter, pour la première fois, que l'évolution se fût jamais produite. Comme j'achevais la dernière des conférences athées du colonel Ingersoll, cette pensée terrible me traversa l'esprit : « Un peu plus, et tu me persuades d'être chrétien. » J'étais sur une voie désespérée.

Ce pouvoir étrange qu'ont les grands agnostiques d'engendrer des doutes plus grands que les leurs, pourrait s'illustrer de bien des manières. J'en prends une seule. Pendant que je lisais et relisais toutes les études sur la foi faites par les non chrétiens et les antichrétiens, de Huxley à Bradlaugh, une lente et redoutable impression grandissait lentement mais vivement dans mon esprit : l'impression que le christianisme devait être une chose des plus extraordinaires. Car non seulement, à ce que je comprenais, le christianisme avait les vices les plus fulgurants, mais il avait apparemment un don mystique pour combiner des vices qui semblaient incompatibles. On l'attaquait de tous côtés, et pour toutes sortes de raisons contradictoires. Un rationaliste n'avait pas fini de démontrer qu'il était trop à l'est qu'un autre démontrait avec la même évidence qu'il était trop à l'ouest. Mon indignation devant sa forme carrée et agressive venait à peine de s'apaiser qu'on me rappelait pour me faire voir et condamner sa forme

ronde, amollissante et sensuelle. Au cas où quelque lecteur n'aurait pas expérimenté ce que je veux dire, je donnerai, au hasard de mes souvenirs, des exemples de cette contradiction interne dans les attaques des sceptiques. J'en donne quatre ou cinq; il y en a cinquante autres.

Ainsi, par exemple, j'étais fortement touché par cette éloquente attaque portée contre le christianisme d'être d'une tristesse inhumaine; car je pensais, et je pense encore, que le pessimisme sincère est le péché impardonnable. Le pessimisme non sincère est une performance sociale, plutôt agréable; et presque tous les pessimismes, fort heureusement, ne sont pas sincères. Mais si le christianisme était, comme on le disait, une chose essentiellement pessimiste et opposée à la vie, alors j'étais tout disposé à faire sauter la Cathédrale Saint-Paul. Mais voici l'extraordinaire. Au chapitre I, ils me prouvaient, à mon entière satisfaction, que le christianisme est trop pessimiste; ensuite, au chapitre II, ils commençaient à me prouver qu'il est beaucoup trop optimiste. D'une part, on accusait le christianisme d'empêcher les hommes, par des pleurs et des terreurs morbides, de chercher la joie et la liberté au sein de la Nature; d'autre part, on l'accusait de consoler les hommes avec une Providence imaginaire, et de les placer dans une nursery toute en rose et blanc. Un grand agnostique demandait pourquoi la Nature ne serait pas assez belle et pourquoi il serait difficile d'être libre. Un autre grand agnostique objectait que l'optimisme chrétien, « Ce vêtement trompe-l'oeil tissé par des mains pieuses » , nous voile cette réalité que la nature est horrible, et qu'il est impossible d'être libre. Un rationaliste avait à peine fini de dire que le christianisme est un cauchemar, qu'un autre commençait à l'appeler le paradis de l'imbécile. Cela

m'intriguait : les accusations me semblaient contradictoires. Le christianisme ne pouvait être à la fois le masque noir sur un monde blanc, et le masque blanc sur un monde noir. La situation d'un chrétien ne pouvait être à la fois si confortable qu'il était un lâche d'y adhérer, et si inconfortable qu'il était un fou de s'y maintenir. S'il faussait la vision humaine, il devait la fausser d'une manière ou d'une autre : il ne pouvait porter en même temps des lunettes vertes et des lunettes roses. Je roulai dans ma bouche avec une joie terrible, comme le faisaient tous les jeunes à cette époque, les sarcasmes que Swinburne lançait à la tristesse accablante du credo :

Tu as vaincu, ô pâle Galiléen; le monde, sous ton souffle, est devenu gris.

Mais après avoir lu, dans *Atalante*, la présentation que le même poète faisait du paganisme, j'en conclus que le monde était, si possible, plus gris avant que le Galiléen eût soufflé sur lui, qu'il le fut par la suite. En vérité, le poète soutenait, dans l'abstrait, que la vie elle-même est noire comme du goudron; et pourtant, d'une façon ou d'une autre, le christianisme l'avait noircie. L'homme qui accusait le christianisme de pessimisme, était lui-même un pessimiste. Je pensais qu'il y avait là, nécessairement, quelque chose de faux. Et soudain, il me vint à l'esprit cette idée effarante : ces gens-là, peut-être, n'étaient pas les meilleurs juges du rapport entre la religion et la joie, eux qui, d'après leur propre aveu, ne connaissaient ni l'une ni l'autre.

On doit comprendre que je ne conclus pas hâtivement que les accusations étaient fausses ou les accusateurs, insensés : j'en conclus simplement que le christianisme devait être encore plus

étrange et plus pervers qu'ils ne le prétendaient. Une chose pouvait avoir ces deux vices contradictoires; mais dans ce cas, ce devait être une chose plutôt bizarre. Un homme pourrait être trop gras ici et trop maigre là; mais alors il aurait une forme bien étrange. Je ne pensais alors qu'à la forme étrange de la religion chrétienne; je n'attribuais aucune forme étrange à l'esprit rationaliste.

Voici un autre cas du même genre. Je sentais qu'une des accusations de poids contre le christianisme s'appuyait sur l'affirmation qu'il y a quelque chose de timide, de monacal, d'efféminé dans tout ce qui s'appelle « chrétien », spécialement dans son attitude à l'égard de la résistance et du combat. Les grands sceptiques du XIX^e siècle furent d'une grande virilité : Bradlaugh, d'une façon expansive, Huxley, d'une façon réticente, étaient résolument des hommes. En comparaison, il semblait défendable qu'il y eût quelque chose de faible et de trop résigné dans les conseils chrétiens. Le paradoxe de l'Évangile au sujet de l'autre joue, les prêtres dispensés du service militaire, cent choses rendaient plausible l'accusation que le christianisme s'efforçait de rendre l'homme trop semblable au mouton. Voilà ce que je lus et ce que je crus, et si je n'avais lu rien d'autre, j'aurais pu continuer à le croire. Mais je lus quelque chose de très différent : je tournai la page de mon manuel agnostique, et mon cerveau tourna avec elle. Maintenant on m'expliquait que je devais détester le christianisme, non parce qu'il combattait trop peu, mais parce qu'il combattait trop. Le christianisme, à ce qu'il semblait, avait enfanté toutes les guerres. Le christianisme avait inondé le monde de sang. J'avais éprouvé une colère extrême contre le christianisme, parce qu'il ne se mettait jamais en colère. Et

maintenant on me disait de me mettre en colère contre lui parce que sa colère avait été la plus colossale et horrible chose dans l'histoire de l'humanité; parce que sa colère avait abreuvé la terre de sang et enfumé le soleil. Les mêmes gens qui reprochaient au christianisme la douceur et la non-résistance de ses monastères, étaient précisément ceux-là qui lui reprochaient sa violence et sa vaillance dans les croisades. D'une façon ou d'une autre, c'était la faute de ce pauvre vieux christianisme si Édouard le Confesseur ne s'était pas battu et si Richard Coeur de Lion s'était battu. Les Quakers, nous disait-on, étaient les seuls chrétiens authentiques; et pourtant les massacres de Cromwell et d'Alva étaient des crimes chrétiens authentiques. Qu'est-ce que tout cela pouvait bien vouloir dire ? Qu'était-ce donc que ce christianisme qui interdisait toujours la guerre et engendrait toujours les guerres ? Quelle pouvait bien être la nature d'une chose dont on pouvait se moquer d'abord parce qu'elle ne combattait pas, et ensuite parce qu'elle combattait toujours ? Dans quel monde d'énigmes étaient donc nés ce monstrueux massacre et cette monstrueuse douceur ? La forme du christianisme devenait à chaque instant une forme plus bizarre.

Voici un troisième exemple; le plus étrange de tous, parce qu'il implique la seule objection réelle contre la foi. La seule objection réelle contre la religion chrétienne, c'est tout simplement qu'elle est une seule religion. Le monde est vaste, rempli d'hommes d'une grande diversité. Le christianisme, on peut le dire raisonnablement, est confiné à une seule espèce d'hommes : il a commencé en Palestine, il s'est pratiquement limité à l'Europe. Dans ma jeunesse, j'étais à juste titre impressionné par cet argument, et j'étais fort attiré par cette

doctrine souvent prêchée par les Sociétés Morales, à savoir qu'il y a une seule grande Église inconsciente groupant toute l'humanité et fondée sur l'omniprésence de la conscience humaine. Les credo, disait-on, divisent les hommes; la morale, au moins, les unit. L'âme avait beau explorer les terres et les époques les plus étranges et les plus éloignées, elle y trouverait toujours en substance un même sens commun de moralité. Elle trouverait Confucius sous les arbres d'Orient, et il serait en train d'écrire : « Tu ne voleras pas. » Elle pouvait déchiffrer le plus obscur hiéroglyphe dans le désert le plus primitif, et le texte déchiffré dirait : « Les petits enfants doivent dire la vérité. » Je croyais à cette doctrine de la fraternité de tous les hommes dans la possession d'un sens moral, et j'y crois encore... ainsi qu'à d'autres choses. Et j'étais fort importuné que le christianisme laissât croire, comme je le supposais, que des époques et des empires entiers avaient complètement ignoré cette lumière de la justice et de la raison. Mais alors je découvris une chose étonnante. Je découvris que ceux-là qui disaient que l'humanité formait une seule Église, de Platon à Emerson, étaient ceux-là mêmes qui disaient que la morale avait complètement changé, et que ce qui était bien à une époque était mal à une autre époque. Si, par exemple, je réclamais un autel, on me disait que nous n'en avons pas besoin, puisque les hommes nos frères nous donnaient des oracles clairs et un credo dans leurs coutumes et leurs idéaux universels. Mais si je faisais timidement remarquer que l'une des coutumes universelles des hommes, c'est d'avoir un autel, alors mes maîtres agnostiques faisaient volte-face et me disaient que les hommes avaient toujours été plongés dans les ténèbres et des superstitions de sauvages. Je découvris qu'ils raillaient quotidiennement le christianisme pour avoir été la lumière d'un

seul peuple et avoir laissé tous les autres mourir dans les ténèbres. Mais je découvris également qu'ils s'adressaient à eux-mêmes cette louange que la science et le progrès étaient la découverte d'un seul peuple, et que les autres étaient morts dans les ténèbres. Leur principale insulte au christianisme était en fait le principal compliment qu'ils s'adressaient à eux-mêmes, et il semblait y avoir une étrange injustice dans le fait qu'ils n'insistaient pas autant sur l'insulte que sur le compliment. Quand nous considérons un païen ou un agnostique, nous devons nous rappeler que tous les hommes avaient une seule religion; quand nous considérons un mystique ou spiritualiste, nous ne devons considérer que l'absurdité de la religion de certains hommes. Nous pouvons faire confiance à la morale d'Épictète, parce que la morale n'avait jamais changé, mais nous ne devons pas nous fier à la morale de Bossuet, parce que la morale avait changé depuis. La morale changeait en deux cents ans, mais elle ne changeait pas en deux mille ans!

Cela devenait alarmant. Il semblait que le christianisme était assez mauvais pour contenir n'importe quel vice; mais il semblait surtout que n'importe quel bâton était assez bon pour cogner sur le christianisme. Encore une fois, que pouvait donc être cette étrange chose qu'on mettait un tel acharnement à contredire que, pour le faire, on ne craignait pas de se contredire ? Je voyais le même phénomène de tous côtés. Je ne peux consacrer davantage d'espace à le discuter en détail; mais pour qu'on n'aille pas croire que j'ai manqué de justice en choisissant ces trois exemples exceptionnels, j'en citerai sommairement quelques autres. Ainsi, certains sceptiques écrivaient que le grand crime du christianisme, c'était d'avoir

attaqué la famille : il avait traîné des femmes dans la solitude et la contemplation des cloîtres, loin de leurs foyers et de leurs enfants. Mais ensuite, d'autres sceptiques, un peu plus évolués, disaient que le grand crime du christianisme, c'était de nous imposer la famille et le mariage ! Il condamnait les femmes à des besognes d'esclaves au foyer et auprès des enfants, leur interdisant ainsi la solitude et la contemplation. L'accusation était réellement contradictoire. Ou bien encore, certains passages des Épîtres ou de la Liturgie du mariage étaient présentés par les anti-chrétiens comme méprisants pour l'intelligence des femmes. Mais je constatais que les anti-chrétiens eux-mêmes méprisaient l'intelligence des femmes : leur sarcasme favori à l'endroit de l'Église sur ce continent, c'était que « seules les femmes » la fréquentaient. Ou encore, on reprochait au christianisme ses coutumes dépouillées et faméliques : sa grosse toile et ses pois secs. Mais, l'instant d'après on faisait grief au christianisme de sa pompe et de son ritualisme : de ses châsses de porphyre et de ses chasubles dorées. On l'insultait pour être à la fois trop terne et trop coloré. De même, on avait toujours accusé le christianisme de trop freiner la sexualité, et voilà que soudain Bradlaugh le Malthusien découvrait qu'il la réprimait trop peu. Il est souvent, du même souffle, accusé d'honorabilité guindée et d'extravagance religieuse. À l'intérieur du même pamphlet athée, j'ai vu la foi accusée pour son manque d'unité : « L'un pense une chose, l'autre une autre », et accusée pour son unité : « C'est la divergence d'opinions qui empêche le monde d'aller aux chiens. » Dans la même conversation, un libre penseur de mes amis blâmait le christianisme parce qu'il méprisait les Juifs, et ensuite méprisait lui-même le christianisme comme étant juif.

Je voulais être parfaitement juste alors, et je veux être tout à fait juste aujourd'hui. Je ne conclus donc pas que l'attaque contre le christianisme était entièrement fausse; je conclus seulement que, si le christianisme était faux, il était en vérité extrêmement faux. Des horreurs aussi contradictoires pouvaient se trouver réunies dans une seule chose, mais alors cette chose devait être très étrange et exceptionnelle. Il y a des hommes à la fois avares et prodigues; mais ils sont rares. Il y a des hommes à la fois sensuels et ascètes; mais ils sont rares. Si donc cet amas de contradictions démentes existait réellement : pacifiste et assoiffée de sang, aimant la pompe et les habits râpés, austère mais encourageant de manière absurde la convoitise des yeux, ennemie des femmes et leur refuge imbécile, pessimiste solennelle et optimiste niaise, si cette calamité existait, alors il y avait dans cette calamité quelque chose d'extrême et d'exceptionnel. Mes maîtres rationalistes ne me fournissaient pas d'explication à cette corruption si exceptionnelle. Le christianisme, en théorie, n'était à leurs yeux qu'un de ces mythes, une de ces erreurs si fréquents chez les mortels. Ils ne me donnaient pas de clef de ce mal complexe et hors nature. Un tel paradoxe de méchanceté prenait la stature du surnaturel. C'était, en vérité, presque aussi surnaturel que l'infailibilité du Pape. Une institution historique, qui n'a jamais marché droit, cela tient vraiment du miracle, tout comme une institution qui ne pourrait aller mal. La seule explication qui me vint immédiatement à l'esprit, c'était que le christianisme ne venait pas du ciel, mais de l'enfer. En vérité, si Jésus de Nazareth n'était pas le Christ, il ne pouvait être que l'Antéchrist.

Et alors, à une heure tranquille, une idée étrange me frappa comme un coup de foudre silencieux : il m'était soudainement venu à l'esprit une autre explication. Supposez que nous entendions plusieurs personnes parler d'un inconnu. Supposez que nous soyons intrigués d'entendre les uns dire qu'il est trop grand, les autres trop petit; les uns lui reprochent son embonpoint, d'autres prennent en pitié sa maigreur; les uns le trouvent trop brun, d'autres trop blond. L'une des explications, et nous l'avons déjà admise, pourrait être que cet homme a un aspect bizarre. Mais il y a une autre explication : il se peut qu'il soit normal. Les hommes outrageusement grands pourraient avoir l'impression qu'il est petit. Les hommes très petits pourraient avoir l'impression qu'il est grand. Les vieux dandys qui prennent du volume pourraient le considérer comme dégarni; les vieux « beaux » qui deviennent fluets pourraient sentir qu'il prend de l'expansion au-delà des limites strictes de l'élégance. Peut-être les Suédois, aux cheveux pâle comme de la filasse, l'ont-ils appelé un homme brun, tandis que les Noirs l'ont vu parfaitement blond. Peut-être, en somme, cette chose extraordinaire est-elle en réalité la chose ordinaire; du moins la chose normale, le centre. Après tout, peut-être le christianisme est-il sain d'esprit, alors que tous ses critiques sont fous de diverses façons. Je vérifiai cette idée en me demandant s'il n'y avait pas chez certains des accusateurs quelque chose de morbide qui expliquerait leur accusation. Je fus étonné de constater que cette clef-là trouvait sa serrure. Par exemple, il était sûrement étrange que le monde moderne accusât le christianisme à la fois d'austérité corporelle et de faste artistique. Mais alors il était également étrange, très étrange, que le monde moderne offrît lui-même un luxe matériel extrême, combiné à une absence totale de faste artistique. Le

monde moderne trouvait les vêtements de cérémonie de Becket trop riches, et ses repas trop pauvres. Mais alors l'homme moderne était vraiment un cas exceptionnel dans l'histoire : jamais homme auparavant n'a pris des repas aussi élaborés, avec des habits aussi laids. L'homme moderne trouvait l'Église trop simple, là exactement où la vie moderne est trop compliquée; il trouvait l'Église trop fastueuse, là exactement où la vie moderne est trop terne. Cet homme qui n'aimait pas les jeûnes et les banquets simples, était fou d'entrées. Cet homme qui n'aimait pas les habits somptueux, portait d'absurdes pantalons. Et sûrement, s'il y avait quelque insanité sur ce point, c'était dans les pantalons, et non dans la simple robe aux plis tombants. S'il y avait folie quelque part, c'était dans les extravagantes entrées, non dans le pain et le vin.

J'examinai tous les cas, et je constatai que la clef se révélait toujours exacte. Le fait que Swinburne s'irritait de la tristesse des chrétiens et davantage encore de leur joie, s'expliquait facilement : ce n'était plus des maladies complexes dans le christianisme, c'était des maladies complexes chez Swinburne. Les restrictions du christianisme l'affligeaient, tout simplement parce qu'il était plus hédoniste qu'un homme sain ne devrait l'être. La foi des chrétiens le faisait enrager, parce qu'il était plus pessimiste qu'un homme sain ne devrait l'être. De la même manière, les Malthusiens attaquaient d'instinct le christianisme, non parce qu'il y a quelque chose de particulièrement antimalthusien dans le christianisme, mais parce que le malthusianisme a quelque chose d'un peu antihumain.

Je sentais néanmoins qu'on ne pouvait dire du christianisme qu'il était tout simplement raisonnable et qu'il occupait une position intermédiaire. Il y avait réellement en lui

une part d'outrance et même de frénésie qui avait justifié les critiques superficielles des incroyants. Peut-être était-il sage - et je commençais de plus en plus à croire qu'il était sage -, mais il n'était pas tout simplement sage selon le monde : il n'était pas seulement modéré et respectable. Ses farouches croisés et ses saints pacifiques pouvaient se faire contre-poids; pourtant, les croisés étaient très violents et les saints étaient très doux, doux au-delà de toute convenance. Ce fut à ce moment précis de ma méditation que je me rappelai mes réflexions sur le martyr et le suicidé. Sur ce point, on avait réuni deux attitudes presque insensées, et pourtant cette union équivalait, d'une façon ou d'une autre, à quelque chose de sain. C'était là précisément un des paradoxes qui donnent à penser aux sceptiques que le credo est faux; et sur ce point j'avais constaté qu'il est vrai. Les chrétiens pouvaient aimer follement le martyr ou haïr follement le suicide; mais ils n'avaient pourtant pas éprouvé ces passions plus follement que je ne l'avais fait, bien avant de rêver du christianisme. Alors, commença la partie la plus difficile et la plus intéressante de cette opération mentale, et je commençai à suivre confusément cette idée à travers les prodigieuses pensées de notre théologie. L'idée était celle que j'avais esquissée à propos de l'optimiste et du pessimiste : nous ne voulons pas un amalgame ou un compromis, mais deux choses distinctes, portées au maximum de leur énergie; l'amour et la haine, tous deux brûlants. Ici je ne développerai cette idée qu'en relation avec la morale. Mais je n'ai pas besoin de rappeler au lecteur que l'idée de cette combinaison est, en vérité, au centre de la théologie orthodoxe. Car la théologie orthodoxe a soutenu de façon toute particulière que le Christ n'était pas un être séparé de Dieu et de l'homme, comme un elfe; ni un être moitié homme, moitié autre chose, comme un centaure; mais les deux

choses à la fois, et les deux choses, entières : vrai homme et vrai Dieu. Maintenant, qu'on me permette d'exposer cette notion comme je l'ai trouvée.

Tous les hommes sains peuvent voir que la santé est une sorte d'équilibre : on peut être fou et manger trop, ou fou et manger trop peu. Quelques modernes ont bien proposé de vagues versions de progrès et d'évolution qui cherchent à détruire le MESON ou juste milieu d'Aristote. Ils suggèrent, semble-t-il, que nous sommes condamnés à dépérir progressivement, ou à manger chaque matin des déjeuners de plus en plus imposants; et cela pour l'éternité. Mais le grand truisme du MESON garde sa force pour tous les hommes qui pensent, et les penseurs mentionnés plus haut n'ont déséquilibré aucune balance, sinon la leur. Mais en admettant que nous devions tous garder un équilibre, la question vraiment intéressante est de savoir comment on peut garder cet équilibre. C'est le problème que le paganisme essaya de résoudre; c'est le problème que le christianisme, je crois, a pu résoudre; et résoudre d'une façon fort étrange.

Le paganisme déclarait que la vertu consiste dans un équilibre; le christianisme a dit qu'elle est dans un conflit : l'affrontement de deux passions apparemment opposées. Elles n'étaient pas, sans doute, réellement incompatibles; mais elles étaient de telle nature qu'il était difficile de les tenir simultanément. Suivons pour un moment l'indice du martyr et du suicidé; et prenons le cas du courage. Aucune vertu n'a jamais troublé à ce point le cerveau et emmêlé les définitions des sages purement rationnels. Le courage est presque une contradiction dans les termes : c'est un violent désir de vivre, mais sous la forme d'un empressement à mourir. « Celui qui

perdra sa vie, la sauvera » n'est pas un conseil de mysticisme à l'usage des saints et des héros : c'est un conseil quotidien à l'usage des marins et des alpinistes. On pourrait l'imprimer dans un guide alpin ou dans un manuel militaire. Ce paradoxe est tout le principe du courage; même du courage purement terrestre ou purement brutal. Un homme coupé du rivage par la mer peut sauver sa vie, s'il la risque dans le précipice. Il ne peut échapper à la mort qu'en marchant à chaque pas à moins d'un pouce d'elle. Un soldat entouré d'ennemis, s'il veut se frayer un passage, doit combiner un violent désir de vivre avec une étrange insouciance de la mort. Il ne doit pas seulement se cramponner à la vie, car alors il sera un lâche, et il ne s'échappera pas. Il ne doit pas seulement attendre la mort, car alors il sera un suicidé, et il ne s'échappera pas. Il doit chercher sa vie dans un esprit de furieuse indifférence à son endroit; il doit désirer la vie comme de l'eau, et pourtant boire la mort comme du vin. Aucun philosophe, j'imagine, n'a jamais exprimé cette énigme romanesque avec suffisamment de lucidité, et moi-même je ne l'ai certainement pas fait. Mais le christianisme a fait davantage : il en a marqué les limites sur les redoutables tombeaux du suicidé et du héros, montrant la distance entre celui qui meurt par amour de la vie et celui qui meurt par amour de la mort. Et depuis lors, il a toujours tenu élevé au-dessus des lances européennes la bannière du mystère de la chevalerie : le courage chrétien, qui est mépris de la mort; non le courage chinois, qui est mépris de la vie.

Et alors je commençai à voir que cette double passion a été la clef chrétienne pour tous les problèmes de la morale. Partout, la foi trouva l'équilibre par la collision immobile de deux émotions impétueuses. Prenez, par exemple, la modestie, cet

équilibre entre l'orgueil pur et la pure prostration. Le païen ordinaire, comme l'agnostique ordinaire, dirait simplement qu'il est satisfait de lui, mais non d'une satisfaction insolente; qu'il y en a beaucoup de meilleurs que lui et beaucoup de pires; que ses mérites sont limités, mais qu'il verra à ce qu'on les lui reconnaisse. En résumé, il marcherait la tête haute; mais pas nécessairement le nez en l'air. C'est là une attitude virile et rationnelle; mais elle donne prise à l'objection que nous avons signalée contre le compromis entre l'optimisme et le pessimisme : la « résignation » de Matthew Arnold. Étant un mélange de deux choses, c'est une dilution de deux choses : ni l'une ni l'autre n'est présente avec toute sa force ou n'apporte sa couleur pure. Cet orgueil raisonnable ne transporte pas le cœur comme le son des trompettes; vous ne pouvez pas porter des vêtements de pourpre et d'or à cause de lui. Par contre, cette douce modestie rationaliste ne purifie pas l'âme au feu pour la rendre claire comme le cristal; elle ne rend pas un homme, comme le fait une véritable et profonde humilité, semblable à un petit enfant, qui peut s'asseoir au pied d'un brin d'herbe. Elle ne le fait pas lever la tête pour voir des merveilles; car Alice doit se faire petite, si elle veut devenir Alice au Pays des Merveilles. En conséquence, il perd la poésie de l'orgueil et la poésie de l'humilité. Le christianisme a cherché, grâce au même étrange procédé, à préserver l'une et l'autre poésie.

Il a séparé les deux idées, puis les a toutes deux amplifiées. D'une part, l'homme devait être plus fier qu'il ne l'avait jamais été; d'autre part, il devait être plus humble qu'il ne l'avait jamais été. Homme, je suis le chef de la création; mais étant un homme, je suis le chef des pécheurs. Toute forme d'humilité qui signifiait pessimisme, qui signifiait que l'homme avait de

l'ensemble de sa destinée une conscience vague ou mesquine, tout cela devait disparaître. Nous n'aurions plus à entendre l'Ecclésiaste gémir que l'humanité n'avait aucune prééminence sur la brute, ou le cri terrible d'Homère disant que l'homme n'est que la plus triste de toutes les bêtes des champs. L'homme était une statue de Dieu marchant dans le jardin. L'homme avait prééminence sur tous les animaux; l'homme était triste uniquement parce qu'il n'était pas une bête, mais un Dieu tombé. Les Grecs avaient parlé des hommes rampant sur la terre, comme s'ils s'y cramponnaient; désormais, l'Homme allait marcher sur la terre comme pour la soumettre. Ainsi, le christianisme avait une conception de la dignité humaine qui ne pouvait s'exprimer que par des couronnes rayonnantes comme le soleil et par des éventails en plumes de paon. En même temps, il pouvait se faire de la petitesse abjecte de l'homme une conception qui ne trouvait à s'exprimer que par le jeûne et par des actes d'une fantastique soumission, par les cendres grises de saint Dominique et les neiges blanches de saint Bernard. Quand on pensait à son moi, il y avait une perspective et un vide tels que se trouvait justifiée n'importe quelle somme d'austère abnégation et de vérité amère. Sur ce point, le gentleman réaliste pouvait se donner carrière, aussi longtemps qu'il ne s'agissait que de lui-même. Il y avait là un vaste terrain de jeu pour le pessimiste épanoui. Qu'il dise de lui tout le mal qu'il voudra, à la condition de ne pas blasphémer la destinée première de son être! Qu'il se traite de fou et même de damné fou - bien que ce soit là du calvinisme -, mais il ne doit pas dire que les fous ne méritent pas d'être sauvés. Il ne doit pas dire qu'un homme, en tant qu'homme, peut être de nul prix. Ici encore, pour résumer de nouveau, le christianisme a surmonté la difficulté de concilier deux choses furieusement opposées, en

les gardant toutes les deux, et en les gardant toutes deux furieuses. L'Église a été positive sur les deux points. On peut difficilement s'estimer trop peu soi-même; on peut difficilement estimer trop son âme.

Voici un autre exemple : cette question complexe de la charité, que certains idéalistes singulièrement dépourvus de charité, semblent considérer comme très simple. La charité est un paradoxe, comme l'humilité et le courage. Mal présentée, la charité veut certainement dire l'une des deux choses suivantes : pardonner des actes impardonnables, ou aimer des gens indignes d'être aimés. Mais si nous demandons, comme nous l'avons fait dans le cas de l'orgueil, ce qu'un païen sensé penserait sur un tel sujet, nous commencerons probablement sur une base solide. Un païen sensé dirait qu'il y a des gens dignes de pardon, et d'autres pas. Si un esclave a volé du vin, on peut se moquer de lui; mais si un esclave a trahi son bienfaiteur, on peut le tuer, et même le maudire après sa mort. Dans la mesure où l'acte est pardonnable, l'homme est pardonnable. Voilà encore une attitude raisonnable, rafraîchissante même; mais c'est une dilution. Pareille attitude ne permet pas la pure horreur de l'injustice, comme celle qui donne une grande beauté à l'innocent; et elle ne permet pas une pure tendresse envers les hommes en tant qu'hommes, tendresse qui fait tout le charme de l'homme charitable. Ici encore, le christianisme fit son entrée. Chose alarmante, il entra avec un glaive, et sépara ces deux choses : il sépara le crime du criminel. Le criminel, nous devons lui pardonner jusqu'à septante fois sept fois; le crime, il ne faut absolument pas le pardonner. Il ne suffisait pas que les esclaves qui avaient volé du vin inspirassent un mélange équilibré de colère et de bonté :

nous devions détester le vol beaucoup plus qu'auparavant, et pourtant nous devions avoir plus de bonté qu'auparavant pour les voleurs. La colère et l'amour avaient tout l'espace pour courir furieusement en liberté. Et plus je considérais le christianisme, plus je constatais que, s'il avait fondé une règle et un ordre, l'objectif principal de cet ordre était de donner l'espace nécessaire aux bonnes choses pour courir furieusement en liberté.

La liberté de la pensée et celle du sentiment ne sont pas aussi simples qu'elles le semblent. En réalité, elles exigent un équilibre de lois et de circonstances presque aussi délicat que celui requis par la liberté sociale et la liberté politique. L'anarchiste esthète ordinaire qui se donne comme objectif de tout ressentir librement, s'enchaîne finalement dans un paradoxe qui l'empêche même de sentir. Il s'échappe des limites familières pour suivre la poésie; mais en cessant de sentir les limites familières, il a cessé de sentir L'Odyssée. Il est libéré des préjugés nationalistes et du patriotisme; mais, devenant étranger au patriotisme, il devient étranger à Henry V. Un lettré de ce genre est tout simplement en dehors de toute littérature : il est plus prisonnier qu'aucun bigot, car s'il y a un mur entre vous et le monde, il importe peu que vous vous présentiez comme prisonnier du dedans ou prisonnier du dehors. Ce que nous voulons, ce n'est pas l'universalité extérieure à tous les sentiments normaux : nous voulons l'universalité intérieure à tous les sentiments normaux. Il y a toute une différence entre être libéré à leur égard, comme un homme est libéré d'une prison, et être libre à leur égard comme un homme est libre à l'égard d'une cité. Je suis libéré du Château de Windsor, c'est-à-dire que je n'y suis pas retenu de

force, mais je ne suis en aucune manière libre à l'égard de cet édifice. Comment un homme peut-il être à peu près libre de belles émotions, capable de les lancer dans un espace libre, sans les briser ou sans causer de dommages ? Telle fut la solution trouvée par le christianisme avec son paradoxe des passions parallèles. Une fois admis le dogme premier de la guerre entre le divin et le diabolique, la révolte et la ruine du monde, alors leur optimisme et leur pessimisme, comme de la poésie pure, pouvaient être lâchés, telles des cataractes.

Saint François, en louant tout bien, pouvait être un optimiste plus éclatant que Walt Whitman; saint Jérôme, en dénonçant tout mal, pouvait peindre ce monde plus noir que ne le fit Schopenhauer. Les deux passions étaient libres, parce que toutes les deux étaient gardées à leur place. L'optimiste pouvait répandre toute la louange qu'il lui plaisait sur la joyeuse musique de marche, sur les trompettes d'or, et sur les bannières pourpres allant à la bataille; mais il ne devait pas dire que la bataille était inutile. Le pessimiste pouvait dessiner aussi sombres qu'il le voulait les marches épuisantes et les blessures ensanglantées; mais il ne devait pas dire la lutte sans espoir. Il en était ainsi de tous les autres problèmes de la morale, de l'orgueil, de la résistance, et de la compassion. En définissant sa doctrine fondamentale, l'Église, non seulement gardait l'une à côté de l'autre des choses apparemment contradictoires, mais elle faisait plus encore : elle leur permettait d'éclater avec une espèce de violence artistique qui, autrement, n'eût été possible qu'aux seuls anarchistes. La douceur devenait plus dramatique que la folie. Le christianisme historique éleva, en un étrange et superbe coup de théâtre de moralité des choses qui sont à la vertu ce que les crimes de Néron sont au vice. L'indignation et

la charité prenaient des formes attrayantes et terribles, allant de cette fureur du moine fouettant comme un chien le premier et le plus grand des Plantagenets, à la sublime pitié de sainte Catherine qui, sur les lieux de l'exécution, baisa la tête sanglante du criminel. La poésie pouvait être aussi bien action qu'écriture. Cette attitude héroïque et monumentale dans l'éthique a complètement disparu en même temps que la religion surnaturelle. Ceux-là, étant humbles, pouvaient se donner en spectacle; mais nous sommes trop orgueilleux pour être éminents. Nos professeurs de morale écrivent des choses sensées sur la réforme des prisons; mais il est probable que nous ne verrons pas M. Cadbury, ou n'importe quel autre philanthrope éminent, se rendre à la Prison de Reading pour embrasser, avant qu'il soit jeté dans la chaux vive, le cadavre d'un criminel étranglé. Nos professeurs de morale s'en prennent gentiment à la puissance des millionnaires; mais, vraisemblablement, nous ne sommes pas près de voir M. Rockefeller, ou tout autre tyran actuel, fouetté publiquement dans l'Abbaye de Westminster.

Ainsi, les doubles accusations des sécularistes, si elles ne jettent sur eux-mêmes que ténèbres et confusion, jettent une lumière réelle sur la foi. Il est vrai que l'Église historique a exalté le célibat en même temps qu'elle exaltait la famille; qu'elle a été en même temps, si on peut s'exprimer ainsi, farouchement pour la procréation des enfants et farouchement pour la non-procréation des enfants. Elle a gardé ces deux choses côte à côte comme deux couleurs vives, rouge et blanc, comme le rouge et le blanc sur l'écu de saint Georges. Elle a toujours eu une saine horreur du rose. Elle déteste ce mélange de deux couleurs, qui est le faible expédient des philosophes.

Elle déteste cette évolution du noir au blanc, qui donne l'équivalent d'un gris sale. En fait, toute la doctrine de l'Église sur la virginité pourrait être symbolisée par cette affirmation que le blanc est une couleur : non simplement l'absence d'une couleur. Tout ce que j'allègue ici peut s'exprimer en disant que le christianisme cherchait, dans la plupart de ces cas, à garder deux couleurs, coexistantes mais pures. Ce n'est pas un mélange comme le roussâtre ou le pourpre; c'est plutôt comme une soie moirée, car une soie moirée est toujours à angles droits, et elle est faite sur le modèle de la croix.

Il en est ainsi, évidemment, des accusations contradictoires des anti-chrétiens au sujet de la soumission et des massacres. Il est exact que l'Église a dit à certains hommes de combattre, et à d'autres de ne pas combattre; il est exact que ceux qui combattaient, frappaient comme la foudre, et que ceux qui ne combattaient pas, restaient figés comme des statues. Ce qui veut tout simplement dire que l'Église préférait utiliser ses surhommes et utiliser ses tolstoïens. Il doit y avoir quelque chose de bon dans le métier de soldat, puisque tant de braves gens ont pris plaisir à être soldats. Il doit y avoir quelque chose de bon dans l'idée de non-résistance, puisque tant de bonnes gens semblent se plaisir à être Quakers. Tout ce que l'Église a fait, ici, fut d'empêcher l'une ou l'autre de ces bonnes choses d'éliminer l'autre. Elles vivaient côte à côte. Les tolstoïens, ayant tous les scrupules des moines, se sont tout bonnement fait moines; les Quakers sont devenus un club, au lieu de devenir une secte. Les moines ont dit tout ce que dit Tolstoï; ils se répandirent en lamentations lucides sur la cruauté des batailles et sur la vanité de la vengeance. Mais les tolstoïens ne sont pas tout à fait ce qu'il faut pour gouverner l'ensemble du monde; et

aux époques de foi, il ne leur fut pas permis de le faire. Ainsi le monde n'a été privé ni de la dernière charge de Sir James Douglas ni de la bannière de Jeanne la Pucelle. Et parfois cette pure tendresse et cette pure fureur se rencontraient et justifiaient leur union. Le paradoxe de tous les prophètes se réalisait et, dans l'âme de saint Louis, le lion reposait avec l'agneau. Mais remarquez qu'on interprète trop superficiellement ce dernier texte. On affirme constamment, surtout avec nos tendances tolstoïennes, que lorsque le lion repose près de l'agneau, le lion devient semblable à l'agneau; mais c'est là une annexion brutale et impérialiste de la part de l'agneau. C'est tout simplement l'agneau qui absorbe le lion, au lieu que ce soit le lion qui mange l'agneau. Le vrai problème est celui-ci : le lion peut-il reposer près de l'agneau et pourtant conserver sa royale férocité ? Tel est le problème que l'Église essaya de résoudre; tel est le miracle qu'elle a accompli.

C'est ce que j'ai appelé deviner les excentricités cachées de la vie. C'est savoir que le coeur d'un homme est à gauche, et non au milieu. C'est savoir, non seulement que la terre est ronde, mais savoir exactement où elle est plate. La doctrine chrétienne a détecté les singularités de la vie. Non seulement elle a découvert la loi, mais elle a prévu les exceptions. Ceux qui disent que le christianisme a découvert la compassion le sous-estiment : n'importe qui pouvait découvrir la compassion. En fait, tout le monde l'a découverte. Mais découvrir un moyen d'être à la fois miséricordieux et sévère, cela répondait par avance à un besoin mystérieux de la nature humaine. Car personne ne veut qu'on lui pardonne un gros péché comme si c'était un petit péché. N'importe qui pouvait dire que nous ne devrions être ni tout à fait malheureux ni tout à fait heureux.

Mais trouver jusqu'où on peut être tout à fait malheureux, sans exclure la possibilité d'être tout à fait heureux, voilà une découverte en psychologie. N'importe qui pouvait dire : « Ni insolence, ni basse soumission! » ; et cela aurait été une limitation. Mais dire : « Ici vous pouvez être insolent, et là vous pouvez être soumis » , c'était une émancipation.

Tel est le grand exploit dans la morale chrétienne : la découverte d'un nouvel équilibre. Le paganisme avait été comme une colonne de marbre, bien d'aplomb parce que de proportions symétriques. Le christianisme est comme un rocher énorme, déchiqueté et romanesque : il oscille sur sa base au moindre heurt, mais, grâce à ses excroissances exagérées qui se font contrepoids, il est en place depuis plus de mille ans. Dans une cathédrale gothique, les colonnes sont toutes différentes, mais elles sont toutes nécessaires. Chaque support semble un support accidentel et fantaisiste; chaque arc-boutant est un arc-boutant qui vole. Ainsi dans le christianisme des accidents apparents se faisaient contrepoids. Becket portait un cilice sous son or et sa pourpre; et il y a beaucoup à dire sur cet assemblage : Becket avait le bénéfice du cilice, tandis que les gens de la rue avaient le bénéfice de la pourpre et de l'or. C'est au moins préférable à la manière du millionnaire moderne : lui, il porte le noir et le gris à l'extérieur pour les autres, et porte l'or tout près de son coeur. Mais l'équilibre ne se réalisait pas toujours sur le corps d'un seul homme, comme dans le cas de Becket : l'équilibre était souvent réparti sur l'ensemble du corps de la chrétienté. Parce qu'un homme priait et jeûnait dans les neiges nordiques, on pouvait, dans les villes du Sud, jeter des fleurs à l'occasion de sa fête; et parce que des fanatiques buvaient de l'eau dans les déserts de la Syrie, des hommes

pouvaient encore boire du cidre dans les vergers de l'Angleterre. C'est ce qui rend la chrétienté beaucoup plus déroutante et beaucoup plus intéressante que l'empire païen; tout comme la cathédrale d'Amiens, si elle n'est pas supérieure au Parthénon, est plus intéressante que lui. Si l'on demande une preuve moderne de tout cela, que l'on considère ce fait étonnant : sous le christianisme, l'Europe, tout en demeurant une, a éclaté en nations autonomes. Le patriotisme est un exemple parfait de cet équilibre voulu entre deux exagérations. L'instinct de l'empire païen lui aurait fait dire : « Vous serez tous des citoyens romains, et vous deviendrez tous semblables; que les Allemands deviennent moins lents et révérencieux, les Français, moins aventureux et moins vifs. » Mais l'instinct de l'Europe chrétienne dit : « Que les Allemands demeurent lents et révérencieux, pour que les Français puissent avec plus de sécurité être vifs et aventureux. De ces deux excès nous ferons un équilibre. L'absurdité qu'on appelle Allemagne compensera la déraison qu'on appelle France. »

Enfin, un dernier point, le plus important de tous, et qui explique exactement ce qui apparaît tellement inexplicable à tous les critiques modernes de l'histoire du christianisme. Je veux parler de ces guerres monstrueuses à propos de points mineurs de la théologie, de ces émotions comparables à des tremblements de terre, provoquées par un geste ou un mot. Il ne s'agissait que d'un pouce; mais un pouce, c'est tout, quand vous cherchez un équilibre. L'Église ne pouvait se permettre, sur certaines questions, de dévier d'un cheveu, si elle voulait poursuivre sa grande et audacieuse expérience de l'équilibre instable. Si on laissait une seule fois une seule idée devenir moins puissante, une autre idée deviendrait trop puissante. Ce

n'était pas un troupeau de moutons que conduisait le berger chrétien, mais une horde de taureaux et de tigres, d'idéals terribles et de doctrines dévorantes, chacune d'elles assez forte pour engendrer une nouvelle religion et dévaster le monde. Remarquez que l'Église s'occupait spécifiquement d'idées dangereuses : elle était un dompteur de lions. La naissance par l'intermédiaire du Saint-Esprit, la mort d'un être divin, le pardon des péchés, l'accomplissement des prophéties, de telles idées, tout le monde en conviendra, pouvaient, au moindre changement, se transformer en quelque chose de blasphématoire ou de féroce. Si les artisans de la Méditerranée laissaient tomber le plus petit maillon, le lion du pessimisme antique brisait sa chaîne dans les forêts oubliées du Nord. De ces équations théologiques j'aurai à parler plus loin. Pour le moment, il suffit de noter que si on faisait quelque légère erreur de doctrine, d'énormes brèches pouvaient se produire dans le bonheur humain. Une affirmation mal formulée sur la nature du symbolisme aurait brisé les plus belles statues de l'Europe. Un faux pas dans les définitions pouvait arrêter toutes les danses; pouvait dessécher tous les arbres de Noël ou briser tous les oeufs de Pâques. Les doctrines devaient être définies à l'intérieur de limites strictes, ne fût-ce que pour permettre à l'homme de jouir des libertés humaines fondamentales. L'Église devait être prudente, ne fût-ce que pour permettre au monde d'être imprudent.

Tel est le roman passionnant de l'orthodoxie. On a pris la folle habitude de parler de l'orthodoxie comme de quelque chose de pesant, de monotone et de rassis; or, il n'y eut jamais rien d'aussi périlleux, d'aussi passionnant que l'orthodoxie. Elle

était la santé de l'esprit; et être sain d'esprit est plus dramatique qu'être fou.

C'était l'équilibre d'un homme derrière des chevaux fonçant dans une course folle : il semble se pencher d'un côté, osciller de l'autre, gardant néanmoins dans chacune de ses positions sa grâce de statue et sa précision mathématique. L'Église, à ses débuts, allait, farouche et rapide, sur n'importe quel cheval de guerre; pourtant, il est absolument contraire à l'histoire de dire qu'elle s'en allait comme une folle en suivant une seule idée, comme un vulgaire fanatisme. Elle oscillait à gauche et à droite, avec assez de précision pour éviter des obstacles énormes. Elle laissa d'un côté l'énorme masse de l'arianisme, étayé par toutes les puissances du monde qui voulaient rendre le christianisme trop mondain. L'instant d'après, elle se déroba pour éviter un orientalisme, qui l'aurait trop détachée du monde. L'Église orthodoxe n'a jamais suivi les sentiers battus ni accepté les conventions; l'Église orthodoxe ne fut jamais respectable. Il eût été facile d'accepter le pouvoir terrestre des Ariens. Il eût été facile, au XVII^e siècle calviniste, de tomber dans le puits sans fond de la prédestination. Il est facile d'être un fou; il est facile d'être un hérétique. Il est toujours facile de laisser une époque en faire à sa tête; le difficile, c'est de garder la sienne. Il est toujours facile d'être un moderniste, comme il est facile d'être un snob. Tomber dans l'une de ces trappes béantes de l'erreur et de l'exagération que chaque mode et chaque secte, l'une après l'autre, plaçait au long du sentier historique du christianisme, cela, en vérité eût été simple. Il est toujours simple de tomber, car il y a une infinité d'angles qui rendent la chute possible; mais il n'y en a qu'un qui permette de rester debout. Tomber dans l'une des multiples marottes, du gnosticisme jusqu'à la Christian Science, cela, en vérité, eût été

facile et banal. Mais les avoir évitées toutes, voilà une vertigineuse aventure; et dans ma vision le char divin vole avec un bruit de tonnerre à travers les âges, les mornes hérésies prostrées et rampantes, alors que la vérité farouche chancelle, mais reste debout.

VII. L'ÉTERNELLE RÉVOLUTION

Jusqu'ici, nous avons soutenu les propositions suivantes : premièrement, pour améliorer notre vie, nous devons avoir foi en elle; deuxièmement, pour être satisfait des choses telles qu'elles sont, il est nécessaire de ne pas les trouver pleinement satisfaisantes; troisièmement, pour avoir ce contentement et ce mécontentement nécessaires, il ne suffit pas d'avoir l'équilibre plat du stoïcien. Car la résignation pure ne possède ni la gigantesque légèreté du plaisir ni la superbe intolérance de la douleur. Il y a une objection fondamentale à ce conseil qu'on nous donne d'avoir tout simplement un large sourire et de supporter l'existence. L'objection, c'est que, si vous ne faites que la supporter, vous n'aurez pas de large sourire. Les héros grecs ne connaissent pas ce sourire épanoui; mais les gargouilles le connaissent; parce qu'elles sont chrétiennes. Et quand un chrétien est dans la joie, il est, au sens le plus précis, terriblement joyeux : sa joie est terrible. Le Christ a prophétisé toute l'architecture gothique, à cette heure où des gens nerveux et respectables (comme ceux-là qui aujourd'hui s'opposent aux orgues de Barbarie) protestaient contre les acclamations des gamins de Jérusalem. Il dit : « Si ceux-ci se taisent, les pierres elles-mêmes crieront. » Sous l'impulsion de son Esprit s'élevèrent en un chœur éclatant les façades des cathédrales médiévales, peuplées de visages hurlants et de bouches ouvertes. La prophétie s'est réalisée : les pierres elles-mêmes crient.

Si nous admettons cela, ne serait-ce que pour les besoins de la discussion, nous pouvons reprendre où nous l'avons laissé le

fil de la pensée de l'homme « nature » que les Écossais, avec une regrettable familiarité, appellent Le Vieux . Nous pouvons poser la question suivante qui s'offre à nous avec tellement d'évidence : il faut trouver une certaine satisfaction dans les choses, ne serait-ce que pour les rendre meilleures; mais qu'entendons-nous par rendre les choses meilleures ? La plupart des discours modernes sur cette question ne sont autre chose qu'une argumentation en cercle vicieux, ce cercle que nous avons déjà pris comme symbole de la folie et du pur rationalisme : l'évolution n'est bonne que si elle produit du bien; et un bien n'est un bien que s'il aide l'évolution. L'éléphant se tient sur la tortue, et la tortue, sur l'éléphant.

Manifestement, il ne convient pas de tirer notre idéal du principe de la nature; pour la simple raison que, exception faite pour quelque théorie humaine ou divine, il n'y a pas de principe dans la nature. Par exemple, l'antidémocrate à bon marché d'aujourd'hui vous dira solennellement qu'il n'y a pas d'égalité dans la nature. Il a raison, mais il ne voit pas ce qui en découle logiquement : s'il n'y a pas d'égalité dans la nature, il n'y a pas d'inégalité dans la nature. L'inégalité, tout comme l'égalité, implique une échelle de valeur. Voir de l'aristocratie dans l'anarchie des animaux est tout aussi sentimental que d'y voir de la démocratie. Aristocratie et démocratie sont toutes deux des idéaux humains : l'une disant que tous les hommes ont de la valeur, l'autre, que quelques hommes ont plus de valeur. Mais la nature ne dit pas que les chats ont plus de valeur que les souris : la nature ne fait aucune remarque à ce sujet. Elle ne dit même pas que le chat est enviable ou la souris digne de pitié. Nous pensons que le chat est supérieur parce que nous avons, du moins la plupart d'entre nous, une philosophie particulière qui nous fait dire que la vie est supérieure à la mort. Mais si la

souris était une souris pessimiste allemande, elle pourrait croire qu'elle n'a pas du tout été vaincue par le chat : elle pourrait croire qu'elle a vaincu le chat en arrivant plus vite au tombeau; ou elle pourrait s'imaginer qu'elle vient d'infliger au chat un terrible châtement en lui conservant la vie. Tout comme un microbe pourrait ressentir de la fierté à propager une épidémie, ainsi la souris pessimiste pourrait exulter à la pensée qu'elle renouvelle dans le chat la torture de l'existence consciente. Tout dépend de la philosophie de la souris. Vous ne pouvez même pas parler de victoire ou de supériorité dans la nature, à moins d'avoir quelque doctrine déterminant quelles choses sont supérieures. Vous ne pouvez même pas dire que le chat marque un point, à moins d'avoir un système pour marquer les points. Vous ne pouvez même pas dire que le chat a la meilleure part, à moins qu'il y ait une meilleure part à choisir.

En conséquence, nous ne pouvons pas tirer notre idéal de la nature, et puisque nous suivons ici la spéculation première et naturelle, nous laisserons de côté, pour le moment, l'idée de le tirer de Dieu. Nous devons avoir notre vision personnelle. Mais les tentatives de la plupart des modernes pour l'exprimer sont des plus vagues.

Certains s'en remettent tout simplement à l'horloge : ils parlent comme si un simple passage à travers le temps conférait quelque supériorité; ce qui permet à un homme pourtant de la plus haute valeur mentale d'affirmer négligemment que la morale des hommes n'est jamais à jour. Comment une chose quelconque pourrait-elle être à jour ? Une date n'a pas de caractère. Comment peut-on dire qu'il ne convient pas de célébrer les fêtes de Noël le 25 d'un mois ? Cet écrivain voulait dire sans doute que la majorité des gens se tient derrière sa

minorité favorite, ou devant elle. D'autres modernes à l'esprit vague trouvent refuge dans des métaphores matérielles; en fait, c'est là la caractéristique essentielle des vagues modernes. N'osant pas définir leur doctrine du bien, ils emploient des figures de style d'ordre physique, sans honte ni retenue. Pis encore, ils semblent croire que ces piètres analogies sont finement spirituelles et supérieures à la bonne vieille morale. Ainsi, ils considèrent comme un raffinement intellectuel de parler de choses « élevées ». C'est, pour le moins, le contraire de l'intellectualité : c'est une simple expression tirée d'un clocher ou d'une girouette... « Tommy était un bon garçon » est une pure assertion philosophique, digne de Platon ou de saint Thomas d'Aquin. « Tommy a vécu une vie élevée » est une grossière métaphore tirée d'une règle de dix pieds.

C'est là, incidemment, presque toute la faiblesse de Nietzsche, que d'aucuns présentent comme un penseur hardi et vigoureux. Personne ne niera qu'il ait été un penseur poétique et suggestif; mais il fut tout le contraire de vigoureux. Et il n'avait rien de hardi. Il n'a jamais regardé, en termes purement abstraits, sa propre pensée, comme le firent Aristote et Calvin, et même Karl Marx, ces rudes et intrépides penseurs. Nietzsche éludait toujours une question par une métaphore d'ordre physique, comme un guilleret poète mineur. Il disait : « Par-delà le bien et le mal », parce qu'il n'avait pas le courage de dire : « Meilleur que le bien et le mal », ou « Pire que le bien et le mal ». S'il avait regardé sa pensée dépouillée de métaphores, il aurait vu qu'elle était un non-sens. Ainsi, quand il décrit son héros, il n'ose pas dire : « L'homme plus pur » ou « l'homme plus heureux », ou « l'homme plus triste », car ce sont là des idées; et les idées sont inquiétantes. Il dit : « l'homme supérieur » ou «

au-dessus de l'homme » , une métaphore physique empruntée aux acrobates ou aux alpinistes. Nietzsche est en vérité un bien timide penseur. Il n'a vraiment pas la moindre idée de l'espèce d'homme qu'il demande à l'évolution de produire. Et s'il ne le sait pas, il est certain que les évolutionnistes ordinaires, qui parlent de choses comme étant « plus hautes » , ne le savent pas non plus.

Et puis, d'autres retombent dans la simple soumission et se tiennent tranquillement assis. La Nature va faire quelque chose un de ces jours; nul ne sait quoi, nul ne sait quand. Nous n'avons aucune raison d'agir, et aucune de ne pas agir. Si quelque chose arrive, c'est bien; si quelque chose n'arrive pas, c'est que c'était mal. Ou encore, certains essaient de devancer la nature en faisant quelque chose, en faisant n'importe quoi. Parce qu'un jour il nous poussera peut-être des ailes, ils se coupent les jambes. Pourtant, ils ignorent si la nature ne travaille pas présentement à faire d'eux des mille-pattes.

Enfin, il y a une quatrième catégorie de gens, ceux qui prennent tout ce qu'il leur arrive de souhaiter, et disent que c'est là le but ultime de l'évolution. Et ceux-là sont les seuls qui soient sensés. C'est la seule façon vraiment saine d'employer le mot évolution : travailler à ce que vous désirez et appeler cela évolution. Le seul sens intelligible que le progrès ou marche en avant peut avoir parmi les hommes, c'est que nous avons une vision bien définie, et que nous désirons rendre l'univers conforme à cette vision. Ou, si vous préférez, exprimons la chose de la façon suivante : l'essence de cette doctrine, c'est que tout ce qui nous entoure n'est que méthode, préparation pour quelque chose que nous avons à créer. Ce monde-ci n'est pas un

monde, mais plutôt les matériaux d'un monde à créer. Dieu nous a donné les couleurs d'une palette plutôt que les couleurs d'un tableau. Mais il nous a également donné un sujet, un modèle, une vision définie. Nous devons clairement percevoir ce que nous voulons peindre. Ce qui ajoute un autre principe à notre liste antérieure de principes. Nous avons dit que nous devions aimer ce monde, ne fût-ce que pour le changer; nous ajoutons maintenant que nous devons aimer un autre monde, réel ou imaginaire, afin d'avoir quelque chose en quoi le changer.

Nous n'avons pas à discuter sur les mots mêmes d'évolution ou de progrès : personnellement, je préfère parler de réforme. Car réforme implique forme. Ce mot implique que nous essayons de donner au monde une image particulière; d'en faire quelque chose que nous voyons déjà en esprit. Évolution est une métaphore tirée du simple déroulement automatique. Progrès est une métaphore tirée de la marche sur une route, très vraisemblablement sur la mauvaise route. Mais réforme est une métaphore pour gens raisonnables et résolus : elle signifie que nous voyons quelque chose de déformé et que nous avons l'intention de lui redonner une forme. Et nous savons quelle forme.

C'est ici qu'apparaît la désintégration totale, colossale de notre époque. Nous avons mélangé deux choses différentes, deux choses opposées. Le progrès devrait signifier que nous changeons sans cesse le monde pour le rendre conforme à notre vision; mais de nos jours le progrès signifie que nous changeons continuellement la vision. Il devrait vouloir dire que, lentement mais sûrement, nous apportons la justice et la pitié aux hommes; en fait, il signifie que nous sommes très prompts à

douter si la justice et la miséricorde sont désirables : une page extravagante de n'importe quel sophiste prussien amène les hommes à en douter. Le progrès devrait vouloir dire que nous marchons sans arrêt vers la Nouvelle Jérusalem; en fait, il signifie que la Nouvelle Jérusalem s'éloigne toujours de nous. Nous ne transformons pas le réel pour le rendre conforme à l'idéal; nous transformons l'idéal : c'est plus facile.

Les exemples saugrenus sont toujours les plus simples. Supposons donc qu'un homme désire une espèce particulière de monde, un monde bleu, par exemple. Il n'aurait pas à se plaindre que son projet manque d'importance et qu'il aura trop vite terminé : il pourrait peiner longtemps à faire cette transformation; il pourrait se ruiner, dans tous les sens du terme, avant que tout soit bleu. Il pourrait vivre des aventures héroïques : la dernière touche de bleu à mettre sur un tigre. Il pourrait faire des rêves féériques : l'aurore d'une lune bleue. Mais s'il travaillait dur, ce réformateur à l'esprit sublime laisserait sûrement, à son point de vue, le monde meilleur et plus bleu qu'il ne l'aurait trouvé. Si chaque jour il changeait un brin d'herbe en sa couleur favorite, il avancerait lentement. Mais si chaque jour il changeait sa couleur favorite, il n'avancerait pas du tout. Si, après avoir lu un tout nouveau philosophe, il se mettait à tout peindre en rouge ou en jaune, son oeuvre serait perdue : il n'y aurait rien d'autre à montrer que quelques tigres bleus errant à l'aventure, spécimens de sa malheureuse première « manière » . Voilà exactement la position de la moyenne des penseurs modernes. On dira que c'est là manifestement un exemple absurde; mais c'est exactement ce que montre l'histoire récente. Les grands, les profonds changements qu'a connus notre civilisation politique

appartiennent tous au début, et non à la fin du XIX^e siècle. Ils appartiennent à la période noir et blanc, alors que les hommes croyaient fermement au Torysme, au Protestantisme, au Calvinisme, à la Réforme et assez souvent à la Révolution. Quelle que fût alors sa croyance, un homme la martelait sans relâche, sans scepticisme; et il fut un temps où l'Église établie aurait pu tomber, où la Chambre des Lords fut sur le point de tomber. Cela parce que les radicaux étaient assez sages pour être constants et conséquents; parce que les radicaux étaient assez sages pour être conservateurs. Mais, dans l'atmosphère actuelle, le radicalisme a un passé trop jeune et pas assez de tradition pour abattre quoi que ce soit. Il y a beaucoup de vrai dans cette réflexion que Lord Hugh Cecil présentait dans un beau discours : l'ère du changement est terminée, et la nôtre est une ère de conservation et de repos. Mais probablement que cela peinerait Lord Hugh Cecil, s'il se rendait compte, ce qui est certainement le cas, que si notre époque est une époque de conservation, c'est parce qu'elle est une époque de scepticisme total. Si vous voulez que les institutions demeurent inchangées, laissez les croyances s'effacer rapidement et fréquemment. Plus la vie de l'esprit manque de stabilité, plus le mécanisme de la matière sera laissé à lui-même. Le résultat le plus net de toutes nos hypothèses politiques (collectivisme, tolstoïsme, néo-féodalisme, communisme, anarchie, bureaucratie scientifique), le fruit évident de tout cela, c'est que la Monarchie et la Chambre des Lords tiendront en place. Le résultat le plus net de toutes les religions nouvelles sera que l'Église d'Angleterre, Dieu sait pour combien de temps, ne sera pas renversée. C'est Karl Marx, Nietzsche, Tolstoï, Cunninghame Grahame, Bernard Shaw et Auberon Spencer qui, tous ensemble, sur

leurs gigantesques dos courbés, supportent le trône de l'archevêque de Canterbury.

Nous pouvons dire, d'une façon générale, que la libre pensée est la meilleure de toutes les sauvegardes contre la liberté : émanciper, selon le style moderne, l'esprit de l'esclave, voilà le meilleur moyen de prévenir l'émancipation de l'esclave. Enseignez-lui à se fatiguer en se demandant s'il veut être libre, et il ne se libérera pas. Ici encore, on peut dire que c'est un exemple tiré de loin et exagéré. Pourtant, cela encore est rigoureusement vrai des hommes ordinaires qui nous entourent. Il est vrai que l'esclave noir, « barbare dégénéré », ressentira une affection humaine soit pour la fidélité, soit pour la liberté. Mais l'homme que nous voyons chaque jour : l'ouvrier de l'usine de M. Gradgrind, le petit commis du bureau de M. Gradgrind, celui-là est trop fatigué mentalement pour croire en la liberté. On le fait tenir tranquille avec de la littérature révolutionnaire. On le calme et on le maintient à sa place par une succession ininterrompue de philosophies furieuses : un jour il est marxiste, le lendemain, nietzschéen, et le surlendemain Surhomme (probablement) et... esclave tous les jours. La seule chose qui survive à toutes ces philosophies, c'est l'usine. Le seul homme qui tire profit de toutes ces philosophies, c'est Gradgrind. Il vaudrait la peine qu'il approvisionne en littérature sceptique le troupeau d'ilotes de son entreprise commerciale. Au fait, j'y pense, Gradgrind, bien entendu, est renommé pour ses dons de bibliothèques. Il fait preuve d'intelligence : tous les livres modernes sont de son côté. Aussi longtemps que la vision du ciel ne cessera de changer, la vision de la terre sera exactement la même. Aucun idéal ne durera assez longtemps pour être réalisé, même partiellement. Le jeune

homme moderne ne changera jamais son milieu : il changera continuellement sa pensée.

Telle est donc notre première exigence en ce qui concerne l'idéal vers lequel tend le progrès : il doit être fixe. Whistler avait l'habitude de faire plusieurs esquisses rapides de son modèle; il importait peu qu'il déchirât vingt portraits. Ce qui eût été grave, c'est si, levant vingt fois les yeux, il avait vu chaque fois un nouveau modèle posant placidement pour son portrait. De même, par comparaison, il importe peu que l'humanité échoue souvent dans l'imitation de son idéal; car alors tous ses échecs antérieurs sont fructueux. Mais ce qui importe au plus haut point, c'est que l'humanité change souvent son idéal; car alors tous ses échecs antérieurs sont inutiles. La question se résume donc à ceci : comment pouvons-nous garder l'artiste insatisfait de ses tableaux et l'empêcher d'être tout à fait mécontent de son art ? Comment rendre un homme toujours insatisfait de son travail, et néanmoins toujours satisfait de travailler ? Comment pouvons-nous être sûrs que le portraitiste jettera le portrait par la fenêtre, au lieu de prendre l'habitude naturelle et plus humaine de jeter son modèle par la fenêtre ?

Une direction précise n'est pas seulement nécessaire pour gouverner : elle est aussi nécessaire pour se rebeller. Cet idéal immuable et familier est nécessaire pour toute espèce de révolution. Un homme agira parfois, mais lentement, sous l'impulsion d'idées nouvelles; il n'agira rapidement que mû par des idées anciennes. Si je n'ai qu'à flotter, dépérir ou évoluer, ce peut être vers quelque chose d'anarchique; mais si je dois me révolter, ce doit être pour quelque chose de respectable. C'est là toute la faiblesse de certaines écoles de progrès et d'évolution

morale : elles laissent entendre qu'il y a un mouvement lent vers la moralité, avec un changement moral imperceptible, chaque année ou à chaque instant. Il n'y a qu'une grande objection à cette théorie : elle parle d'un mouvement lent vers la justice; mais elle ne permet pas un mouvement rapide. Elle ne permet pas à un homme de bondir et proclamer que tel ou tel état de choses est intrinsèquement intolérable. Pour rendre la chose claire, il vaut mieux donner un exemple précis. Certains des idéalistes végétariens, M. Salt, par exemple, disent que le temps est venu de ne plus manger de viande; implicitement, ils admettent qu'à une certaine époque c'était bien de manger de la viande, et ils laissent entendre (et nous pourrions ici fournir des citations) qu'un jour, peut-être, ce sera mal de manger du lait et des oeufs. Je ne discute pas ici la question de la justice à l'endroit des animaux; je dis seulement que ce qui est justice devrait, à certaines conditions, être une justice prompte. Si un animal est lésé, nous devrions pouvoir nous précipiter à son secours. Mais comment pouvons-nous nous précipiter, si, peut-être, nous sommes en avance sur notre temps ? Comment pouvons-nous nous précipiter pour monter dans un train qui, peut-être, n'arrivera pas avant quelques siècles ? Comment puis-je dénoncer un homme coupable d'écorcher vifs les chats, s'il n'est aujourd'hui que ce que je peux moi-même devenir en buvant un verre de lait ? Une secte russe magnifique et insensée court en tout sens pour faire dételer toutes les bêtes de toutes les charrettes. Mais où trouver le courage de délivrer le cheval de mon hanson-cab, quand j'ignore si ma montre évolutionniste est seulement un peu en avance ou si celle de mon cocher est un peu en retard ? Supposez que je dise à un exploitateur : « L'esclavage convenait à un stade de l'évolution. » Et supposez qu'il me réponde : « Et l'exploitation convient à ce

stade-ci de l'évolution. » Comment puis-je répondre, s'il n'existe pas de point de repère éternel ? Si les exploiters peuvent se trouver en retard sur la moralité courante, pourquoi les philanthropes ne seraient-ils pas en avance sur elle ? Que diable peut bien être la moralité courante, sinon ce que dit son sens littéral : une moralité qui s'éloigne toujours en courant ?

C'est pourquoi nous pouvons dire qu'un idéal permanent est aussi nécessaire à l'innovateur qu'au conservateur. Il est nécessaire, si nous voulons voir promptement exécutés les ordres du roi, et si nous voulons tout simplement que le roi soit promptement exécuté. La guillotine est responsable de bien des crimes, mais pour lui rendre justice, elle n'a rien d'évolutionniste. L'argument favori des évolutionnistes trouve sa meilleure réponse dans la hache. L'évolutionniste dit : « Où tracez-vous la ligne ? » Le révolutionnaire répond : « Je la trace ici : exactement entre ta tête et ton corps. » À un instant donné, il doit y avoir un mal et un bien abstraits, si l'on veut qu'un coup soit porté; il doit exister quelque chose d'éternel, pour justifier quelque chose de soudain. En conséquence, pour tout projet humain intelligible : changer les choses ou les conserver telles qu'elles sont, fonder un système immuable, comme en Chine, ou le changer tous les mois, comme au début de la Révolution française, il est également nécessaire que la vision soit une vision fixée. Telle est notre première exigence.

Après avoir écrit cela, j'ai senti de nouveau la présence de quelque chose d'autre dans le débat : comme un homme entend une cloche d'église dominer la rumeur de la rue. Quelque chose semblait dire : « Mon idéal au moins est fixe; car il fut fixé avant les fondations du monde. Ma vision de la perfection ne

saurait assurément être changée; car elle se nomme Éden. Vous pouvez changer le lieu où vous allez; mais vous ne pouvez pas changer le lieu d'où vous êtes venus. Pour l'orthodoxe il doit toujours y avoir une raison de se révolter; car dans le coeur des hommes Dieu a été mis sous les pieds de Satan. Dans le monde d'en haut, l'enfer s'est jadis révolté contre le ciel; mais dans ce monde-ci, le ciel est en révolte contre l'enfer. Pour l'orthodoxe il peut toujours y avoir une révolution; parce qu'une révolution est une restauration. À tout instant vous pouvez porter un coup en faveur de la perfection, que personne n'a connue depuis Adam. Aucune coutume immuable, aucune évolution changeante ne peut faire que le bien originel ait été autre chose qu'un bien. L'homme peut avoir eu des concubines depuis que les vaches ont des cornes; pourtant, ces concubines ne sont pas partie intégrante de sa personne, si elles sont péché. Les hommes peuvent avoir été sous l'oppression depuis tout le temps que les poissons vivent sous l'eau; pourtant, ils ne devraient pas l'être, si l'oppression est péché. La chaîne peut sembler aussi naturelle à l'esclave ou le fard à une prostituée que la plume semble naturelle à l'oiseau ou le terrier au renard; pourtant, ils ne le sont pas, s'ils sont péché. Je lève ma légende préhistorique pour défier toute votre histoire. Votre vision n'est pas seulement quelque chose de fixe : c'est un fait. » Je m'arrêtai pour noter cette nouvelle coïncidence du christianisme; puis je passai outre.

Le seul point qui nous arrête est celui-ci : si nous supposons que le progrès est naturel, alors ce doit être un progrès tout à fait simple. On peut concevoir le monde comme évoluant vers un accomplissement; mais il serait difficile de concevoir qu'il évolue vers un ordre particulier impliquant plusieurs qualités.

Revenons à notre exemple du début. La Nature pourrait d'elle-même devenir de plus en plus bleue : ce processus est tellement simple qu'il pourrait être impersonnel. Mais la Nature ne peut réaliser un tableau soigné avec un grand nombre de couleurs choisies, à moins que la Nature ne soit personnelle. Si la fin du monde devait être pures ténèbres ou pure lumière, elle pourrait survenir aussi lentement et inévitablement que le crépuscule ou l'aurore. Mais si la fin du monde doit être un savant chef-d'oeuvre de clair-obscur, alors il doit y avoir en elle un dessein, humain ou divin. Le monde, avec le seul concours du temps, pourrait noircir comme une vieille peinture, ou blanchir comme un vieux manteau; mais s'il devient une oeuvre d'art en blanc et noir, c'est qu'il y a un artiste.

Si la distinction ne paraît pas évidente, je vais donner un exemple ordinaire. Nous entendons constamment les « humanitaires » modernes parler d'une croyance cosmique. J'emploie le mot humanitaire au sens courant, c'est-à-dire pour définir celui qui soutient les revendications de toutes les créatures contre celles de l'humanité. Ils laissent entendre qu'à travers les âges nous sommes devenus de plus en plus humains, ce qui revient à dire que, l'un après l'autre, des groupes ou des sections d'êtres : esclaves, enfants, femmes, vaches, et quoi encore ? ont été graduellement admis à jouir de la pitié ou de la justice. Ils disent qu'il fut un temps où nous pensions que c'était bien de manger les hommes (nous ne l'avons jamais pensé!). Mais mon propos n'est pas de parler ici de leur histoire, qui est dénuée de tout fondement historique. En fait, l'anthropophagie est certainement un produit de la décadence, non un produit d'origine primitive. Il est beaucoup plus vraisemblable que les hommes modernes mangeront de la chair humaine par affectation qu'il n'est vraisemblable que l'homme primitif en ait

jamais mangé par ignorance. Mais je ne fais ici que suivre le plan de leur argumentation, selon lequel l'homme est devenu progressivement plus clément, d'abord envers ses concitoyens, ensuite envers les esclaves, ensuite envers les animaux et enfin - je le présume - envers les plantes. Je pense que c'est mal de s'asseoir sur un homme. Bientôt, je penserai que c'est mal de s'asseoir sur un cheval. Éventuellement, je suppose, je penserai que c'est mal de s'asseoir sur une chaise. Voilà comment marche ce raisonnement. Et pour ce genre de raisonnement, on peut dire qu'il est possible d'en parler en termes d'évolution ou de progrès inévitable. Une tendance perpétuelle à toucher de moins en moins de choses pourrait, on le sent, être une tendance sommaire, inconsciente, comme celle d'une espèce à produire de moins en moins d'enfants. Cette tendance peut certainement être évolutionniste, car elle est stupide.

Le darwinisme peut servir à étayer deux systèmes insensés de moralité, mais il ne peut servir à en étayer un seul qui soit sensé. Les affinités et la compétition entre toutes les créatures vivantes peuvent servir à justifier une cruauté stupide ou une stupide sentimentalité; elles ne peuvent servir à justifier un amour sain des animaux. En vous appuyant sur le principe de l'évolution, vous pouvez être inhumains, ou vous pouvez être humains d'une façon absurde; mais vous ne pouvez être tout bonnement humains. Qu'un tigre et vous ne fassiez qu'un, ce peut être une raison pour vous montrer doux envers le tigre; mais ce peut être aussi bien une raison d'être aussi cruel que le tigre. Vous pouvez entraîner le tigre à vous imiter; vous pouvez aussi, et c'est plus expéditif, imiter le tigre. Mais, dans un cas comme dans l'autre, l'évolution ne vous dit pas comment traiter

un tigre de façon raisonnable, c'est-à-dire admirer ses rayures, et se garer de ses griffes.

Si vous voulez traiter un tigre de façon raisonnable, il vous faut retourner au jardin de l'Éden. Car le souvenir obsédant revenait sans cesse : seul le surnaturel a jugé sainement de la Nature. L'essentiel de tout panthéisme, évolutionnisme et religion cosmique moderne, tient dans cette proposition : la Nature est notre mère. Malheureusement, si vous considérez la Nature comme une mère, vous vous rendez compte qu'elle est une belle-mère. Le point de vue essentiel du christianisme est le suivant : la Nature n'est pas notre mère; la Nature est notre soeur. Nous pouvons être fiers de sa beauté, puisque nous avons le même père; mais elle n'a pas autorité sur nous; nous devons l'admirer, non l'imiter. Ce qui donne à la joie typiquement chrétienne sur cette terre une étrange allure de légèreté, qui est presque de la frivolité. La Nature est une mère solennelle pour Wordsworth ou Emerson. Mais la Nature n'est pas solennelle pour François d'Assise ou George Herbert. Pour saint François, la Nature est une soeur, et même une jeune soeur : une petite soeur, folle de danse; et on peut la taquiner aussi bien que l'aimer.

Toutefois, ce n'est pas ici le point essentiel : je ne m'y suis arrêté que pour montrer combien constamment, et comme si c'était par hasard, la clef s'ajusterait aux plus petites serrures. Ce qui nous occupe surtout ici, c'est que, s'il existe une simple tendance vers le progrès impersonnel dans la Nature, ce doit être, on le présume, une tendance simple vers quelque triomphe simpliste. On peut imaginer qu'une tendance biologique automatique puisse être à l'oeuvre pour nous préparer des nez de plus en plus longs. Mais la question est celle-ci : souhaitons-

nous avoir des nez de plus en plus longs ? Je suppose que non. Je crois que la plupart d'entre nous voulons dire à notre nez : « Jusque là, et pas plus loin ! Ici s'arrêtera ta pointe orgueilleuse. » Nous réclamons un nez de la longueur requise pour faire un visage intéressant. Mais nous ne pouvons pas imaginer une simple tendance purement biologique orientée vers la production de visages intéressants ; parce qu'un visage intéressant est un arrangement particulier d'yeux, de nez et de bouche, reliés entre eux de façon très complexe. La proportion ne peut pas être l'effet d'une tendance : c'est le fruit du hasard ou d'une intention. Ainsi en est-il de l'idéal de moralité humaine et de sa relation aux humanitaires et aux antihumanitaires. On peut concevoir que, de plus en plus, nous nous abstenions de toucher aux choses : ne pas conduire de chevaux, ne pas cueillir de fleurs. Nous pouvons éventuellement être amenés à ne pas troubler l'esprit d'un homme, fût-ce par un argument ; à ne pas troubler le sommeil des oiseaux, fût-ce en éternuant. L'apothéose suprême serait alors l'attitude d'un homme se tenant assis, scrupuleusement immobile, n'osant pas remuer, par crainte de déranger une mouche, ni manger, par crainte d'incommoder un microbe. Vers une fin aussi simpliste, il se peut que nous soyons inconsciemment entraînés. Mais souhaitons-nous une fin aussi simpliste ? De même, nous pourrions évoluer inconsciemment en sens inverse, c'est-à-dire en suivant la voie nietzschéenne : un Surhomme écrasant un Surhomme dans une tour de tyrans, jusqu'à ce que l'univers soit mis en pièces pour le plaisir de la chose. Mais désirons-nous que le monde soit mis en pièces pour le plaisir de la chose ? N'est-il pas tout à fait évident que ce que nous espérons vraiment, c'est un arrangement particulier, un énoncé de ces deux choses : une certaine somme de contrainte et de respect,

une certaine somme d'énergie et de domination ? Si notre vie, un jour, est vraiment aussi belle qu'un conte de fées, il faudra nous rappeler que toute la beauté d'un conte de fées repose sur ceci : le prince éprouve un émerveillement qui n'est guère éloigné de la crainte. S'il a peur du géant, c'en est fait de lui; par contre, s'il n'est pas étonné du géant, c'est la fin du conte. Toute l'affaire, c'est qu'il soit en même temps assez humble pour s'étonner, et assez fier pour défier. Ainsi notre attitude envers ce géant qu'est le monde ne doit pas être uniquement retenue croissante ou mépris croissant : elle doit être un équilibre particulier de ces deux choses, et qui soit exactement juste. Nous devons avoir assez de respect à l'égard de toutes les choses hors de nous pour ne fouler l'herbe qu'avec crainte; nous devons aussi avoir assez de dédain envers toutes les choses hors de nous pour qu'il nous soit possible, le cas échéant, de cracher sur les étoiles. Pourtant, ces deux choses, si nous voulons être bons ou heureux, doivent être combinées, non pas n'importe comment, mais d'une façon toute particulière. Le bonheur parfait des hommes sur terre, s'il arrive jamais, ne sera pas une chose plate et solide, comme la satisfaction animale : ce sera un équilibre exact et précaire; comme celui d'une aventure romanesque et désespérée. L'homme doit avoir juste assez de confiance en soi pour avoir des aventures, et juste assez de doute pour pouvoir en jouir.

Telle est notre deuxième exigence envers l'idéal du progrès. Premièrement, il doit être fixe; deuxièmement, il doit être composite. Il ne doit pas, s'il veut satisfaire nos âmes, être la simple victoire d'une seule chose quelconque avalant toutes les autres, par exemple, l'amour, ou l'orgueil, ou la paix, ou l'aventure; il doit être une représentation précise, obtenue grâce

à tous ces éléments avec leurs justes proportions et leur ordonnance. Mon propos n'est pas ici de nier qu'un sommet de cette qualité soit, par la force des choses, réservé à la race humaine. Je n'insiste que sur ce point : si ce bonheur composite a été prévu pour nous, il doit être prévu par un esprit; car seul un esprit peut déterminer les proportions exactes d'un bonheur composite. Si la béatification de ce monde est laissée au seul travail de la nature, alors elle doit être aussi simple que le refroidissement du monde ou le réchauffement du monde. Par contre, si la béatification du monde n'est pas l'oeuvre de la nature mais une oeuvre d'art, alors elle exige un artiste. Et ici encore ma réflexion fut interrompue par l'ancienne voix qui disait : « J'aurais pu vous apprendre tout cela depuis longtemps. S'il y a un progrès authentique, ce ne peut être qu'un progrès comme le mien : le progrès vers une parfaite cité de vertus et de puissances, où la justice et la paix trouvent moyen de s'embrasser. Une force impersonnelle pourrait vous mener à un désert parfaitement plat ou à un sommet d'une hauteur parfaite. Mais seul un Dieu personnel peut vraisemblablement vous conduire - si, en vérité, vous devez être conduits - vers une cité aux rues parfaites et à l'architecture harmonieuse, une cité où chacun de vous apportera exactement la mesure exacte de sa propre couleur au manteau multicolore de Joseph. »

Deux fois encore, le christianisme était donc entré dans le débat, avec la réponse exacte que je réclamais. J'avais dit : « L'idéal doit être fixe », et l'Église avait répondu : « Le mien est, à la lettre, fixe, car il existait avant toute autre chose. » Je dis ensuite : « Il doit être agencé avec art, comme un tableau » ; et l'Église répondit : « Le mien est tout à fait, à la lettre, un

tableau, car je sais qui l'a peint. » Alors, je passai à la troisième chose qui me semblait indispensable à une Utopie ou idéal de progrès. Et des trois c'est infiniment la plus difficile à exprimer. Peut-être pourrait-on l'énoncer ainsi : nous avons besoin de vigilance, même en Utopie, pour ne pas tomber de l'Utopie comme nous sommes tombés de l'Éden.

Nous avons noté qu'un des arguments invoqués en faveur du progressisme, c'est que les choses tendent tout naturellement à devenir meilleures; en réalité, l'unique raison d'être progressiste, c'est que les choses tendent tout naturellement à devenir pires. La corruption à l'intérieur des choses n'est pas seulement le meilleur argument en faveur du progressisme, c'est aussi le seul argument pour n'être pas conservateur. La théorie conservatrice serait réellement irrésistible et irréfutable, s'il n'y avait pas ce seul fait. Tout conservatisme est basé sur l'idée que si vous laissez les choses à elles-mêmes, vous les laissez dans le même état. Mais il n'en est rien : si vous abandonnez une chose à elle-même, vous l'abandonnez à un torrent de changements. Si vous laissez un poteau blanc à lui-même, il deviendra rapidement un poteau noir. Si vous voulez qu'il soit blanc, vous devez toujours le repeindre; c'est-à-dire que vous devez constamment avoir une révolution. En résumé, si vous voulez conserver le vieux poteau blanc, vous devez avoir un nouveau poteau blanc. Et si c'est vrai des choses inanimées, c'est tout spécialement et terriblement vrai de toutes les choses humaines : une vigilance presque surnaturelle est vraiment requise du citoyen, à cause de la rapidité effrayante avec laquelle vieillissent les institutions humaines. C'est la coutume, dans le roman et le journalisme éphémères, de parler des hommes qui souffrent sous le joug

d'anciennes tyrannies. Mais, en réalité, les hommes ont presque toujours souffert sous l'oppression de tyrannies nouvelles; de tyrannies qui étaient des libertés publiques, à peine vingt ans plus tôt. Ainsi l'Angleterre devint folle de joie sous la monarchie patriotique d'Élisabeth; et puis, presque aussitôt après, devint folle de rage, prise au piège de la tyrannie de Charles I^{er}. De même encore, la monarchie, en France, devint intolérable, non pas immédiatement après avoir été tolérée, mais tout juste après avoir été adorée. Le fils de Louis le Bien-Aimé fut Louis le Guillotiné. De la même manière, dans l'Angleterre du XIX^e siècle, on accorda une confiance absolue à l'industriel radical, considéré comme un authentique défenseur du peuple, jusqu'au jour où, soudainement, nous avons entendu le socialiste crier que c'était un tyran qui mangeait le peuple comme du pain. De même, nous avons, presque jusqu'au dernier moment, considéré les journaux comme des organes de l'opinion publique. Tout récemment, quelques-uns d'entre nous ont vu, non pas peu à peu, mais brusquement, qu'ils ne sont manifestement rien de tel : ils sont, par leur nature même, le passe-temps de quelques riches. Il n'est aucunement nécessaire de nous rebeller contre l'antiquité : il faut nous rebeller contre la nouveauté. Ce sont des maîtres récents, le capitaliste ou le directeur du journal, qui contrôlent en fait le monde moderne. Il n'y a pas à craindre qu'un roi moderne cherche à renverser la constitution : plus vraisemblablement, il ignorera la constitution et travaillera dans son dos. Il ne tirera pas avantage de son pouvoir royal : plus probablement, il tirera avantage de son impuissance royale, du fait qu'il est à l'abri de la critique et de la publicité. Car le roi est la personne la plus « privée » de notre temps. Personne n'aura à se battre contre le projet d'une censure de la presse.

Nous n'avons pas besoin d'une censure de la presse : nous avons une censure par la presse.

La rapidité stupéfiante avec laquelle les systèmes populaires deviennent oppressifs est le troisième fait que nous demanderons à notre théorie parfaite du progrès de prendre en compte. Elle doit être sans cesse aux aguets pour qu'un privilège ne devienne pas un abus, pour qu'aucune bonne mesure ne devienne une mauvaise mesure. Sur ce point, je me range du côté des révolutionnaires. Ils ont tout à fait raison de suspecter toujours les institutions humaines; ils ont tout à fait raison de ne pas mettre leur confiance dans les princes ni dans aucun enfant des hommes. Le chef choisi pour être l'ami du peuple devient l'ennemi du peuple; le journal fondé pour dire la vérité existe aujourd'hui pour empêcher qu'on dise la vérité. Ici, dis-je, je sentais que j'étais bien, en définitive, du côté des révolutionnaires. Puis, je repris de nouveau mon souffle; car je me rappelai que je ne trouvais une fois de plus du côté de l'orthodoxie.

Le christianisme parla de nouveau et me dit : « J'ai toujours soutenu que les hommes sont naturellement rétrogrades; que la vertu humaine tend, par nature, à se rouiller ou pourrir; j'ai toujours dit que les êtres humains comme tels vont mal, spécialement les heureux, spécialement les orgueilleux et les prospères. Cette révolution éternelle, cette suspicion maintenue à travers les siècles, vous, qui êtes un moderne aux idées vagues, vous l'appellez doctrine du progrès. Si vous étiez un philosophe, vous l'appelleriez, comme je le fais, la doctrine du péché originel. Vous pouvez l'appeler, autant qu'il vous plaira,

la marche en avant du cosmos; moi, je lui donne son vrai nom : la Chute. »

J'ai dit de l'orthodoxie qu'elle intervenait à la manière d'un glaive; ici, je l'avoue, elle intervint comme une hache de guerre. Car en vérité, lorsque j'y ai réfléchi, le christianisme est la seule chose qui ait réellement le droit de contester la puissance des bien nourris ou des bien éduqués. J'ai entendu assez souvent des socialistes, ou même des démocrates, nous dire que les conditions physiques des pauvres devaient nécessairement les rendre mentalement et moralement dégradés. J'ai entendu des hommes de science - et il y a encore des hommes de science qui ne sont pas opposés à la démocratie - nous dire que si nous donnions aux pauvres des conditions plus hygiéniques, le vice et le mal disparaîtraient. Je les ai écoutés, avec une attention horrifiée, avec une hideuse fascination : c'était comme surveiller un homme en train de scier énergiquement la branche sur laquelle il est assis. Si ces démocrates heureux pouvaient prouver ce qu'ils avancent, ils frapperaient de mort la démocratie. Si les pauvres ont une moralité à ce point dégradée, il peut être ou ne pas être utile de les relever; mais il est certainement très utile de les priver du droit de vote. Si l'homme qui loge dans une chambre misérable ne peut pas bien voter, alors la première déduction, et la plus rapide, c'est qu'il ne doit pas voter. La classe dirigeante pourrait dire, non sans raison : « Il nous faudra peut-être un peu de temps pour améliorer sa chambre; mais s'il est la brute que vous dites, il lui faudra très peu de temps pour ruiner notre pays. En conséquence, nous prendrons note de votre analyse, et nous ne lui en fournirons pas l'occasion. » Cela me remplit d'un amusement horrifié d'observer de quelle manière le socialiste le

plus consciencieux pose avec zèle le fondement de toute aristocratie, en discourant aimablement sur l'incapacité évidente des pauvres à gouverner. C'est comme si, au cours d'une soirée, on entendait quelqu'un s'excuser d'être venu sans habit de soirée, en disant qu'il s'est récemment enivré, qu'il a l'habitude de se déshabiller dans la rue, et qu'en plus il vient tout juste de quitter son uniforme de prisonnier. À tout moment, on l'imagine, l'hôte pourrait dire que, si les choses vont si mal pour lui, ce n'était pas la peine d'entrer. Il en est de même quand un socialiste quelconque, avec un visage rayonnant, prouve que les pauvres, à la suite de leurs expériences désastreuses, ne peuvent réellement pas être dignes de confiance. À tout moment, le riche peut répondre : « Fort bien, en ce cas, nous ne leur ferons pas confiance » , et lui claquer la porte au nez. Si l'on adopte la théorie de M. Blatchford sur l'hérédité et le milieu, la cause de l'aristocratie jouit d'un avantage écrasant. Si les maisons propres et l'air pur rendent les âmes propres, pourquoi ne pas donner le pouvoir, du moins dans l'immédiat, à ceux qui indubitablement jouissent de l'air pur ? Si de meilleures conditions doivent rendre les pauvres plus aptes à se gouverner, pourquoi de meilleures conditions ne rendraient-elles pas, dès maintenant, les riches plus aptes à les gouverner ? Si on prend appui sur l'argument du milieu, la chose est tout à fait évidente: la classe aisée doit être tout bonnement notre avant-garde en Utopie.

Existe-t-il une réponse à cette affirmation selon laquelle ceux qui ont eu les meilleures chances dans la vie nous feront les meilleurs guides ? Existe-t-il une réponse à l'argument selon lequel ceux qui ont respiré de l'air pur devraient décider à la place de ceux qui ont respiré de l'air pollué ? Autant que je le

sache, il n'y a qu'une réponse, et cette réponse, c'est le christianisme. Seule l'Église chrétienne peut fournir une objection rationnelle à cette confiance absolue dans les riches. Car, depuis le commencement, elle a soutenu que le danger n'était pas dans l'environnement de l'homme, mais dans l'homme. De plus, elle a maintenu que, si on parle d'environnement dangereux, l'environnement le plus dangereux de tous, c'est l'environnement spacieux. Je sais que la fabrique la plus moderne s'est donné beaucoup de mal pour produire une aiguille d'une grosseur anormale. Je sais que, tout récemment, les biologistes se sont vivement intéressés à la découverte d'un très petit chameau. Mais si nous réduisons le chameau au minimum, et si nous ouvrons le chas de l'aiguille au maximum - si, en somme, nous donnons aux paroles du Christ leur minimum de signification -, ses paroles veulent tout au moins dire ceci : les riches ne sont pas particulièrement dignes de confiance sur le plan moral. Le christianisme, même attiédi, est encore assez chaud pour faire bouillir jusqu'à la corde toute la société moderne. L'exigence minima de l'Église serait un ultimatum mortel au monde. Car tout le monde moderne est entièrement basé non pas sur le postulat que les riches sont nécessaires - ce qui est défendable - , mais sur le postulat que les riches sont dignes de confiance, ce qui, pour un chrétien, est indéfendable. Vous pouvez continuellement entendre, dans toutes les discussions sur les journaux, les compagnies, les aristocraties ou la politique des partis, cette thèse que l'homme riche ne peut pas être acheté. Mais en fait, il n'est pas douteux que l'homme riche puisse être acheté : il a déjà été acheté. C'est pour cela qu'il est riche. Pour le christianisme, toute la question se ramène à ceci : l'homme devenu dépendant du luxe de cette vie est un homme corrompu : spirituellement corrompu,

politiquement corrompu, financièrement corrompu. Il est une chose que le Christ et tous les saints de la chrétienté ont répétée avec une sorte de monotonie farouche : ils ont dit tout simplement qu'être riche, c'est être particulièrement menacé de naufrage moral. On ne peut démontrer qu'il soit contraire au christianisme de tuer les riches comme violateurs d'une justice déterminée; on ne peut démontrer qu'il soit contraire au christianisme de couronner les riches comme étant les chefs qui conviennent à la société. Il n'est pas certain que ce soit contraire au christianisme de se révolter contre les riches ou de se soumettre aux riches. Mais il est tout à fait contraire au christianisme de faire confiance aux riches, de considérer les riches comme moralement plus sûrs que les pauvres. Un chrétien peut logiquement dire : « Je respecte le rang de cet homme, bien qu'il se laisse acheter. » Mais un chrétien ne peut pas dire, comme le font tous les modernes, au lunch et au déjeuner : « Un homme de ce rang ne se laisserait pas acheter » . Car cela fait partie du dogme chrétien que n'importe quel homme, de n'importe quel rang, peut se laisser acheter. Cela fait partie du dogme chrétien; il se trouve aussi, par une curieuse coïncidence, que cela fait partie de l'histoire humaine la plus évidente. Quand on dit qu'un homme « de ce rang » serait incorruptible, il n'est pas besoin de faire intervenir le christianisme dans le débat. Lord Bacon était-il cireur de chaussures ? Le Duc de Marlborough était-il balayeur de rues ? Dans l'Utopie idéale, je devrais m'attendre à la chute morale de n'importe quel homme, de n'importe quelle position, à n'importe quel moment; spécialement à ma propre chute, de ma position actuelle.

Il s'est déversé dans les journaux beaucoup de littérature vague et sentimentale pour dire que le christianisme est apparenté à démocratie; et la plupart du temps cette littérature est à peine assez vigoureuse ou assez claire pour réfuter le fait que les deux choses se sont souvent querellées. Le fondement réel où se rejoignent christianisme et démocratie est beaucoup plus profond. L'idée qui est tout spécialement et particulièrement contraire au christianisme, est celle de Carlyle : l'idée que celui-là doit gouverner qui se croit capable de gouverner. N'importe quelle autre idée est chrétienne; celle-là est païenne. Dans la mesure où notre foi peut faire quelque commentaire sur le gouvernement, son commentaire doit être celui-ci : celui-là devrait gouverner, qui ne pense pas pouvoir gouverner. Le héros de Carlyle peut dire : « Je serai roi » ; mais le saint chrétien doit dire : « Nolo episcopari » : je ne veux pas être évêque. » Si le grand paradoxe du christianisme veut dire quelque chose, il veut dire ceci : nous devons prendre la couronne dans nos mains et nous mettre à l'affût dans les lieux stériles et dans les coins sombres de la terre, jusqu'à ce que nous trouvions l'homme qui se croit indigne de la porter. Carlyle avait complètement tort : nous ne devons pas couronner l'homme exceptionnel qui sait qu'il peut gouverner; nous devons plutôt couronner cet homme beaucoup plus exceptionnel qui sait qu'il ne le peut pas.

Or, c'est là une des deux ou trois défenses vitales de la démocratie à l'oeuvre. La seule mécanique du vote n'est pas ce qui fait la démocratie, bien qu'il ne soit pas facile, actuellement, d'utiliser une méthode démocratique plus simple. Mais même le mécanisme du vote est profondément chrétien, en ce sens pratique qu'il est une tentative pour connaître l'opinion de ceux

qui seraient trop modestes pour la soumettre. C'est une aventure mystique; c'est une façon de faire tout spécialement confiance à ceux qui n'ont pas confiance en eux. Cette énigme est strictement spécifique de la chrétienté. Il n'y a rien de réellement humble dans l'abnégation du bouddhiste : le doux Hindou est doux, mais il n'est pas humble. Mais il y a quelque chose de psychologiquement chrétien dans l'idée de solliciter l'opinion des gens obscurs, au lieu de prendre la méthode évidente de s'en remettre à l'opinion des gens en vue. Dire que le vote est spécifiquement chrétien peut sembler quelque peu étrange. Dire que solliciter des suffrages est quelque chose de chrétien peut sembler parfaitement insensé. Mais la sollicitation des suffrages est quelque chose de très chrétien, dans son intention originelle : c'est encourager les humbles; c'est dire à l'homme modeste : « Mon ami, monte plus haut. » S'il y a quelque légère imperfection à solliciter des suffrages, c'est-à-dire dans sa piété parfaite et candide, c'est uniquement parce que cela n'encourage peut-être pas la modestie du solliciteur.

L'aristocratie n'est pas une institution : l'aristocratie est un péché; généralement, un péché très véniel. C'est tout simplement une tendance ou un penchant des hommes à suivre une sorte d'enflure naturelle et à louer les puissants, ce qui est la chose la plus facile et la plus manifeste en ce monde.

L'une des cent réponses possibles à la perversion éphémère de la « force » moderne, c'est que les agents les plus prompts et les plus hardis sont en même temps les plus fragiles ou les plus sensibles. Les choses les plus agiles sont les choses les plus légères. L'oiseau est agile, parce que l'oiseau est léger. Une pierre est impuissante, parce que la pierre est dure. De par sa nature même, la pierre tombe, parce que la dureté est faiblesse.

De par sa nature, l'oiseau peut s'élever, parce que la fragilité est force. Dans la force parfaite, il y a une espèce de frivolité, une légèreté qui peut se maintenir toute seule dans l'air. Les érudits modernes qui étudient l'histoire des miracles, ont solennellement reconnu comme caractéristique des grands saints, leur pouvoir de « lévitation ». Ils pourraient aller plus loin : une caractéristique des grands saints, c'est leur pouvoir de légèreté. Les anges peuvent voler, parce qu'ils peuvent se prendre à la légère. De cela, la chrétienté, et spécialement l'art chrétien, ont toujours eu l'instinct. Rappelez-vous comment Fra Angelico a représenté tous ses anges : non seulement comme des oiseaux, mais presque comme des papillons. Rappelez-vous comment l'art le plus sérieux du Moyen Âge était plein de draperies légères et flottantes, de pieds prestes et dansants. C'est cela que nos modernes Préraphaélites n'ont pu imiter chez les vrais Préraphaélites : Burne-Jones n'a jamais pu retrouver la profonde légèreté du Moyen Âge. Dans les peintures chrétiennes anciennes, le ciel au-dessus de chaque personnage est comme un parachute bleu ou or. Chaque personnage semble prêt à s'envoler et à flotter dans le ciel. Le manteau en loques du mendiant le soulèvera comme les plumes rayées des anges. Mais les rois pesants d'or, et les orgueilleux dans leurs robes de pourpre, seront tous entraînés vers le bas, en vertu de leur propre nature, car l'orgueil ne peut s'élever à la légèreté ou à la lévitation. L'orgueil entraîne toutes choses vers le bas, en une solennité facile. L'homme peut s'installer en bas, dans une espèce de gravité égoïste; mais pour s'élever, il faut un oubli de soi joyeux. Un homme tombe en de sombres réflexions; il monte vers le ciel bleu. Le sérieux n'est pas une vertu. Ce serait une hérésie, mais une hérésie beaucoup plus sensée, de dire que le sérieux est un vice. C'est vraiment une tendance ou une

défaillance naturelles de se prendre au sérieux, parce que c'est la chose la plus facile à faire. Il est beaucoup plus facile d'écrire un bon éditorial pour le Times qu'une bonne farce dans le Punch. Car la solennité déborde naturellement des hommes; mais le rire est un bond. Il est facile d'être lourd, difficile d'être léger. Satan est tombé, par la force de gravité.

C'est l'honneur particulier de l'Europe, depuis qu'elle est chrétienne, et alors qu'elle avait une aristocratie, d'avoir toujours, dans le fond de son coeur, considéré l'aristocratie comme une faiblesse, - généralement comme une faiblesse dont il fallait tenir compte. Si quelqu'un veut apprécier ce fait, qu'il sorte du christianisme pour entrer dans quelque autre atmosphère philosophique. Qu'il compare, par exemple, les classes sociales de l'Europe avec les castes de l'Inde. Là-bas, l'aristocratie est beaucoup plus redoutable, parce qu'elle est beaucoup plus intellectuelle. On y éprouve l'impression profonde que l'échelle des classes est une échelle de valeurs spirituelles; que le boulanger, en un sens invisible et sacré, est meilleur que le boucher. Mais aucun christianisme, pas même le plus ignorant ou le plus pervers, n'a jamais laissé entendre qu'un baronnet était supérieur à un boucher, dans ce sens sacré. Mais aucun christianisme, si ignorant ou extravagant qu'il fût, n'a jamais laissé entendre qu'un duc ne pourrait être damné. Dans la société païenne, il a pu exister, je ne sais, quelque grave distinction de ce genre entre l'homme libre et l'esclave. Mais dans la société chrétienne, nous avons toujours considéré le gentilhomme comme une espèce de farce; toutefois, j'admets que dans de grandes croisades ou de grands conseils, il s'est mérité le droit d'être appelé une farce pratique. Mais nous, en Europe, nous n'avons jamais, sérieusement et dans le fond de

nos âmes, pris l'aristocratie au sérieux. C'est seulement un étranger non européen, un Européen de circonstance - comme le Dr. Oscar Levy, le seul nietzschéen intelligent - qui puisse parvenir, même pour un seul instant, à prendre l'aristocratie au sérieux. C'est peut-être un simple parti pris patriotique - bien que je ne le pense pas -, mais il me semble que l'aristocratie anglaise est non seulement le type, mais la couronne et la fleur de toutes les aristocraties actuelles; elle a toutes les vertus de l'oligarchie comme elle en a tous les défauts. Elle est désinvolte, elle est aimable, elle est courageuse dans les affaires simples; mais elle a un grand mérite qui surpasse tous ceux-là : le grand, le très évident mérite de l'aristocratie anglaise, c'est que personne ne pourrait éventuellement la prendre au sérieux.

En résumé, j'avais déchiffré lentement, comme d'habitude, le besoin d'une loi équitable en Utopie; et, comme d'habitude, je découvris que le christianisme m'avait précédé. Toute l'histoire de mon Utopie est de la même amusante tristesse : chaque fois que je sortais de mon bureau d'architecte avec les plans d'une nouvelle tourelle, je la trouvais là, devant moi, se dressant au soleil, brillante, et vieille de mille ans. Pour moi, au sens ancien comme en partie au sens moderne, Dieu répondait à la prière : « Seigneur, devance-nous dans toutes nos actions. » Sans vanité, je pense vraiment qu'il y eut un moment où j'aurais pu inventer le voeu du mariage (en tant qu'institution) par mes propres forces; mais j'ai découvert, avec un soupir de soulagement, qu'il avait déjà été inventé. Mais ce serait une trop longue entreprise de démontrer comment, fait après fait, et pouce par pouce, ma propre conception de l'Utopie ne trouva de réponse que dans la Nouvelle Jérusalem. Je ne retiendrai donc que ce seul cas du

mariage pour faire voir le mouvement convergent, je peux même dire la collision, de tout le reste.

Quand les adversaires habituels du socialisme parlent d'impossibilités et de changements dans la nature humaine, une distinction importante leur échappe toujours. Dans les conceptions idéales modernes de la société, il y a certains désirs qui, peut-être, sont impossibles à réaliser; mais il y a certains désirs qui ne sont pas désirables. Que tous les hommes puissent vivre dans des maisons également belles, c'est là un rêve qui peut, ou ne peut pas, être réalisé; mais que tous les hommes puissent vivre dans la même belle maison, ce n'est pas du tout un rêve : c'est un cauchemar. Qu'un homme aime toutes les femmes âgées, c'est là un idéal que peut-être on ne peut atteindre; mais qu'un homme considère toutes les femmes âgées exactement comme il considère sa mère, c'est non seulement un idéal irréalisable, mais un idéal qui ne doit pas se réaliser. Je ne sais pas si le lecteur est d'accord avec moi sur ces exemples; mais j'ajouterai l'exemple qui m'a toujours le plus touché. Je n'ai jamais pu concevoir ou tolérer une Utopie qui ne me laissât pas la liberté qui m'est la plus chère : la liberté de m'engager. L'anarchie complète ne ferait pas que rendre impossible toute discipline ou fidélité : elle rendrait également impossible un quelconque amusement. Pour me servir d'un exemple évident, il ne vaudrait pas la peine de parier, si le pari n'engageait pas. Supprimer tous les contrats, ce ne serait pas seulement ruiner la morale, ce serait aussi gâter le jeu. Or le pari et les jeux de ce genre ne sont que des formes rabougries et tordues de cet instinct originel de l'homme pour l'aventure et le romanesque, dont il a été abondamment question dans ces pages. Et les périls, les récompenses, les châtements et les exploits d'une

aventure doivent être réels, sans quoi l'aventure n'est qu'un cauchemar changeant et sans coeur. Si je parie, je dois être obligé de payer, sans quoi il n'y a pas de poésie dans le pari. Si je lance un défi, je dois être contraint à me battre, sinon il n'y a pas de poésie dans le défi. Si je fais le serment d'être fidèle, je dois être châtié quand je suis infidèle, ou alors il n'y a pas de plaisir à faire serment. Vous ne pourriez même pas faire un conte de fées avec les expériences d'un homme qui, avalé par une baleine, se retrouverait au sommet de la tour Eiffel, ou qui, changé en grenouille, se comporterait comme un flamant rose. Pour les besoins des aventures imaginaires même les plus étranges, les résultats doivent être réels; les résultats doivent être irrévocables. Le mariage chrétien est le grand exemple d'un résultat réel et irrévocable; et c'est pourquoi il est le sujet principal et le centre de toute notre littérature romanesque. Et c'est là le dernier exemple de ces choses que j'exigerais, et que j'exige impérieusement, de tout paradis social : j'exigerais d'être lié par mon contrat, qu'on prenne au sérieux mes serments et mes engagements; je demanderais à l'Utopie de venger mon honneur sur moi-même.

Tous mes amis utopistes modernes se regardent entre eux plutôt avec suspicion, car leur espoir ultime, c'est la dissolution de tous les liens particuliers. Ici, de nouveau, il me semble que j'entends, comme une espèce d'écho, une réponse venue d'au-delà du monde : « Vous aurez des obligations réelles, et en conséquences des aventures réelles, quand vous arriverez à mon Utopie. Mais l'obligation la plus pénible, l'aventure la plus redoutable, c'est d'y arriver. »

VIII. LE ROMAN DE L'ORTHODOXIE

C'est devenu un lieu commun de se plaindre de l'agitation et de l'acharnement de notre époque. En réalité, la caractéristique principale de notre époque, c'est une paresse et une lassitude profondes; en fait, la paresse réelle est la cause de l'agitation apparente. Qu'il suffise d'un seul exemple tiré de l'activité purement physique : si les rues sont pleines du bruit des taxis et des automobiles, cela est dû, non pas à l'activité des hommes, mais à leur paresse. Il y aurait moins d'agitation, s'il y avait plus d'activité, si les gens marchaient tout bonnement. Notre monde serait plus silencieux, s'il était plus vigoureux. Et ceci, qui est vrai de l'agitation physique apparente, l'est également de l'apparente agitation de l'intelligence. Presque tout le mécanisme du langage moderne est une mécanique pour épargner du travail; ce qui épargne le travail intellectuel beaucoup plus qu'il ne faudrait. Les expressions scientifiques sont autant de roues et de tiges de piston scientifiques pour rendre encore plus rapide et plus douce la voie du confortable. Des mots interminables vont cliquetant à nos côtés comme de longs convois de chemin de fer. Nous savons qu'ils charroient des milliers de gens trop fatigués ou trop indolents pour marcher et penser par eux-mêmes. C'est un bon exercice d'essayer pour une fois d'exprimer une de ses opinions en monosyllabes. Si vous dites : « L'utilité sociale des jugements imprécis est reconnue par tous les criminologistes comme une partie de notre évolution sociologique vers une conception plus humaine et plus scientifique du châtement » , vous pouvez continuer à parler de cette façon pendant des heures, sans autre résultat qu'un déplacement imperceptible de la matière grise à l'intérieur de votre cerveau. Mais si vous commencez en disant :

« Je veux que Jones aille en prison et que Brown dise quand Jones en sortira » , vous découvrirez, avec un frémissement d'horreur, que vous êtes obligé de réfléchir. Les mots longs ne sont pas les mots difficiles; ce sont les mots courts qui sont difficiles. Il y a beaucoup plus de subtilité métaphysique dans le mot damner que dans le mot dégénérescence.

Mais ces longs mots confortables qui épargnent aux modernes la peine de raisonner ont un aspect particulier qui les rend particulièrement ruineux et cause de confusion. Cette difficulté se présente quand le même mot long est employé sous des rapports différents pour signifier des choses tout à fait différentes. Ainsi, pour prendre un exemple bien connu, le mot idéaliste a une signification comme terme de philosophie et une signification tout autre comme terme de rhétorique morale. De même, les savants matérialistes ont eu parfaitement raison de se plaindre des gens qui confondent matérialiste comme terme de cosmologie avec matérialiste comme insulte morale. Ainsi, pour prendre un exemple plus commun, le même homme qui, à Londres, déteste les progressistes, s'appelle toujours lui-même progressiste, en Afrique du Sud.

Une confusion aussi vide de sens que celle-là s'est produite à propos du mot libéral, appliqué à la religion, ou appliqué à la politique et à la société. On laisse souvent entendre que tous les Libéraux devraient être libres penseurs, parce qu'ils devraient aimer tout ce qui est libre. Vous pourriez aussi bien dire que tous les idéalistes devraient appartenir à la Haute Église, parce qu'ils devraient aimer tout ce qui est haut. Vous pourriez aussi bien dire que les membres de la Basse Église devraient aimer la basse messe, ou que les membres de l'Église libre devraient aimer les plaisanteries libres. C'est là une pure coïncidence de

mots. Dans l'Europe moderne contemporaine, le mot libre penseur ne signifie pas un homme qui pense pour lui-même : c'est un homme qui, après avoir pensé par lui-même, en est venu à un ensemble particulier de conclusions : l'origine matérielle des phénomènes, l'impossibilité des miracles, l'improbabilité de l'immortalité de la personne, et ainsi de suite. Aucune de ces idées n'est particulièrement libérale. Bien plus, presque toutes ces idées sont nettement antilibérales, comme ce chapitre se propose de le faire voir.

Dans les quelques pages qui suivent, je me propose de montrer, aussi brièvement que possible, que pour chacune des questions les plus fortement défendues par les *libéralisateurs* de la théologie, les conséquences sur la vie sociale seraient précisément antilibérales. Presque tous les projets modernes pour introduire la liberté dans l'Église ne sont que tentatives d'instaurer la tyrannie dans le monde. Car, actuellement, libérer l'Église ne signifie même pas la libérer dans toutes les directions : cela veut dire libérer cette catégorie particulière de dogmes qu'on nomme vaguement scientifiques : dogmes du monisme, du panthéisme, ou de l'arianisme, ou de la nécessité. Or, on peut voir que chacun de ces dogmes - nous les prendrons un par un - est un allié naturel de l'oppression. En fait, il est remarquable - mais ce n'est pas tellement remarquable, quand on s'arrête à y penser - que bien des choses sont les alliées de l'oppression. Il n'y a qu'une seule chose qui ne peut jamais franchir une certaine ligne de démarcation avec l'oppression, et c'est l'orthodoxie. Je peux, certes, défigurer l'orthodoxie de manière à justifier en partie un tyran; mais je peux facilement inventer une philosophie allemande pour le justifier entièrement.

Voyons maintenant en ordre les innovations qui caractérisent la nouvelle théologie ou l'Église moderniste. Nous avons conclu le chapitre précédent avec la découverte de l'une d'elles. La doctrine même qu'on dit le plus « vieux style » se révélait être la seule sauvegarde des nouvelles démocraties de la terre. La doctrine apparemment la plus impopulaire se révélait être la seule force du peuple. En somme, nous avons découvert que la seule négation logique de l'oligarchie était dans l'affirmation du péché originel. Ainsi en est-il, je le maintiens, dans tous les autres cas.

Je prends d'abord l'exemple le plus évident, celui des miracles. Pour quelque raison extraordinaire, une opinion bien enracinée veut qu'il soit plus libéral de nier le miracle que d'y croire. Pourquoi ? je ne peux l'imaginer, et personne ne peut me le dire. Pour quelque raison inconcevable, un clergyman « large » ou « libéral » désigne toujours un homme qui veut tout au moins diminuer le nombre des miracles; il ne désigne jamais un homme qui veut en accroître le nombre. Cette expression désigne toujours un homme libre de nier que le Christ soit réellement sorti du tombeau; elle ne désigne jamais un homme libre de croire que sa propre tante est sortie de son tombeau. Il est fréquent de voir de l'agitation dans une paroisse parce que le curé ne peut admettre que saint Pierre ait marché sur les eaux; pourtant, comme il est rare de voir de l'agitation dans une paroisse parce que le curé dit que son père marchait sur la Serpentine! Et ce n'est pas, comme un brillant adversaire mondain rétorquerait aussitôt, parce qu'on ne peut croire aux miracles en se référant à notre expérience. Ce n'est pas parce que « les miracles n'arrivent pas », comme dans ce dogme que Matthew Arnold récitait avec une foi candide. On affirme à

notre époque des choses plus surnaturelles qu'il n'aurait été possible d'affirmer il y a quatre-vingts ans. Les hommes de science croient à de telles merveilles beaucoup plus qu'autrefois : les prodiges les plus troublants, et même les plus horribles, de l'esprit et de l'âme, sont dévoilés tous les jours par la psychologie moderne. Des choses que la science d'autrefois aurait franchement rejetées comme miracles, sont affirmées à toute heure par la science nouvelle. La seule chose qui est encore assez « vieux style » pour rejeter les miracles, c'est la Nouvelle Théologie. À vrai dire, cette idée que c'est liberté de nier les miracles n'a rien à voir avec l'évidence pour ou contre eux. C'est un préjugé verbal sans vie, qui a trouvé vie et commencement, non pas dans la liberté de pensée, mais tout simplement dans le dogme du matérialisme. L'homme du XIX^e siècle niait la Résurrection, non parce que son christianisme libéral lui permettait d'en douter, mais parce que son matérialisme très rigide lui interdisait d'y croire. Tennyson, si caractéristique du XIX^e siècle, a proclamé l'un des truismes instinctifs de ses compatriotes, quand il a dit qu'il y avait de la foi dans leur doute honnête. Et vraiment, il y en avait. Ces mots contiennent une vérité profonde et même horrible. Leur doute concernant les miracles contenait la foi en un destin immuable et sans dieu : une foi profonde et sincère dans l'incurable routine du cosmos. Les doutes de l'agnostique n'étaient rien d'autre que les dogmes du moniste.

Du fait, de l'évidence du surnaturel, je parlerai plus loin. Ici, nous ne considérons que le point suivant, évident : pour autant que l'on puisse dire que l'idée libérale de la liberté occupe l'une ou l'autre position dans un débat sur les miracles, c'est assurément du côté des miracles qu'elle se trouve.

Réforme ou progrès - dans le seul sens admissible de ce dernier mot - ne signifie que maîtrise progressive de la matière par l'esprit. Un miracle ne signifie que la maîtrise rapide de la matière par l'esprit. Si vous voulez nourrir les gens, vous pouvez penser que les nourrir miraculeusement dans le désert est chose impossible; mais vous ne pouvez pas penser que c'est antilibéral. Si vous souhaitez vraiment que les enfants pauvres aillent à la plage, vous ne pouvez penser que c'est antilibéral qu'ils s'y rendent sur des dragons volants : vous pouvez seulement penser que c'est invraisemblable. Les vacances, de même que le Libéralisme, signifient seulement la liberté de l'homme; un miracle signifie seulement la liberté de Dieu. Vous pouvez, en conscience, nier l'une ou l'autre, mais vous ne pouvez prendre votre négation pour un triomphe de l'idée libérale. L'Église catholique pensait que l'homme et Dieu ont tous deux une espèce de liberté spirituelle. Le Calvinisme enleva à l'homme sa liberté, mais laissa à Dieu la sienne; le matérialisme scientifique lie le Créateur lui-même : il enchaîne Dieu comme l'Apocalypse enchaîna le diable. Il ne laisse rien de libre dans l'univers. Et ceux qui prêtent leur assistance à cette manoeuvre, on les appelle « théologiens libéraux » .

C'est là, comme je l'ai dit, le cas le plus simple et le plus évident. Prétendre qu'il y a, dans le fait de douter des miracles, quelque chose d'apparenté à la libéralité ou à la réforme, est littéralement contraire à la vérité. Si un homme ne peut croire aux miracles, la question s'arrête là : il n'est pas particulièrement libéral, mais il est parfaitement honorable et logique, ce qui est bien préférable. Mais s'il peut croire aux miracles, il est certainement plus libéral en le faisant; parce que les miracles signifient d'abord la liberté de l'âme et, ensuite, son emprise sur la tyrannie des circonstances. Cette vérité est

parfois méconnue, et d'une façon singulièrement naïve, même des hommes les plus capables. Par exemple, M. Bernard Shaw parle, avec un mépris aussi sincère que démodé, de la notion miracle, comme si le miracle était une espèce de manque de parole de la part de la nature. Chose étrange, il semble oublier que les miracles ne sont que les fleurs ultimes de son arbre favori : la doctrine de la toute-puissance de la volonté. Exactement de la même façon, il qualifie de mesquin égoïsme le désir de l'immortalité, oubliant qu'il vient tout juste d'appeler le désir de la vie un égoïsme sain et héroïque. Comment peut-il être noble de désirer rendre sa vie infinie, et mesquin de désirer la rendre immortelle ? Non : s'il est souhaitable que l'homme triomphe de la cruauté de la nature ou de la coutume, alors les miracles sont certainement souhaitables. Nous examinerons plus loin s'ils sont possibles.

Mais je dois passer aux cas plus importants de cette étrange erreur : l'idée que « libéraliser » la religion, c'est en quelque sorte travailler à libérer le monde. On peut prendre comme deuxième exemple la question du panthéisme - ou plutôt d'une certaine attitude moderne, souvent appelée immanentisme, et qui est souvent du bouddhisme. Mais c'est là une question tellement plus difficile que je dois l'aborder avec un peu plus de préparation.

Les choses que les personnes d'avant-garde avancent avec le plus d'assurance devant de vastes auditoires, sont généralement celles qui sont les plus contraires aux faits; en vérité, ce sont nos truismes qui sont faux. En voici un exemple. Il y a une phrase, d'une libéralité facile, qu'on débite sans cesse dans les sociétés de morale et dans les assemblées religieuses : « Les religions de la terre diffèrent par les rites et les formes, mais

elles enseignent toutes la même chose. » C'est faux; c'est le contraire des faits. Les religions de la terre ne sont pas très différentes quant aux rites et aux formes; elles diffèrent grandement par leur enseignement. C'est comme si un homme allait dire : « N'allez pas vous méprendre si Church Times et le Freethinker semblent tout à fait différents, si l'un est imprimé sur vélin et l'autre gravé sur marbre, si l'un est triangulaire et l'autre octogonal; lisez-les, et vous verrez bien qu'ils disent la même chose. » La vérité, bien sûr, c'est qu'ils se ressemblent en tout, sauf sur un point : ils ne disent pas la même chose. Un agent de change athée de Surbiton ressemble exactement à un agent de change swedenborgien de Wimbledon. Vous pouvez tourner et retourner autour de ces personnages et les soumettre à l'examen le plus personnel et le plus offensant; vous ne trouverez rien de swedenborgien dans le chapeau ni de particulièrement athée dans le parapluie. C'est en leurs âmes seules qu'est logée la différence. De même, quand il s'agit des religions, la difficulté n'est pas celle alléguée par la pauvre maxime : elles sont toutes d'accord sur le sens, mais leurs méthodes diffèrent. C'est exactement le contraire qui est vrai. Elles sont d'accord sur les méthodes, car presque toutes les grandes religions du monde fonctionnent avec les mêmes méthodes extérieures : prêtres, textes sacrés, autels, fraternités assermentées, fêtes particulières. Elles s'accordent sur le mode d'enseignement; ce sur quoi elles s'opposent, c'est sur le contenu de cet enseignement. Optimistes païens et pessimistes orientaux auront leurs temples; tout comme les Libéraux et les Tories auront leurs journaux. Des credo qui existent pour se détruire mutuellement ont chacun des textes sacrés, tout comme des armées qui existent pour se détruire mutuellement ont des fusils.

Le plus bel exemple de cette prétendue identité de toutes les religions humaines, c'est la prétendue identité spirituelle du bouddhisme et du christianisme. Ceux qui adoptent cette théorie passent habituellement sous silence la morale de la plupart des autres credo, excepté, bien sûr, celle du confucianisme qu'ils aiment bien, parce que ce n'est pas un credo. Mais ils se montrent réservés dans leur louange du mahométisme, et se contentent généralement de n'imposer sa morale que pour le repos des classes inférieures. Ils parlent rarement de la conception mahométane du mariage, sur laquelle il y aurait beaucoup à dire. Quant à leur attitude à l'égard des Thugs et des fétichistes, elle peut même être qualifiée de froide. Mais dans le cas de la grande religion de Gautama, ils ressentent sincèrement une analogie.

Ceux qui se consacrent à la vulgarisation de la science, tel M. Blatchford, répètent avec insistance que le christianisme et le bouddhisme se ressemblent beaucoup, surtout le bouddhisme... On le croit généralement, et je l'ai cru moi-même, jusqu'au jour où j'ai lu un livre où on donnait les raisons de le croire. Ces raisons étaient de deux sortes : des ressemblances qui ne signifient rien, parce qu'elles sont communes à toute l'humanité, et des ressemblances qui ne se ressemblent en rien. L'auteur expliquait avec solennité que les deux credo se ressemblaient sur des points où tous les credo se ressemblent, ou encore il les présentait comme semblables sur quelque point où, de toute évidence, ils diffèrent absolument. Ainsi, comme exemple de la première catégorie, il disait que le Christ et Bouddha avaient tous deux été appelés par une voix divine venue du ciel... comme si vous pouviez vous attendre qu'une voix divine monte de la cave à charbon. Ou bien encore,

il insistait avec un grand sérieux sur le fait que ces maîtres orientaux, par une coïncidence singulière, avaient une autre chose en commun : le lavement des pieds. Vous pourriez aussi bien dire que c'est une remarquable coïncidence qu'ils aient eu tous deux des pieds à laver. L'autre catégorie de ressemblances comprenait des ressemblances qui tout simplement ne se ressemblaient pas. Par exemple, ce conciliateur des deux religions accordait la plus grande attention au fait qu'à certaines fêtes religieuses la robe du Lama est mise en pièces par respect, et que ces lambeaux sont hautement appréciés. Mais c'est là tout le contraire d'une ressemblance, car les vêtements du Christ ne furent pas déchirés par respect, mais par dérision; et les lambeaux n'eurent pour toute valeur que celle qu'ils auraient eu dans une boutique de chiffonnier. C'est un peu comme si on voulait faire ressortir la ressemblance évidente qu'il y a entre deux cérémonies où on se sert d'une épée : celle où elle frappe l'épaule d'un homme, et celle où elle lui coupe la tête. Pour l'homme concerné, ces deux gestes ne se ressemblent en rien. Ces rebuts de pédantisme puéril importeraient vraiment peu, si les prétendues ressemblances philosophiques n'appartenaient pas, elles aussi, à ces deux catégories qui ou bien prouvent trop, ou bien ne prouvent rien du tout. Que le bouddhisme recommande la pitié ou la modération ne signifie pas qu'il ressemble tout spécialement au christianisme : cela signifie tout simplement qu'il n'est pas tout à fait étranger à toute existence humaine. Les bouddhistes désapprouvent en théorie la cruauté ou l'excès, parce que tout homme sain désapprouve en théorie la cruauté ou l'excès. Mais dire que le bouddhisme et le christianisme en donnent la même interprétation, c'est tout simplement faux. Toute l'humanité admet que nous sommes dans un filet de péchés. La plus grande

partie de l'humanité admet qu'il y a quelque moyen d'en sortir. Mais quant à ce moyen d'en sortir, je ne pense pas qu'il y ait dans l'univers deux institutions qui se contredisent aussi nettement que le bouddhisme et le christianisme.

Même au temps où je pensais, avec la plupart des gens bien informés quoique non érudits, que le bouddhisme et le christianisme étaient semblables, une chose me rendait toujours perplexe : l'extraordinaire différence dans leur style d'art religieux. Je ne parle pas de différence dans leur style technique de représentation, mais des choses mêmes qu'ils avaient manifestement pour but de représenter. On ne peut trouver deux idéaux plus opposés que le saint chrétien d'une cathédrale gothique et le saint bouddhiste d'un temple chinois. L'opposition est totale. Mais la façon la plus rapide de le faire voir est peut-être de dire que le saint bouddhiste a toujours les yeux fermés, alors que le saint chrétien les a toujours très grands ouverts. Le saint bouddhiste a un corps luisant de santé et harmonieux, mais ses yeux sont appesantis et scellés par le sommeil; le corps du saint médiéval est décharné comme un squelette, mais ses yeux sont terriblement vivants. Il ne peut y avoir aucune réelle communauté d'esprit entre des forces qui ont produit des symboles aussi différents que ceux-là. En admettant que les deux images soient des extravagances, des perversions de la foi pure, il faut une réelle divergence pour produire des extravagances aussi opposées. Le bouddhiste, avec une particulière attention, regarde au-dedans; le chrétien avec une attention forcenée, regarde au dehors. Si nous suivons résolument cette piste, nous découvrirons des choses intéressantes.

Récemment, Mrs Besant, dans une étude intéressante, annonçait qu'il n'y avait qu'une religion dans le monde, que tous les credo n'en sont que des versions ou des perversions, et qu'elle était préparée à fond pour dire ce qu'était cette religion. D'après Mrs Besant, cette Église universelle est tout simplement le Moi universel. C'est la doctrine suivant laquelle nous ne formons tous qu'une seule et même personne; qu'il n'existe pas de véritables murs d'individualité entre un homme et un autre homme. Si je peux l'exprimer ainsi, elle ne nous dit pas d'aimer notre prochain, elle nous dit d'être notre prochain. Voilà la description profonde et suggestive que donne Mrs Besant de la religion qui doit mettre tous les hommes d'accord. Et de toute ma vie je n'ai jamais entendu de proposition avec laquelle je sois en plus parfait désaccord. Je veux aimer mon prochain, non pas parce qu'il est moi, mais précisément parce qu'il n'est pas moi. Je veux aimer le monde, non pas comme on aime un miroir, c'est-à-dire parce qu'il est un autre soi-même, mais comme on aime une femme, parce qu'elle est entièrement différente. Si les âmes sont séparées, l'amour devient possible; si les âmes sont confondues, l'amour devient manifestement impossible. Si on parle d'une manière vague, un homme s'aime lui-même; mais il peut difficilement tomber en amour avec lui-même, ou, s'il le fait, la séduction doit être plutôt monotone. Si le monde est plein de « moi » réels, ceux-ci peuvent être réellement des « moi » désintéressés. Mais, d'après le principe de Mrs Beant, le cosmos entier n'est qu'une seule et même personne d'un égoïsme cosmique.

C'est justement ici que le bouddhisme est du côté du panthéisme et de l'immanentisme modernes. Et c'est justement ici que le christianisme est du côté de l'humanité, et de la

libéralité, et de l'amour. L'amour appelle la personnalité; donc l'amour appelle la division. C'est l'instinct du christianisme de se réjouir que Dieu ait brisé l'univers en petites parties, parce que ce sont des parties vivantes. C'est son instinct de dire : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres » , plutôt que de dire à une seule et énorme personne de s'aimer elle-même. Tel est l'abîme intellectuel entre le bouddhisme et le christianisme : pour le bouddhiste ou le théosophe, la personnalité est la chute de l'homme; pour le chrétien, c'est le dessein de Dieu, c'est justement l'essentiel de son projet cosmique. L'âme-monde des théosophes demande à l'homme de l'aimer uniquement pour que l'homme puisse se jeter en lui; mais le centre divin du christianisme a jeté réellement l'homme hors de lui-même pour que l'homme puisse l'aimer. La divinité orientale est comme un géant qui aurait perdu une jambe ou une main, et chercherait toujours à les retrouver; mais la puissance chrétienne est comparable à un géant qui, par une singulière générosité, couperait sa main droite pour qu'elle puisse, de sa propre initiative, lui donner la main. Nous revenons constamment à la même caractéristique en ce qui concerne la nature du christianisme : toutes les philosophies modernes sont des chaînes qui lient et entravent; le christianisme est un glaive qui sépare et libère. Aucune autre philosophie ne fait que Dieu se réjouisse réellement de la séparation de l'univers en âmes vivantes; mais, selon le christianisme orthodoxe, cette séparation entre Dieu et l'homme est sacrée, parce qu'elle est éternelle. Pour qu'un homme puisse aimer Dieu, il est nécessaire qu'il y ait non seulement un Dieu à aimer, mais encore un homme pour l'aimer. Tous ces nébuleux esprits théosophiques pour qui l'univers est un immense melting-pot, sont précisément ces

esprits qui reculent instinctivement devant cette parole de nos Évangiles, parole comparable à un tremblement de terre, qui déclare que le Fils de Dieu est venu, non pas avec la paix, mais avec un glaive tranchant. Cette parole sonne parfaitement juste, même dans le sens littéral : c'est l'assertion que tout homme qui prêche l'amour vrai engendre inévitablement la haine. C'est vrai de la fraternité démocratique comme de l'amour divin : l'amour simulé aboutit au compromis et à la philosophie vulgaire; mais l'amour vrai a toujours fini dans le sang. Pourtant, il y a une autre vérité, et plus terrifiante encore, derrière la signification première de ce cri de Notre-Seigneur. D'après lui, le Fils était un glaive séparant le frère de son frère pour qu'ils puissent se détester pendant une éternité. Mais le Père aussi fut un glaive, qui dans les ténèbres du commencement, sépara le frère de son frère, pour qu'ils finissent par s'aimer.

Telle est la signification de cette joie presque insensée que l'on voit sur les tableaux dans les yeux du saint médiéval. Telle est la signification des paupières scellées de la superbe image bouddhique. Le saint chrétien est heureux parce qu'il a vraiment été retranché du monde; il est séparé des choses et les fixe d'un regard émerveillé. Mais pourquoi le saint bouddhiste s'émerveillerait-il des choses, puisqu'il n'existe en réalité qu'une seule chose, et que cette chose impersonnelle peut difficilement s'émerveiller d'elle-même ? Beaucoup de poèmes panthéistes ont essayé de suggérer l'émerveillement, mais aucun n'a pu vraiment y parvenir. Le panthéiste ne peut s'émerveiller, parce qu'il ne peut louer Dieu ou quoi que ce soit comme vraiment distinct de lui-même. Ici, toutefois, notre objectif principal, c'est de faire voir la conséquence de cette admiration chrétienne

(dirigée vers l'extérieur, vers une divinité distincte de l'adorateur) sur le besoin général d'activité morale et de réforme sociale. Et il est certain que cette conséquence est assez manifeste. Il est réellement impossible de tirer du panthéisme une quelconque impulsion pour l'action morale. La nature même du panthéisme implique qu'une chose est aussi bonne qu'une autre; alors que la nature même de l'action implique qu'une chose est bien préférable à une autre. Swinburne, au plus bel été de son scepticisme, a vainement tenté de lutter contre cette difficulté. Dans Songs before Sunrise, inspiré par Garibaldi et l'insurrection italienne, il proclamait la religion nouvelle et le Dieu plus pur qui balaièrent tous les prêtres du monde :

**Pourquoi donc aujourd'hui
regarder vers Dieu et crier :
« Je suis moi, tu es toi,
je suis en bas, tu es en haut ? »
Je suis toi que tu cherches à trouver;
tu n'as qu'à te trouver : tu es moi.**

La déduction immédiate et évidente qu'on en peut tirer, c'est que les tyrans sont tout autant les fils de Dieu que Garibaldi; et que le roi Bomba de Naples s'étant, avec le plus vif succès, trouvé lui-même, se trouve identifié au bien suprême en toutes choses. La vérité, c'est que l'énergie occidentale qui détrône les tyrans est une conséquence directe de la théologie occidentale qui dit : « Je suis moi, tu es toi. » La même séparation spirituelle qui regardait en haut et voyait un bon roi de l'univers, regardait en haut et voyait un mauvais roi à Naples. Les adorateurs du Dieu de Bomba détrônèrent Bomba; les adorateurs du dieu de Swinburne ont couvert l'Asie pendant

des siècles et n'ont jamais détrôné un seul tyran. Le saint hindou peut raisonnablement fermer les yeux parce qu'il regarde Cela, qui est Moi et Toi et Nous et Eux et Tout. C'est une occupation rationnelle; mais il n'est pas vrai en théorie, et il n'est pas vrai en pratique, que cette occupation aide l'Indien à avoir l'oeil sur Lord Curzon. Cette vigilance extérieure qui a toujours été la marque du christianisme (le commandement qui nous est fait de veiller et de prier) s'est exprimée à la fois dans l'orthodoxie typiquement occidentale et dans la politique typiquement occidentale. Mais l'une et l'autre dépendent de l'idée d'une divinité transcendante, différente de nous, une divinité hors de vue. Certes, les croyances les plus sagaces peuvent suggérer que nous poursuivions Dieu dans les cercles de plus en plus profonds du labyrinthe de notre moi. Mais nous seuls de la chrétienté avons dit que nous devions chasser Dieu comme un aigle au-dessus des montagnes; et au cours de cette chasse, nous avons tué tous les monstres.

C'est pourquoi, ici encore nous voyons que, si nous estimons à sa juste valeur la démocratie de l'Occident et ses énergies sans cesse renouvelées, nous avons beaucoup plus de chance de trouver ces valeurs dans l'ancienne théologie, plutôt que dans la nouvelle. Si nous voulons la réforme, il nous faut adhérer à l'orthodoxie; en particulier sur une question tellement discutée dans les délibérations de M. R.J. Campbell, la question de savoir s'il faut insister sur la divinité immanente ou sur la divinité transcendante. En insistant de façon particulière sur l'immanence de Dieu, nous obtenons l'introspection, l'isolement, le quiétisme, l'indifférence sociale - le Tibet. En insistant de façon particulière sur la transcendance de Dieu, nous obtenons l'émerveillement, la curiosité, l'initiative morale

et politique, la juste indignation - la chrétienté. En insistant sur le fait que Dieu est à l'intérieur de l'homme, l'homme restera toujours à l'intérieur de lui-même; en insistant sur le fait que Dieu transcende l'homme, l'homme s'est transcendé lui-même.

Si nous examinons n'importe quel autre point de doctrine qu'on dit démodé, nous verrons qu'il en est de même. Par exemple, le dogme profond de la Trinité. Les unitariens (secte dont on ne doit jamais parler sans un respect particulier pour leur remarquable distinction et honnêteté intellectuelles) sont souvent des réformateurs, en vertu de cet accident qui rend tels bien des petites sectes. Mais il n'y a absolument rien de libéral ou d'apparenté à une réforme dans le fait de remplacer la Trinité par le monothéisme pur. Le Dieu complexe du Credo de saint Athanase peut être une énigme pour l'intelligence; mais il a beaucoup moins de chances de combiner le mystère et la cruauté d'un sultan que le Dieu solitaire d'Omar ou de Mahomet. Ce Dieu, conçu comme une unité terrible, est non seulement un roi, mais un roi oriental. Le cœur de l'humanité, particulièrement de l'humanité européenne, est certainement beaucoup plus satisfait par les étranges allusions et symboles entourant la conception trinitaire; par l'image d'un conseil où la miséricorde plaide aussi bien que la justice, par la conception d'une espèce de liberté et de diversité existant même dans la chambre la plus secrète de l'univers. Car la religion occidentale a toujours ressenti vivement cette idée : « Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul » . L'instinct social s'est affirmé partout où l'idée orientale des ermites fut pratiquement chassée par l'idée occidentale des moines. Ainsi l'ascétisme lui-même devint-il fraternel; et les Trappistes furent sociables, alors même qu'ils gardaient le silence. Si cet amour d'une complexité vivante est

notre critère, il est certainement plus sain d'avoir la religion trinitaire que la religion unitaire. Car pour nous, trinitaires (si je peux le dire avec respect), pour nous Dieu lui-même est une société. C'est en vérité un mystère insondable de la théologie, et même si j'étais assez bon théologien pour en parler directement, il ne serait pas opportun de le faire ici. Qu'il suffise de dire ici que cette triple énigme est aussi réconfortante que le vin, et aussi accueillante qu'un foyer anglais; cette chose qui bouleverse l'intelligence apaise complètement le coeur. Mais du désert, des régions arides et des soleils terrifiants viennent les enfants cruels du Dieu solitaire. Les véritables unitariens, cimenterre en main, ont laissé derrière eux le monde désert. Car il n'est pas bon pour Dieu d'être seul.

Ainsi en est-il de cette question difficile du péril de l'âme, question qui a désaxé tant d'esprits équilibrés. Pour toute âme, l'espoir est quelque chose d'impératif; et l'on peut tout à fait raisonnablement soutenir que son salut est inévitable. C'est soutenable; mais ce n'est pas spécialement favorable à l'activité ni au progrès. Notre société, militante et créative, doit plutôt insister sur le danger que court chacun, sur le fait que tout homme est suspendu à un fil ou accroché aux parois d'un précipice. Dire que, de toute façon, tout ira bien, est une remarque compréhensible; mais on ne peut appeler cela une sonnerie de trompette. L'Europe doit plutôt insister sur la perspective de perdition; et l'Europe a toujours insisté là-dessus. Sur ce point, sa religion la plus élevée est d'accord avec tous ses romans les plus minables. Pour le bouddhiste ou le fataliste oriental, l'existence est une science ou un plan, qui doit se terminer d'une façon bien déterminée. Mais pour un chrétien, l'existence est une histoire, qui peut finir n'importe

comment. Dans un roman à sensation, produit exclusivement chrétien, le héros n'est pas mangé par les cannibales; mais il est essentiel, pour qu'il y ait intérêt, qu'il puisse être mangé par les cannibales. Le héros doit être, pour ainsi dire, un héros mangeable. C'est pourquoi la morale chrétienne a toujours dit à l'homme, non pas qu'il perdrait son âme, mais qu'il devait veiller à ne pas la perdre. Dans la morale chrétienne, en résumé, c'est mal d'appeler un homme « damné » ; mais il est strictement conforme à la religion et à la philosophie de l'appeler damnable.

Tout le christianisme se concentre sur l'homme à la croisée des chemins. Les philosophies ambitieuses et superficielles, les énormes synthèses des charlatans, parlent toutes de siècles, et d'évolution, et de développements ultimes. La vraie philosophie s'occupe de l'instant présent. Un homme prendra-t-il ce chemin-ci ou celui-là ? voilà la seule chose digne de réflexion, si vous prenez plaisir à la réflexion. Il est assez facile de réfléchir sur les siècles; n'importe qui peut le faire. L'instant, lui, est vraiment terrible. Et c'est parce que notre religion a intensément senti l'instant, que sa littérature s'occupe beaucoup de la bataille, et que sa théologie s'occupe beaucoup de l'enfer. Elle est pleine de danger, comme un livre pour garçons : elle est un éternel instant dramatique. Il y a une similitude réelle entre la fiction populaire et la religion des peuples occidentaux. Dire que la fiction populaire est vulgaire et de mauvais goût, c'est tout simplement répéter ce que les gens ennuyeux et bien informés disent de l'iconographie des églises catholiques. La vie, selon la foi, ressemble fort à un roman-feuilleton dans un magazine : la vie se termine sur la promesse, ou la menace, suivante : « Suite au prochain numéro ». De même, avec une

noble vulgarité, la vie imite le roman-feuilleton et nous quitte au moment le plus passionnant. Car la mort est, sans équivoque, un moment passionnant. Mais l'important est qu'une histoire est passionnante parce qu'elle comporte un élément aussi fort de volonté, de ce que la théologie appelle le libre arbitre. Vous ne pouvez pas finir une addition à votre guise; mais vous pouvez terminer une histoire comme il vous plaît. Quand on a découvert le calcul différentiel, il n'y avait qu'un seul calcul différentiel à découvrir; mais quand Shakespeare a tué Roméo, il aurait pu tout aussi bien lui faire épouser la vieille nourrice de Juliette, s'il en avait éprouvé l'envie. La chrétienté a excellé dans le roman narratif, précisément parce qu'elle a mis l'accent sur le libre arbitre théologique. C'est une vaste question et trop en marge de notre sujet pour en discuter convenablement ici; mais le libre arbitre est l'objection réelle à ce torrent de bavardage moderne qui tend à faire considérer le crime comme une maladie, à faire de la prison un simple milieu hygiénique comme un hôpital, à guérir le péché par de lentes méthodes scientifiques. Le mensonge de tout cela, c'est que le mal est une matière de choix actif, alors que la maladie ne l'est pas. Si vous dites que vous allez soigner un débauché comme vous soignez un asthmatique, ma réponse frivole et directe sera : « Montrez-moi les gens qui veulent être asthmatiques comme tant d'autres veulent être débauchés. » Un homme peut se coucher et guérir d'une maladie; mais il ne doit pas se coucher, s'il veut guérir d'un péché : au contraire, il doit se lever et sauter furieusement. Cela se trouve parfaitement exprimé par le mot même par lequel on désigne un homme hospitalisé : patient est au mode passif; pécheur est au mode actif. Pour guérir de l'influenza, un homme peut rester « patient » ; mais s'il veut guérir de son vice

de faussaire, il ne doit pas être patient, mais un « impatient » : il doit ressentir personnellement de l'impatience face à la falsification. Toute réforme morale doit partir de la volonté active, non de la volonté passive.

Ici encore, nous en arrivons en substance à la même conclusion. Pour autant que nous désirions les reconstructions précises et les révolutions dangereuses qui ont caractérisé la civilisation européenne, nous n'écarterons pas l'éventualité d'une ruine : nous l'encouragerons plutôt. Si, comme les saints orientaux, nous voulons simplement contempler combien les choses vont bien, nous nous contenterons certes de dire qu'elles vont bien par nécessité; mais si nous voulons d'une façon particulière les faire aller bien, nous devons insister sur le fait qu'elles peuvent aller mal.

Enfin, cette vérité est encore vraie dans le cas des habituelles tentatives des modernes pour diminuer ou éliminer la divinité du Christ. La chose peut être vraie ou non - cela, je l'examinerai avant de conclure -, mais si la divinité du Christ est vraie, elle est sans aucun doute terriblement révolutionnaire. Qu'un honnête homme puisse se retrouver le dos au mur, ce n'est rien de plus que ce que nous savons déjà; mais que Dieu puisse avoir le dos au mur, voilà de quoi exalter tous les insurgés de tous les âges à venir. Le christianisme est la seule religion sur terre à avoir compris que la toute-puissance rendait Dieu incomplet. Le christianisme seul a compris que Dieu, pour être complètement Dieu, devait avoir été un rebelle aussi bien qu'un roi. Seul de toutes les religions, le christianisme a ajouté le courage aux vertus du Créateur. Car le seul courage digne d'être appelé courage doit nécessairement vouloir dire que l'âme passe par un point de rupture - et ne se rompt pas.

Ici, en vérité, j'aborde une question trop obscure et terrible pour qu'il soit facile de la discuter. Et je m'excuse d'avance si l'une de mes paroles s'avère fausse ou semble irrévérencieuse dans une question que les plus grands saints et les plus grands penseurs ont craint à bon droit d'aborder. Mais dans ce terrifiant récit de la Passion, il y a un sentiment précis qui suggère que l'auteur de toutes choses est passé, d'une manière qui dépasse la pensée, non seulement par l'agonie, mais par le doute. Il est écrit : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu » . Toi, non; mais le Seigneur ton Dieu peut se tenter lui-même; et voilà ce qui semble être arrivé à Gethsémani. Dans un jardin, Satan a tenté l'homme; et dans un jardin, Dieu a tenté Dieu. Il est passé, de quelque manière surhumaine, par notre humaine horreur du pessimisme. Le monde fut ébranlé et le soleil fut effacé du ciel, non pas à la crucifixion, mais au cri monté de la croix : le cri qui confessait que Dieu était abandonné de Dieu. Et maintenant, que les révolutionnaires choisissent un credo parmi tous les credo et un dieu parmi tous les dieux de l'univers, qu'ils pèsent avec grand soin tous les dieux de l'inévitable retour et de l'inaltérable puissance. Ils ne trouveront pas un autre dieu qui ait été lui-même en révolte. Je dirais plus - mais la matière devient trop difficile pour le langage humain - : que les athées eux-mêmes se choisissent un dieu. Ils ne trouveront qu'une seule divinité qui ait proclamé leur isolement; qu'une seule religion où Dieu ait semblé, pour un instant, être un athée.

Voilà ce qu'on peut appeler les points essentiels de la vieille orthodoxie. Son principal mérite est d'être la source naturelle de la révolution et de la réforme; et son principal défaut est de

n'être manifestement qu'une affirmation abstraite. Son principal avantage est d'être la plus aventureuse et la plus virile de toutes les théologies. Son principal désavantage est tout simplement d'être une théologie. On peut toujours lui objecter qu'elle est, de sa nature, arbitraire et nébuleuse. Mais elle n'est pas si haut dans les nuées, puisque de grands archers passent leur vie entière à lui décocher leurs flèches - oui, et leurs dernières flèches - : il est des hommes qui se détruiront eux-mêmes et qui détruiront leur civilisation, s'ils peuvent en même temps détruire cette vieille légende fantastique. Tel est le dernier aspect, et le plus stupéfiant, de cette foi : ses ennemis emploieront n'importe quelle arme contre elle, les épées qui leur coupent les doigts, et les brandons qui brûlent leur propre maison. Des hommes qui commencent par combattre l'Église au nom de la liberté et de l'humanité, finissent par liquider liberté et humanité, s'ils peuvent ainsi combattre l'Église. Ce n'est pas là une exagération : je pourrais en remplir d'exemples tout un livre. M. Blatchford s'est mis à l'oeuvre, comme un simple fracasseur de Bible, pour prouver qu'Adam n'avait pas péché contre Dieu. En manoeuvrant pour maintenir cette position, il admettait, comme corollaire nécessaire, que tous les tyrans, de Néron au roi Léopold, étaient innocents de tout péché contre l'humanité. Je connais un homme qui met tant de passion à prouver qu'il n'aura pas d'existence personnelle après la mort, qu'il en vient à nier son existence actuelle. Invoquant le bouddhisme, il dit que toutes les âmes se fondent l'une dans l'autre. Pour prouver qu'il ne peut aller au ciel, il prouve qu'il ne peut aller à Hartlepool. J'ai connu des gens qui protestaient contre l'éducation religieuse avec des arguments qui s'adressaient à n'importe quelle éducation : ils disaient que l'esprit de l'enfant doit se développer librement ou que les

adultes ne doivent pas enseigner les jeunes. J'ai connu des gens qui démontraient qu'il ne peut y avoir de jugement divin, en démontrant qu'il ne peut y avoir de jugement humain, même à des fins pratiques. Ils brûlaient leur blé pour mettre le feu à l'église; ils détruisaient leurs propres outils pour la détruire; n'importe quel bâton était bon pour la battre, même si c'était le dernier bout de bois de leur mobilier démoli. Nous n'admirons pas, et nous excusons à peine, le fanatique qui détruit ce monde-ci par amour de l'autre. Mais que dire du fanatique qui détruit ce monde-ci par haine de l'autre ? Il sacrifie jusqu'à l'existence de l'humanité à la non-existence de Dieu. Il n'offre pas ses victimes à l'autel : il les sacrifie tout simplement pour prouver que l'autel est futile et que le trône est vide. Il est prêt à ruiner même cette morale élémentaire qui permet à toutes choses de vivre, au profit de son étrange et éternelle vengeance contre quelqu'un qui n'aurait jamais vécu.

Et pourtant, la chose demeure, suspendue dans les cieux, intacte. Ses adversaires ne réussissent qu'à détruire tout ce qu'eux-mêmes, à bon droit, considèrent comme précieux. Ils ne détruisent pas l'orthodoxie; ils ne détruisent que le sens politique et le sens du courage ordinaire. Ils ne prouvent pas qu'Adam ne fut pas responsable envers Dieu (comment pourraient-ils le prouver ?); ils ne font que prouver, d'après leurs prémisses, que le tsar n'est pas responsable devant la Russie. Ils ne prouvent pas qu'Adam ne devait pas être puni par Dieu; ils prouvent seulement que l'exploiteur le plus proche ne devrait pas être puni par les hommes. Avec leurs doutes orientaux quant à la personnalité, ils ne nous donnent pas la certitude que nous n'aurons pas de vie personnelle dans l'au-delà : ils arrivent seulement à cette certitude que nous n'en

aurons pas une très agréable ou très parfaite ici-bas. Avec leurs allusions paralysantes que toutes les conclusions sont fausses, ils ne déchirent pas le Registre de l'Ange; ils ne font que rendre un peu plus difficile la tenue des registres de Marshall and Snelgrove. Non seulement la foi est-elle la mère de toutes les énergies du monde, mais ses ennemis sont les pères de toute la confusion du monde. Les mondains n'ont pas détruit les choses divines; mais les mondains ont détruit les choses de ce monde, si cela peut leur apporter quelque réconfort. Les Titans n'ont pas escaladé le ciel, mais ils ont laissé derrière eux le monde dévasté.

X. L'AUTORITÉ ET L'AVENTURIER

Au chapitre précédent, nous avons affirmé que l'orthodoxie n'est pas seulement - comme on l'affirme souvent - le seul gardien sûr de la morale ou de l'ordre : elle est aussi, et logiquement, le seul gardien de la liberté, de l'innovation et du progrès. Si nous voulons abattre l'opresseur prospère, nous ne pouvons le faire avec la nouvelle doctrine de la perfectibilité humaine; mais nous pouvons le faire avec la vieille doctrine du péché originel. Si nous voulons extirper des cruautés de l'ordre naturel, relever des populations perdues, nous ne pouvons le faire avec la théorie scientifique que la matière précède l'esprit; mais nous pouvons le faire avec la théorie surnaturelle que l'esprit précède la matière. Si nous voulons tout particulièrement éveiller les hommes à la vigilance sociale sans cesse orientée vers des objectifs pratiques, nous leur apporterons un piètre secours en insistant sur le Dieu Immanent et la Lumière Intérieure; car ce sont là, au mieux, des raisons d'être satisfaits; mais nous pouvons lui être d'un grand secours en insistant sur le Dieu transcendant et sur la lumière qui vole et s'échappe; car cela signifie mécontentement divin. Si nous voulons particulièrement défendre l'idée d'un équilibre généreux contre celle d'une autocratie redoutable, nous serons instinctivement trinitaires plutôt qu'unitaires. Si nous voulons que la civilisation européenne soit un raid et une opération de sauvetage, nous insisterons sur le danger réel où se trouvent les âmes, au lieu d'insister sur le caractère irréel du danger. Et si nous voulons exalter le proscrit et le crucifié, nous préférons penser que c'est un Dieu véritable qui fut crucifié, et non quelque sage ou quelque héros. Par-dessus tout, si nous voulons protéger les pauvres, nous serons en faveur des règles

fixes et des dogmes clairs. Les règlements d'un club avantagent parfois les membres pauvres; mais la tendance d'un club favorise toujours les membres riches.

Et nous arrivons maintenant à la question cruciale qui clôt vraiment toute la discussion. Un agnostique raisonnable, si par hasard il s'est trouvé du même avis que moi jusqu'ici, peut justement rebrousser chemin et dire : « Vous avez trouvé une philosophie pratique dans la doctrine de la Chute; très bien. Vous avez trouvé un aspect de la démocratie, dangereusement négligé aujourd'hui, et sagement corroboré par la doctrine du péché originel; c'est parfait. Vous avez trouvé une vérité dans la doctrine de l'enfer; je vous en félicite. Vous êtes convaincu que les adorateurs d'un dieu personnel regardent vers l'extérieur et sont progressifs; je les en félicite. Mais, même en supposant que ces doctrines contiennent vraiment ces vérités, pourquoi ne pouvez-vous prendre les vérités et laisser de côté les doctrines ? Admettons que toute la société moderne fasse beaucoup trop confiance au riche parce qu'elle ne tient pas compte de la faiblesse humaine; admettons que les siècles d'orthodoxie aient eu un grand avantage, parce que, croyant à la Chute, ils ont tenu compte de la faiblesse humaine, pourquoi ne pouvez-vous pas tenir compte simplement de la faiblesse humaine sans croire à la Chute ? Si vous avez découvert que l'idée de la damnation représente une saine idée de danger, pourquoi ne pouvez-vous prendre simplement l'idée de danger et mettre de côté l'idée de la damnation ? Si vous voyez clairement l'amande du sens commun dans la noix de l'orthodoxie chrétienne, pourquoi ne pouvez-vous pas prendre simplement l'amande et rejeter la noix ? Pourquoi ne pouvez-vous pas (pour employer ce cliché des journaux que moi, agnostique éminemment cultivé, je suis un

peu confus d'employer), pourquoi ne pouvez-vous pas simplement prendre ce qui est bon dans le christianisme, ce que vous pouvez définir comme valable, ce que vous pouvez comprendre, et laisser de côté tout le reste, tous les dogmes absolus qui sont par nature incompréhensibles ? » Voilà la question véritable; l'ultime question; et c'est un plaisir que d'essayer d'y répondre.

Ma première réponse est simplement de dire que je suis un rationaliste : j'aime trouver quelque justification intellectuelle à mes intuitions. Si je parle de l'homme comme d'un être tombé, c'est une satisfaction intellectuelle pour moi de croire qu'il est tombé; et je trouve, pour quelque raison psychologique étrange, que je suis plus à l'aise pour parler de l'emploi que fait un homme de son libre arbitre, si je crois qu'il en a un. Mais, sur la question présente, je suis encore plus nettement rationaliste. Je n'ai pas l'intention de faire de ce livre un ouvrage d'apologétique chrétienne; je serais heureux de rencontrer, en tout autre temps, les ennemis du christianisme sur ce terrain. Ici, je me borne à relater comment je suis parvenu à une certitude spirituelle. Mais je peux m'arrêter un moment pour remarquer que plus je voyais d'arguments purement abstraits contre la cosmologie chrétienne, moins je les trouvais probants. Je veux dire qu'ayant trouvé l'atmosphère morale de l'Incarnation comme étant le sens commun, j'ai regardé ensuite les arguments intellectuels avancés contre l'Incarnation, pour constater qu'ils étaient le non-sens commun. Au cas où l'on pourrait croire que mon argumentation souffre de l'absence de l'apologétique ordinaire, je résumerai ici brièvement mes propres arguments et conclusions sur la vérité purement objective ou scientifique de la matière traitée.

Si l'on me demande, sur un plan purement intellectuel, pourquoi je crois au christianisme, je ne peux répondre que ceci : « Pour la même raison qu'un agnostique intelligent ne croit pas au christianisme. » J'y crois de façon tout à fait rationnelle, sur l'évidence. Mais l'évidence, dans mon cas, comme dans celui de l'agnostique intelligent, ne repose pas réellement sur tel ou tel argument allégué : elle repose sur une énorme accumulation de faits, petits mais convergents. On ne doit pas blâmer le séculariste parce que ses objections contre le christianisme sont sans ordre ou même hétéroclites : c'est précisément une telle évidence hétéroclite qui convainc l'esprit. Je veux dire par là qu'en matière de philosophie il se peut que quatre livres aient moins de force de persuasion qu'un seul livre, une bataille, un paysage et un vieil ami. Que les choses soient de natures différentes donne plus de force au fait qu'elles sont toutes orientées vers une conclusion unique. Or le non-christianisme de la moyenne des gens éduqués d'aujourd'hui est presque toujours fabriqué, pour lui rendre justice, à partir de ces expériences vagues mais vivantes. Je peux seulement dire que mes preuves en faveur du christianisme sont faites de la même espèce d'expériences vivantes mais variées que leurs preuves contre lui. Car, lorsque j'étudie ces diverses vérités antichrétiennes, je découvre simplement qu'aucune n'est vraie. Je découvre que le vrai courant, la vraie force de tous les faits coule en sens contraire. Voyons quelques exemples. Beaucoup d'hommes modernes raisonnables peuvent avoir abandonné le christianisme sous la pression de trois convictions convergentes comme celles-ci : premièrement, les hommes, en raison de leur forme, de leur structure et de leur sexualité, sont, en définitive, très semblables aux bêtes : une simple variété du règne animal; deuxièmement, la religion primitive est née de l'ignorance et de

la peur; troisièmement, les prêtres ont rempli les sociétés d'amertume et de ténèbres. Ces trois arguments antichrétiens sont très différents; mais ils sont tous très logiques et légitimes; et ils sont tous convergents. J'y vois une seule objection : ils sont tous faux. Si vous cessez de regarder les ouvrages sur les bêtes et les hommes, pour vous mettre à regarder les bêtes et les hommes, alors, si vous avez quelque humour ou imagination, quelque sens de la folie ou de la farce, ce qui vous frappera, ce ne sera pas de voir combien l'homme est semblable aux bêtes, mais combien il en est différent. C'est la monstrueuse échelle de sa différence qui réclame une explication. Que l'homme et la bête soient semblables, c'est, en un sens, un truisme; mais que, tout en étant si semblables, ils puissent ensuite être si follement différents, voilà le choc et l'énigme. Pour le philosophe, le fait qu'un singe ait des mains est beaucoup moins intéressant que le fait que, tout en ayant des mains, il n'en fasse pratiquement rien; qu'il ne joue pas aux osselets ni ne joue du violon; qu'il ne taille pas le marbre ni le mouton. On parle d'architecture barbare et d'art dégénéré; mais les éléphants ne construisent pas des temples d'ivoire colossaux, même en style rococo; les chameaux ne peignent pas, même de mauvais tableaux, bien qu'ils disposent du matériel pour fabriquer des pinceaux en poils de chameau. Certains rêveurs modernes prétendent que les fourmis et les abeilles ont une société supérieure à la nôtre. Elles ont, certes, une civilisation; mais cette vérité même ne fait que nous rappeler que c'est une civilisation inférieure. Qui a jamais trouvé une fourmilière décorée de statues représentant des fourmis célèbres ? Qui a jamais vu une ruche ornée de statues représentant les plantureuses reines de jadis ? Non, l'abîme entre l'homme et les autres créatures peut avoir une explication naturelle, mais c'est un abîme. Nous parlons

d'animaux sauvages; mais l'homme est le seul animal sauvage : seul l'homme a brisé sa cage. Tous les autres animaux sont des animaux domptés qui se conforment à la frustre respectabilité de la tribu ou de l'espèce. Tous les autres animaux sont des animaux domestiques; l'homme seul n'est jamais domestiqué, qu'il soit débauché ou moine. En sorte que cette première raison superficielle en faveur du matérialisme est, pour autant qu'elle soit quelque chose, une raison en faveur de son opposé : c'est précisément là où finit la biologie que commence toute religion.

Il en serait de même si j'examinais le deuxième de ces trois arguments rationalistes de fortune, l'argument que tout ce que nous appelons divin a commencé dans les ténèbres et la terreur. Quand j'ai réellement tenté d'examiner les fondements de cette idée moderne, j'ai tout simplement constaté qu'il n'y en avait pas. La science ne sait strictement rien de l'homme préhistorique; pour l'excellente raison qu'il est préhistorique. Quelques professeurs ont émis l'hypothèse que des choses telles que le sacrifice humain furent jadis innocentes et généralisées, et qu'elles ont graduellement disparu. Mais il n'existe aucun témoignage direct de ce fait, et la petite somme de témoignages indirects tendrait à prouver tout le contraire. Dans les légendes les plus primitives que nous ayons, celle d'Isaac et d'Iphigénie, le sacrifice humain n'est pas présenté comme une coutume ancienne, mais plutôt comme une innovation; comme une étrange et terrifiante exception exigée mystérieusement par les dieux. L'histoire ne dit rien; et les légendes disent toutes que la terre était plus douce dans les premiers temps. Il n'y a pas tradition de progrès; mais l'ensemble de l'humanité a une tradition de la Chute. De façon assez amusante, en vérité, la

dissémination même de cette idée est utilisée contre son authenticité. Des gens instruits disent littéralement que cette calamité préhistorique ne peut être vraie puisque toutes les races de l'humanité s'en souviennent. Je ne peux marcher au pas de ces paradoxes.

Et il en serait de même, si nous prenions le troisième exemple de fortune : l'hypothèse que les prêtres ont obscurci le monde et l'ont rempli d'amertume. Je regarde le monde, et je découvre tout simplement qu'il n'en est rien. Ceux des pays d'Europe encore influencés par les prêtres, sont précisément les pays où le chant, la danse, les costumes colorés s'épanouissent encore en plein air. La doctrine et la discipline catholiques sont peut-être des murs; mais alors ce sont les murs d'un terrain de jeu. Le christianisme est le seul cadre qui ait préservé le plaisir du paganisme. Nous pourrions imaginer des enfants en train de jouer sur le plateau herbeux de quelque grande île dans la mer. Aussi longtemps qu'il y eut un mur longeant le bord de la falaise, ils pouvaient se payer les jeux les plus animés et transformer la place en nursery des plus turbulentes. Mais on abattit les murs, découvrant ainsi le péril du précipice. Les enfants n'y tombèrent pas; mais quand leurs amis retournèrent les voir, ils étaient tous, sous l'effet de la terreur, entassés au centre de l'île; et leurs chants s'étaient tus.

Ainsi ces trois faits d'expérience, du genre de ceux qui rendent quelqu'un agnostique, sont, envisagés de la sorte, complètement inversés. Je peux donc dire : « Donnez-moi une explication, premièrement de la colossale excentricité de l'homme parmi les animaux; deuxièmement, de la vaste tradition humaine universelle d'un bonheur ancien;

troisièmement, de la rémanence partielle de cette joie païenne dans les pays catholiques. » Une théorie cependant s'applique à ces trois points : celle que, par deux fois, l'ordre naturel fut interrompu par une de ces explosions que l'on dirait aujourd'hui « psychiques ». Une fois, le Ciel est venu sur terre avec un pouvoir ou un sceau appelé image de Dieu, grâce auquel l'homme a pris le commandement de la nature. Et de nouveau, quand les hommes, d'empire en empire, se furent retrouvés dans l'épreuve, le Ciel est venu sauver l'humanité, sous la forme terrible d'un homme. Cela expliquerait pourquoi la masse des hommes regarde toujours en arrière; et pourquoi le seul endroit où, dans tous les sens du mot, ils regardent en avant, est le petit continent où le Christ a son Église. On dira, je le sais, que le Japon est devenu progressiste. Mais comment cela peut-il être une réponse, puisque, même en disant : « Le Japon est devenu progressiste », nous ne voulons dire en réalité que ceci : « Le Japon s'europeanise » ? Mais ici, j'insisterais non pas tellement sur mon interprétation personnelle, que sur ma remarque du début. Je suis d'accord avec l'incroyant ordinaire pour me laisser guider par trois ou quatre faits banals, tous orientés dans la même direction; mais quand j'en vins à regarder les faits, j'ai toujours constaté qu'ils convergeaient vers quelque chose d'autre.

J'ai donné, en une triade imaginaire, les objections courantes faites au christianisme. Si c'est là une base trop étroite, j'en donnerai une autre triade trouvée à l'instant même. Voici le genre de réflexions qui, combinées entre elles, créent l'impression que le christianisme est quelque chose de faible et de malade. Premièrement, Jésus aurait été un type gentil, timide et détaché de ce monde, un simple appel inefficace au

monde. Deuxièmement, le christianisme aurait commencé et fleuri à cet Âge des ténèbres, et que l'Église nous y ramènerait. Troisièmement, les gens encore fortement religieux ou, si vous voulez superstitieux - les Irlandais, par exemple - seraient faibles, manqueraient d'esprit pratique, et seraient arriérés. Je ne mentionne ces idées que pour affirmer la même chose : lorsque je les ai examinées sans parti pris, j'ai découvert, non pas que les conclusions n'étaient pas philosophiques, mais tout simplement que les faits n'étaient pas des faits. Au lieu de regarder le Nouveau Testament à travers des livres et des tableaux, j'ai regardé le Nouveau Testament. Là, j'ai trouvé l'histoire de quelqu'un qui n'avait rien à voir avec un personnage aux cheveux bien partagés par le milieu, aux mains jointes en supplication, mais celle d'un être extraordinaire avec des lèvres de tonnerre et des actes d'une volonté embrasée, renversant les tables, chassant les démons, passant, avec le secret farouche du vent, de la solitude dans la montagne à une sorte de redoutable démagogie; d'un être qui agissait souvent comme un dieu en colère - et toujours comme un dieu. Le Christ a même son propre style littéraire, un style introuvable ailleurs, je pense. Il consiste dans l'usage presque furieux de l'a fortiori; ses « combien plus » s'entassent les uns sur les autres comme châteaux dans les nuages. Le langage employé à propos du Christ a été, et peut-être avec sagesse, doux et plein de soumission. Mais le langage employé par le Christ est, de façon fort étonnante, gigantesque. Il est plein de chameaux sautant par des trous d'aiguilles, de montagnes précipitées dans la mer. Moralement, il est non moins terrifiant : il s'est appelé lui-même un glaive qui tue, et il a dit aux hommes de s'acheter des épées, dussent-ils pour cela vendre leurs vêtements. Qu'il ait usé de mots encore plus féroces au sujet de la non-résistance,

augmente considérablement le mystère; mais si cela augmente quelque chose, c'est bien plutôt la violence. Nous ne pouvons même pas expliquer un tel être en l'appelant insensé; car la folie ne suit habituellement qu'un seul chenal logique. Le maniaque est habituellement un monomaniac. Ici, il faut nous rappeler la définition du christianisme donnée ailleurs : le christianisme est un paradoxe surnaturel où deux passions contraires peuvent flamboyer l'une à côté de l'autre. La seule explication du langage de l'Évangile qui explique quelque chose, c'est qu'il est le regard de quelqu'un qui, d'une hauteur surnaturelle, contemple une synthèse plus surprenante encore.

Je prends à son tour le deuxième exemple proposé : l'idée que le christianisme appartient aux Siècles des Ténèbres. Sur ce point, je ne me suis pas contenté de lire des généralisations modernes : je lus un peu d'histoire. Et dans l'histoire, je découvris que le christianisme, bien loin d'appartenir aux Siècles des Ténèbres, fut le seul sentier à travers les Siècles des Ténèbres qui ne fût pas ténébreux. C'était un pont lumineux reliant deux lumineuses civilisations. Si quelqu'un dit que la foi a commencé dans l'ignorance et la sauvagerie, la réponse est simple : ce n'est pas vrai. Elle a commencé dans la civilisation méditerranéenne, dans le plein été de l'empire romain. Le monde pullulait de sceptiques, et le panthéisme brillait à l'égal du soleil, quand Constantin cloua la croix au mât. Il est parfaitement exact que, par la suite, le bateau sombra; mais il est bien plus extraordinaire que le bateau ait refait surface : repeint, étincelant, avec la croix toujours au sommet du mât. Voilà la chose amusante que fit la religion : transformer en sous-marin un navire sombré. L'arche a vécu sous le poids des eaux. Après avoir été ensevelis sous les débris des dynasties et

des clans, nous nous sommes levés et nous nous sommes souvenus de Rome. Si notre foi n'avait été qu'une simple marotte de l'empire décadent, cette marotte aurait cédé sa place à une autre marotte, puis à d'autres encore, dans le crépuscule de l'empire. Si la civilisation romaine eût jamais refait surface - et beaucoup d'autres semblables n'ont jamais refait surface - c'aurait été sous quelque nouveau pavillon barbare. Mais l'Église chrétienne fut la dernière vie de l'ancienne société antique et fut aussi la première vie de la nouvelle. À des gens qui avaient oublié comment on construit une arche, elle apprit comment inventer l'arche gothique. En un mot, la chose la plus absurde qu'on pourrait dire de l'Église, c'est précisément la chose que nous avons tous entendu dire à son sujet. Comment pouvons-nous dire que l'Église veut nous ramener aux Siècles des Ténèbres ? Seule l'Église nous en a fait sortir.

J'ajoute à cette deuxième triade d'objections un exemple oiseux emprunté à ceux qui prétendent que des gens comme les Irlandais sont affaiblis et rendus stagnants par la superstition. J'en fais mention uniquement parce que c'est un beau cas où l'affirmation d'un fait est l'affirmation d'une fausseté. On dit constamment des Irlandais qu'ils manquent de sens pratique. Mais, pour un instant, cessons de regarder ce qu'on dit d'eux, pour regarder ce qu'on leur a fait. Nous verrons alors que les Irlandais sont non seulement pratiques, mais qu'ils réussissent, en dépit de conditions fort difficiles. La pauvreté de leur pays, le statut minoritaire de leurs membres, voilà les conditions dans lesquelles on leur a demandé de travailler. Or aucun autre groupe de l'Empire britannique n'a fait autant dans d'aussi mauvaises conditions. Les Nationalistes sont la seule minorité qui ait jamais réussi à faire sortir brusquement de son sentier

tout le Parlement britannique. Les paysans irlandais sont les seuls pauvres gens sur ces îles qui aient forcé leurs maîtres à rendre gorge. Ces gens que nous disons menés par les curés, sont les seuls Bretons qui ne se laissent pas mener par des seigneurs de village. Et quand j'ai étudié le véritable caractère irlandais, j'ai fait la même constatation. Les Irlandais sont à leur meilleur dans les professions particulièrement dures : les métiers du fer, d'avocat, de soldat. Dans tous les cas, donc, j'en arrivai à la même conclusion : le sceptique avait parfaitement raison de s'en tenir aux faits; malheureusement, il n'avait pas examiné les faits. Le sceptique est trop crédule : il croit les journaux, voire même les encyclopédies. Et de nouveau, les trois questions me laissèrent face à trois questions qui leur étaient complètement opposées. Le sceptique moyen voulait savoir comment j'expliquais le caractère fade de l'Évangile, les rapports entre le credo et les ténèbres du Moyen Âge, et l'inefficacité politique des Celtes chrétiens. Mais je voulais demander à mon tour, et demander avec une insistance allant jusqu'à l'urgence : « Quelle est cette énergie incomparable qui apparaît d'abord dans un homme venu sur terre comme un jugement vivant ? Quelle est cette énergie qui peut mourir avec une civilisation mourante et la forcer cependant à ressusciter des morts ? Quelle est cette énergie enfin qui peut enflammer des paysans ruinés d'un tel idéal immuable de justice qu'ils obtiennent ce qu'ils demandent, alors que les autres s'en vont les mains vides; en sorte que l'île la plus déshéritée de l'Empire peut réellement vivre par elle-même ? »

Il y a une réponse. C'en est une de dire que l'énergie vient réellement de l'extérieur du monde; qu'elle est psychique, ou du moins une des conséquences d'une véritable perturbation psychique. Nous devons la plus haute gratitude et le plus grand

respect aux grandes civilisations humaines comme celles de l'ancienne Égypte, à la toujours vivante civilisation chinoise. Toutefois, on ne leur fait pas injustice en disant que seule l'Europe moderne, presque sans interruption, a fait preuve d'une capacité de renouveau qui se manifeste souvent à de très courts intervalles et qui influence jusqu'aux plus petits détails de l'architecture ou du costume. Toutes les autres sociétés meurent en fin de compte et avec dignité. Nous, nous mourons tous les jours. Et nous renaissions grâce à une obstétrique presque indécente. C'est à peine une exagération de dire qu'il y a dans la chrétienté historique une espèce de vie qui n'est pas naturelle; on pourrait l'expliquer en l'appelant une vie surnaturelle. On pourrait l'expliquer par une terrible vie galvanique à l'oeuvre dans ce qui aurait été un cadavre. Car notre civilisation devrait être morte, selon toutes les lois d'analogie, selon toutes les probabilités sociologiques, dans le Ragnarok de la fin de Rome. Voilà ce qu'il y a de suggestif et de surnaturel dans notre condition : vous et moi n'avons absolument aucune raison d'être ici. Nous sommes tous des revenants : tous les chrétiens vivants sont des païens morts errant parmi nous. Juste au moment où l'Europe allait se joindre en silence à l'Assyrie et à Babylone, quelque chose a pénétré son corps. Et l'Europe a connu une vie étrange - ce n'est pas trop de dire que, depuis lors, elle a toujours eu la danse de Saint-Guy.

Je me suis longuement attardé à ces triades typiques du doute, dans le but de faire comprendre ma thèse principale : ma défense du christianisme est rationnelle; mais elle n'est pas simple. C'est une accumulation de faits divers, comme dans le cas de l'agnostique ordinaire. Mais l'agnostique a recueilli ses

faits d'une façon tout à fait erronée. Il est incroyant pour de multiples raisons; mais ce sont des raisons fausses. Il doute parce que le Moyen Âge fut barbare, mais il ne le fut pas; parce que le Darwinisme est démontré, mais il ne l'est pas; parce que les miracles n'arrivent pas, mais ils arrivent; parce que les moines étaient paresseux, mais ils étaient fort actifs; parce que les religieuses sont malheureuses, mais elles sont particulièrement joyeuses; parce que l'art chrétien était triste et terne, mais il choisissait des couleurs particulièrement brillantes et s'égayait d'or; parce que la science moderne s'éloigne du surnaturel, mais ce n'est pas vrai : elle se dirige vers le surnaturel avec la rapidité d'une locomotive.

Parmi ces millions de faits tous convergents, il y a assurément une question suffisamment importante et distincte pour être traitée brièvement, mais pour elle-même; je veux parler de l'occurrence objective du surnaturel. Dans un chapitre précédent, j'ai fait voir la fausseté de l'hypothèse courante selon laquelle le monde serait impersonnel parce que ordonné. On peut tout aussi bien désirer une chose ordonnée qu'une chose désordonnée. Mais ma conviction intime que la création personnelle est plus probable que le destin matériel, échappe d'une certaine manière, je l'admets, à la discussion. Je ne l'appellerai pas foi, ni intuition, car ces mots sont mêlés de pure émotion. C'est, au sens strict, une conviction intellectuelle; mais c'est une conviction intellectuelle première, comme la certitude du moi ou celle du bienfait de l'existence. Quiconque le veut, peut donc qualifier de purement mystique ma foi en Dieu; l'affirmation ne mérite pas qu'on se batte à son sujet. Mais ma conviction que les miracles se sont produits dans l'histoire humaine, n'a rien à voir avec une conviction

mystique : je crois aux miracles sur la foi d'évidences humaines, comme je crois à la découverte de l'Amérique. Sur ce point, un simple fait logique requiert d'être établi et expliqué. D'une manière ou d'une autre, une idée extraordinaire s'est imposée selon laquelle ceux qui ne croient pas aux miracles les considèrent de façon réfléchie et honnête, alors que ceux qui croient aux miracles, ne les acceptent qu'en fonction d'un quelconque dogme. La réalité est tout autre : ceux qui croient aux miracles les acceptent, à tort ou à raison, parce qu'ils en ont la preuve; ceux qui ne croient pas aux miracles les nient, à tort ou à raison, parce qu'ils ont une doctrine qui exclut le miracle. L'attitude ouverte, claire, démocratique est de croire une vieille marchande de pommes quand elle témoigne d'un miracle, tout comme on croit une vieille marchande de pommes quand elle témoigne d'un meurtre. L'attitude franche, populaire, c'est de se fier à la parole d'un paysan parlant d'un fantôme, exactement comme vous faites confiance à la parole du paysan parlant de son propriétaire foncier. Parce qu'il est un paysan, il aura probablement une bonne dose d'agnosticisme sain dans les deux cas. Et pourtant, vous pourriez remplir le British Museum de témoignages formulés par le paysan, et donnés en faveur du fantôme. Si l'on en vient au témoignage humain, il y a une suffocante cataracte de témoignages humains en faveur du surnaturel. Si vous les rejetez, vous ne pouvez vouloir dire que l'une des deux choses suivantes : vous rejetez le récit du paysan sur le fantôme, soit parce que l'homme est un paysan, soit parce que l'histoire est une histoire de revenant. C'est-à-dire ou bien vous niez le principe premier de la démocratie, ou vous affirmez le principe premier du matérialisme : l'impossibilité, dans l'abstrait, du miracle. Vous avez bien le droit de le faire; mais dans ce cas, c'est vous le dogmatiste. C'est nous, chrétiens, qui

acceptons toute preuve réelle; c'est vous, rationalistes, qui refusez la preuve réelle, contraints de le faire par votre credo. Mais je ne suis contraint par aucun credo en cette matière, et examinant sans partialité certains miracles du Moyen Âge et des temps modernes, j'en suis venu à la conclusion qu'ils se sont réellement produits. Tout argument invoqué contre ces faits patents se meut toujours dans un cercle vicieux. Si je dis : « Des documents médiévaux attestent certains miracles aussi sûrement qu'ils attestent certaines batailles » , on répond : « Mais les gens du Moyen Âge étaient superstitieux! » . Et si je veux savoir en quoi ils étaient superstitieux, la seule réponse, en dernier ressort, est qu'ils croyaient aux miracles. Si je dis : « Un paysan a vu un fantôme » , on me dit : « Mais les paysans sont si crédules! » Si je demande : « Pourquoi crédules ? » , la seule réponse est : parce qu'ils voient des fantômes! L'Islande n'existe pas, puisque seuls des marins stupides l'ont vue; et les marins ne sont stupides que parce qu'ils disent avoir vu l'Islande! C'est tout simplement justice d'ajouter qu'il y a un autre argument dont l'incroyant pourrait raisonnablement user contre les miracles, mais il oublie généralement de s'en servir.

Il peut dire qu'il y a eu, dans beaucoup d'histoires miraculeuses, une espèce de préparation et d'acceptation spirituelles; que le miracle, en somme, ne peut arriver qu'à celui qui y croit. Cela se peut; et s'il en est ainsi, comment allons-nous le vérifier ? Quand nous cherchons à savoir si certains résultats proviennent de la foi, il est inutile de répéter à satiété que, s'ils se produisent, ils sont produits par la foi. Si la foi est une des conditions, ceux qui n'ont pas la foi ont le droit très légitime de rire. Mais ils n'ont pas le droit de juger. Être croyant peut être, si vous y tenez, aussi mauvais que d'être ivre;

mais si nous cherchons chez les ivrognes des faits psychologiques, il serait absurde de toujours les ridiculiser pour s'être enivrés. Supposez que nous cherchions à savoir si des hommes en colère voient réellement un brouillard rouge devant leurs yeux; supposez que soixante excellents pères de famille jurent que, lorsqu'ils étaient en colère, ils ont vu ce brouillard cramoisi, il serait évidemment absurde de répondre : « Oh! mais vous admettez que vous étiez en colère à ce moment-là... » Ils pourraient raisonnablement répondre, en un chœur formidable : « Comment diable pourrions-nous découvrir, sans être en colère, si les gens en colère voient rouge ? » Ainsi, les saints et les ascètes pourraient raisonnablement répliquer : « Supposons que la question soit de savoir si les croyants peuvent avoir des visions, même alors, si vous vous intéressez aux visions, ce n'est pas le moment de faire des objections aux croyants. » Vous êtes en train de discuter dans un cercle vicieux - ce vieux cercle de la folie par lequel ce livre a commencé.

La question de savoir si des miracles se produisent est une question qui relève du sens commun et de l'imagination historique ordinaire; non d'une expérience physique décisive. On peut sûrement omettre ici ce pédantisme parfaitement stupide qui parle de la nécessité de relation entre les « conditions scientifiques » et les phénomènes spirituels allégués. Quand nous nous demandons si l'âme d'un mort peut communiquer avec un vivant, il est grotesque de réclamer que cela se fasse dans des conditions telles que deux êtres vivants, jouissant de leurs facultés, n'arriveraient pas à communiquer sérieusement l'un avec l'autre. Le fait que les fantômes préfèrent l'obscurité ne prouve pas plus l'inexistence des

fantômes que la préférence des amoureux pour l'obscurité ne prouve la non-existence de l'amour. Si vous tenez à dire : « Je croirai que Miss Brown a appelé son fiancé Pervenche, ou de tout autre mot tendre, si elle répète ce mot devant dix-sept psychologues » , alors je vous répondrai : « Fort bien, si telles sont vos conditions, vous ne saurez jamais la vérité; car elle ne le répétera certainement pas. » Il est aussi contraire à la science qu'à la philosophie de s'étonner de ce que, dans une atmosphère non sympathique, certaines sympathies extraordinaires ne puissent se produire. C'est comme si je disais que je ne peux pas dire s'il y avait du brouillard parce que le temps n'était pas assez clair; ou si j'exigeais qu'il fasse plein soleil pour voir une éclipse de soleil.

Comme conclusion de sens commun, conclusion du genre de celles auxquelles nous arrivons à propos du sexe ou de minuit - sachant bien que plusieurs détails devront, en raison même de leur nature, rester cachés -, je conclus que les miracles arrivent. Je m'y vois forcé par une conspiration de faits; le fait que les hommes qui rencontrent des elfes ou des anges, ce ne sont pas les mystiques et les rêveurs morbides, mais des pêcheurs, des paysans, et tous ces hommes à la fois rudes et méfiants; le fait que nous connaissons tous des gens qui témoignent de manifestations supranaturelles et qui ne sont pas des spirites; le fait que la science elle-même admet de telles choses, et de plus en plus chaque jour. La science admettra même l'Ascension, si vous l'appellez Lévitiation; elle admettra très probablement la Résurrection, quand elle aura pensé à lui donner un autre nom. Je suggère la Regalvanisation. Mais le plus fort de tout, c'est le dilemme mentionné plus haut : on ne nie toujours ces choses surnaturelles qu'en recourant soit au

dogme antidémocratique, soit au dogmatisme matérialiste - je pourrais dire : au mysticisme matérialiste. Le sceptique occupe toujours l'une des deux positions suivantes : ou bien on ne doit pas croire un homme ordinaire, ou bien un événement extraordinaire ne doit pas être cru. Car j'espère que nous pouvons omettre cette objection que l'on essaie de faire aux prodiges en disant qu'il s'agit là de fraude, d'escroqueries de médiums, ou de miracles truqués. Ce n'est pas du tout un argument, bon ou mauvais. Un faux fantôme réfute la réalité des fantômes exactement comme un faux billet de banque réfute l'existence de la Banque d'Angleterre : si preuve il y a, c'est la preuve de son existence.

Étant donné cette conviction qu'il se produit des phénomènes spirituels - la certitude que j'en ai est complexe mais rationnelle -, nous nous heurtons alors à l'une des pires calamités mentales de notre époque. Le plus grand désastre du XIX^e siècle a été que les hommes se sont mis à employer le mot spirituel comme synonyme du mot bon. Ils pensaient que croître en raffinement et en immatérialité, c'était croître en vertu. Quand s'annonça l'évolution scientifique, certains craignirent qu'elle n'encourageât la pure animalité. Elle fit pire : elle encouragea la pure spiritualité. Elle enseigna aux hommes à penser que plus ils s'éloignaient du singe, plus ils se rapprochaient de l'ange. Mais vous pouvez vous éloigner du singe et vous en aller au diable. Un homme de génie, très représentatif de cette époque de confusion, l'a parfaitement exprimé. Benjamin Disraeli avait raison de dire qu'il était du côté des anges. Il l'était en effet : il était du côté des anges déchus. Il n'était pas du côté de l'instinct à l'état pur ou de la brutalité animale; mais il était du côté de tout l'impérialisme des

princes de l'abîme; il était du côté de l'arrogance, du mystère, et du mépris de tout bien évident. Entre cet orgueil naufragé et les superbes humilités du ciel, il y a, on peut bien le supposer, des esprits ayant formes et dimensions. L'homme qui les rencontre, pourra faire à peu près les mêmes erreurs qu'il lui arrive de faire en rencontrant des hommes différents en d'autres continents lointains. Il pourra être difficile, de prime abord, de savoir qui est le supérieur et qui est le subordonné. Si une ombre émergeait du monde souterrain et regardait avec étonnement Piccadilly, elle ne comprendrait pas tout à fait ce que signifie une simple voiture fermée. Elle pourrait s'imaginer que le cocher sur la banquette est un conquérant triomphant, qui traîne à sa suite un captif récalcitrant et emprisonné. De même, si nous voyons des faits spirituels pour la première fois, nous pouvons nous tromper sur celui qui occupe le premier rang. Il ne suffit pas de trouver les dieux : ils sont évidents; il nous faut trouver Dieu, le chef véritable des dieux. Il nous faut avoir une longue expérience historique des phénomènes surnaturels pour découvrir ceux qui sont vraiment naturels. De ce point de vue, je trouve l'histoire du christianisme, et même celle de ses origines hébraïques, tout à fait pratique et claire. Je ne suis pas troublé si on me dit que le dieu hébreu était un dieu parmi beaucoup d'autres. Je le sais, sans avoir besoin de recherche pour me l'apprendre. Jéhovah et Baal semblaient également importants, tout comme le soleil et la lune semblent avoir la même dimension. Ce n'est que peu à peu que nous apprenons que le soleil est, de façon incommensurable, notre maître, et que la petite lune n'est que notre satellite. Croyant qu'il existe un monde des esprits, j'y marcherai comme je marche dans le monde des hommes, à la recherche de ce que j'aime et crois bon. Tout comme, dans un désert, je chercherais

de l'eau pure, ou travaillerais dur, au Pôle Nord, pour faire un feu confortable, ainsi j'explorerai la terre du vide et de la vision, jusqu'à ce que j'aie trouvé quelque chose de frais comme l'eau, de réconfortant comme le feu; jusqu'à ce que je trouve dans l'éternité une place où je sois littéralement chez moi. Et il n'y a qu'une seule place de ce genre à trouver. J'en ai dit assez, pour montrer à quiconque exige une telle explication que j'ai, dans l'arène ordinaire de l'apologétique, un fondement pour ma foi. Si on s'en remet aux faits authentiques de l'expérience, considérés de façon démocratique, sans mépris, ni partialité, il est évident, premièrement que les miracles se produisent, et deuxièmement que les miracles les plus nobles appartiennent à notre tradition. Mais je ne prétendrai pas que cette brève discussion soit ma vraie raison d'accepter le christianisme, au lieu de prendre seulement le bien moral du christianisme comme je prendrais celui du confucianisme.

J'ai un autre point d'appui, beaucoup plus solide et central, pour me soumettre à lui comme à une foi, au lieu d'en piger tout simplement des détails comme d'un plan. Le voici : L'Église chrétienne, dans ses relations pratiques avec mon âme, est un maître vivant, non un maître mort. Non seulement elle m'a certainement enseigné hier, mais presque certainement elle m'enseignera demain. Un jour, j'ai découvert de façon soudaine la signification de la forme de la croix; il se peut qu'un jour je découvre soudainement la signification de la forme de la mitre. Un beau matin, j'ai découvert pourquoi les fenêtres étaient à ogive; quelque beau matin, je peux découvrir pourquoi les prêtres sont tonsurés. Platon vous a révélé une partie de vérité; mais Platon est mort. Shakespeare vous a saisi par une image; mais Shakespeare ne vous saisira plus par une autre image.

Mais imaginez ce que ce serait de vivre en compagnie de tels hommes encore vivants, de savoir que Platon peut bien se présenter demain avec une conférence originale, ou que Shakespeare peut tout faire éclater avec une seule chanson. L'homme qui vit en contact avec ce qu'il croit être une Église vivante, est un homme qui s'attend toujours à rencontrer Platon et Shakespeare, demain, au déjeuner. Il s'attend toujours à voir quelque vérité qu'il n'a jamais vue auparavant. Il n'y a qu'une seule autre analogie à cette position : celle de la vie, notre commencement à tous. Quand votre père vous disait, en marchant dans le jardin, que les abeilles piquaient ou que les roses sentaient bon, vous ne songiez pas à recueillir le meilleur de sa philosophie. Quand les abeilles vous piquaient, vous n'appeliez pas cela une coïncidence amusante. Quand la rose sentait bon, vous ne disiez pas : « Mon père est un symbole grossier, barbare, enchâssant, peut-être inconsciemment, les vérités délicates et profondes qu'exhalent les fleurs dans leurs parfums. » Non, vous croyiez votre père, parce que vous aviez découvert à l'expérience qu'il était une source vivante de faits, quelqu'un qui en savait réellement plus que vous; quelqu'un qui vous dirait la vérité demain, aussi bien qu'il vous la disait aujourd'hui. Et si cela était vrai de votre père, ce l'était encore plus de votre mère; du moins, c'était vrai de la mienne, à qui ce livre est dédié. Or, aujourd'hui que la société fait un tapage plutôt futile à propos de la sujétion des femmes, n'y aura-t-il personne pour dire combien chaque homme doit à la tyrannie, et à la prérogative des femmes, au fait qu'elles seules contrôlent l'éducation, jusqu'au moment où l'éducation devient futile : car on n'envoie un garçon se faire instruire à l'école qu'au moment où il est trop tard pour lui enseigner quoi que ce soit. L'essentiel a déjà été fait et, grâce à Dieu, il est presque

toujours fait par les femmes. Tout homme est féminisé, par le seul fait de sa naissance. On nous parle de femme masculine; mais chaque homme est un homme féminin. Et si jamais les hommes marchent sur Westminster pour protester contre ce privilège féminin, je ne me joindrai pas à leur cortège.

Car je me souviens avec certitude de ce fait psychologique immuable : c'est au temps où j'étais le plus soumis à l'autorité d'une femme, que j'étais le plus rempli d'ardeur et d'esprit d'aventure. Précisément parce que si ma mère disait que les fourmis mordent, elles mordaient réellement, et parce que la neige, comme elle disait, venait en hiver. En conséquence, le monde entier était pour moi un royaume féérique avec ses merveilleuses réalisations. C'était comme de vivre à une époque hébraïque, quand les prophéties, l'une après l'autre, se réalisaient. Enfant, je pénétrais dans le jardin, et c'était pour moi un lieu terrible, précisément parce que j'avais un code pour l'interpréter : si je n'avais pas eu de code, il n'aurait pas été terrible, mais apprivoisé. Un lieu sauvage sans secret n'est même pas impressionnant. Mais le jardin de l'enfance était fascinant, justement parce que toute chose avait une signification précise, qu'on pouvait découvrir à son heure. Pouce par pouce, je pouvais découvrir quel était le sens de cette forme vilaine appelée râteau; ou je pouvais former quelque brumeuse conjecture expliquant pourquoi mes parents gardaient un chat.

Ainsi, depuis que j'ai accepté la chrétienté comme une mère et non comme un modèle d'occasion, j'ai redécouvert l'Europe et le monde semblables au petit jardin où j'ouvrais de grands yeux devant les formes symboliques du chat et du râteau : je regarde toute chose avec les vieilles ignorances et l'attente des elfes. Tel ou tel rite, telle ou telle doctrine peuvent sembler aussi

laid et extraordinaires qu'un râteau; mais j'ai découvert par expérience que de telles choses finissent, d'une manière ou d'une autre, par du gazon et des fleurs. Un ecclésiastique peut paraître aussi inutile qu'un chat, mais il est aussi fascinant, car il doit y avoir quelque étrange raison pour qu'il existe. Je donne un exemple parmi cent autres : pour une part, je n'ai aucune affinité instinctive avec cet enthousiasme pour la virginité physique, qui a certainement été une caractéristique du christianisme historique. Mais quand je regarde, non pas ma personne, mais le monde, je constate que cet enthousiasme est, non seulement une caractéristique du christianisme historique, mais une caractéristique du paganisme, une caractéristique de haute humanité, dans plusieurs domaines. Les Grecs étaient sensibles à la virginité quand ils sculptaient Artémis, les Romains, quand ils donnaient aux vestales une robe de cérémonie; les plus durs et farouches des grands dramaturges élizabéthains se cramponnèrent à la pureté physique d'une femme comme au pilier central du monde. Bien plus, le monde moderne, même quand il se moque de l'innocence sexuelle, s'est réfugié dans une généreuse idolâtrie de l'innocence sexuelle : le grand culte contemporain des enfants. Tout homme qui aime les enfants admettra que leur beauté particulière est offensée par le moindre soupçon de sexualité. Fort de toute cette expérience humaine, alliée à l'autorité chrétienne, je conclus tout simplement que j'ai tort et que l'Église a raison; ou plutôt, que je suis déficient, alors que l'Église est universelle. Il faut des gens de toutes sortes pour faire une Église : elle ne me demande pas d'être célibataire. Mais que je n'aie pas de goût particulier pour le célibat, je l'accepte comme j'accepte de n'avoir pas l'oreille musicale. La meilleure expérience humaine est contre moi, comme elle l'est dans le cas de Bach. Le célibat est une des

fleurs du jardin de mon père, une fleur dont on ne m'a pas révélé le nom doux ou terrible. Mais on me l'apprendra peut-être un jour.

Telle est donc, pour conclure, ma raison d'accepter la religion, au lieu de n'accepter que des vérités éparses et profanes tirées de la religion. Je l'accepte, parce qu'elle ne s'est pas bornée à dire telle ou telle vérité, mais parce qu'elle s'est révélée comme étant elle-même porteuse de la vérité. Toutes les autres philosophies disent des choses d'une vérité évidente; seule cette philosophie a dit, maintes et maintes fois, la chose qui semble n'être pas vraie, mais qui l'est. Seule de toutes les croyances, elle est convaincante, là même où elle n'est pas attrayante; elle finit par avoir raison, comme mon père dans le jardin. Les théosophes, par exemple, soutiendront une idée manifestement attrayante comme celle de la réincarnation. Mais attendons ses conséquences logiques : l'arrogance spirituelle et la cruauté du système des castes. Car si un homme est un mendiant à cause de ses propres péchés antérieurs à sa naissance, on sera porté à mépriser le mendiant. Le christianisme, lui, prêche une idée manifestement dépourvue d'attrait, celle du péché originel. Mais voyons ses conséquences : la sympathie et la fraternité, un tonnerre de rire et de pitié; car seul le péché originel nous permet simultanément d'avoir de la pitié pour le mendiant et de nous défier du roi. Les hommes de science nous offrent la santé, un bienfait évident; c'est seulement par la suite que nous découvrons que, par santé, ils veulent dire esclavage corporel et ennui spirituel. L'orthodoxie nous fait bondir en nous dévoilant brusquement l'enfer; c'est seulement après que nous comprenons que ce bond était un exercice de gymnastique très

bienfaisant pour notre santé. C'est seulement après que nous prenons conscience que ce danger est la racine de tout le dramatique et de tout le romanesque. Le plus fort argument en faveur de la grâce divine est tout simplement son manque de grâce. Les parties impopulaires du christianisme se révèlent à l'examen être comme les soutiens mêmes du peuple. L'enceinte extérieure du christianisme est un dispositif rigide d'abnégations morales et de prêtres professionnels; mais à l'intérieur de ce dispositif inhumain, vous trouverez la bonne vieille vie humaine dansant comme les enfants, et buvant du vin comme les hommes. Car le christianisme est le seul cadre qui convienne à la liberté païenne. La philosophie moderne, elle, offre le contraire : son enceinte extérieure est manifestement art et émancipation; c'est à l'intérieur qu'est son désespoir.

Et son désespoir est de ne pas croire vraiment que l'univers ait une signification quelconque : elle ne peut donc espérer y trouver aucun romanesque : ses romans n'auront pas d'intrigue. Un homme ne peut attendre aucune aventure au pays de l'anarchie. Mais un homme peut attendre un bon nombre d'aventures, s'il voyage au pays de l'autorité. On ne peut trouver aucune signification dans une jungle de scepticisme; mais l'homme trouvera de plus en plus de signification, s'il marche dans la forêt d'une doctrine au plan défini. Ici, chaque chose a une histoire attachée à sa queue, comme les outils ou les tableaux dans la maison de mon père; car c'est la maison de mon père. Je termine où j'ai commencé - par le bon bout. J'ai enfin franchi la porte de toute bonne philosophie : je suis entré dans ma seconde enfance.

Mais cet univers chrétien, plus vaste et plus aventureux, a une dernière qualité, difficile à définir; néanmoins, comme

conclusion de toute cette matière, je vais essayer de l'exprimer. Toute la discussion au sujet de la religion repose sur la question suivante : l'homme né tête en bas peut-il dire quand il se retrouvera tête en haut ? Le paradoxe premier du christianisme est que la condition ordinaire de l'homme n'est pas sa condition normale ou sensée; que le normal lui-même est anormal. C'est cela, la philosophie très profonde de la Chute. Dans l'intéressant nouveau catéchisme de Sir Oliver Lodge, les deux premières questions sont : « Qui es-tu ? » et « Alors, quelle est la signification de la Chute de l'homme ? » Je me souviens de m'être amusé à écrire mes propres réponses à ces questions. Mais je constatai bientôt que c'était des réponses fort décousues et agnostiques. À la question : « Qui es-tu ? », je n'ai pu que répondre : « Dieu le sait. » Et à la question : « Que signifie la Chute ? », j'ai pu répondre en toute sincérité : « Qui que je sois, je ne suis pas moi-même. » Tel est le principal paradoxe de notre religion : quelque chose que nous n'avons jamais connu, est non seulement meilleur que nous-mêmes, mais nous est même plus naturel que nous-mêmes. Et il n'y a vraiment aucun moyen de le vérifier, sinon le moyen purement expérimental avec lequel ces pages ont commencé : le test de la cellule capitonnée et de la porte ouverte. C'est seulement du jour où j'ai connu l'orthodoxie que j'ai connu l'émancipation mentale. Mais, en conclusion, l'orthodoxie s'applique tout particulièrement à l'idée ultime de la joie.

On dit que le paganisme est une religion de joie et le christianisme, une religion de tristesse; il serait aussi facile de prouver que le paganisme est pure tristesse et le christianisme, pure joie. Pareils débats ne signifient rien et ne mènent nulle part. Tout ce qui est humain doit avoir en soi tristesse et joie; la

seule chose digne d'intérêt, c'est la manière dont les deux choses sont équilibrées ou partagées. Et voici la chose vraiment intéressante : le païen était, en définitive, de plus en plus heureux à mesure qu'il approchait de la terre, mais de plus en plus triste à mesure qu'il approchait des cieux. La gaieté du meilleur paganisme, comme les badinages de Catulle ou de Théocrite, est, en vérité, une gaieté éternelle que l'humanité reconnaissante ne doit jamais oublier. Mais c'est une gaieté qui porte toute sur les faits de la vie, non sur son origine. Pour le païen, les petites choses sont aussi savoureuses que les petits ruisseaux qui jaillissent de la montagne; mais les grandes choses lui sont aussi amères que la mer. Quand le païen regarde au coeur même du monde, il est saisi de froid. Derrière les dieux, qui sont purement despotiques, se tiennent les destins, qui sont mortels. Bien mieux, les destins sont plus que mortels : ils sont morts. Et quand les rationalistes disent que le monde antique était plus lumineux que le monde chrétien, de leur point de vue ils ont raison. Car lorsqu'ils disent « lumineux » , ils veulent dire obscurci par un désespoir incurable. Il est profondément vrai que le monde antique était plus moderne que le monde chrétien. Les Anciens et les modernes ont en commun d'avoir été malheureux de l'existence, de tout, alors que les gens du Moyen Âge étaient au moins heureux de l'existence. Je concède volontiers que les païens, comme les modernes, n'étaient malheureux qu'au sujet de tout - ils étaient parfaitement joyeux de tout le reste. Je concède que les chrétiens du Moyen Âge n'étaient en paix qu'avec tout - ils étaient en guerre avec tout le reste. Mais si la question porte sur le pivot central du cosmos, alors il y avait plus de contentement cosmique dans les rues étroites et ensanglantées de Florence que dans le théâtre d'Athènes ou dans le jardin

ouvert d'Épicure. Giotto vécut dans une ville plus sombre que celle d'Euripide, mais il vécut dans un univers plus gai.

La grande masse des hommes a été contrainte de trouver sa joie dans les petites choses, et d'être triste dans les grandes choses. Pourtant - et je présente mon dernier dogme avec défi -, il n'est pas naturel à l'homme d'être ainsi. L'homme est davantage lui-même, davantage humain, quand la joie est en lui la chose fondamentale, et la tristesse, la chose superficielle. La mélancolie devrait être un intermède innocent, un état d'esprit tendre et fugitif; la louange devrait être la pulsation permanente de l'âme. Le pessimisme est, au mieux, un demi-congé émotionnel; la joie est le tumultueux travail qui donne vie à tout. Pourtant, si on s'en tient à la condition apparente de l'homme telle que vue par le païen ou l'agnostique, ce besoin fondamental de la nature humaine ne peut jamais être satisfait. La joie devrait être expansive; mais pour l'agnostique, elle doit être contractée, elle doit se cramponner à un seul coin du monde. La tristesse doit être une concentration; mais la désolation de l'agnostique s'étend sur une éternité inaccessible à l'esprit. Voilà ce que j'appelle être né à l'envers. On peut vraiment dire que le sceptique est sens dessus dessous : ses pieds dansent dans l'air en futiles extases, tandis que son cerveau est dans l'abîme. Pour l'homme moderne, les cieus sont en réalité sous terre. L'explication est simple : il se tient sur la tête. C'est un piédestal fort précaire pour se tenir. Mais quand il a recouvré l'usage de ses pieds, il le sait. Le christianisme satisfait, soudainement et parfaitement, cet instinct ancestral de l'homme de se tenir debout; et il le satisfait pleinement, car si on met sa foi en lui, la joie devient quelque chose de gigantesque, et la tristesse, quelque chose de particulier et de petit. La voûte

au-dessus de nous n'est pas muette parce que l'univers est un idiot; le silence n'est pas le silence sans coeur d'un monde sans fin et sans but. Le silence autour de nous est plutôt un calme compatissant, tel le calme empressé dans une chambre de malade. On nous permet peut-être la tragédie comme une espèce de comédie secourable : parce que l'énergie sans borne des choses divines nous abattrait comme une farce d'ivrogne. Nous pouvons supporter nos larmes avec plus de légèreté que nous ne pourrions supporter la formidable légèreté des anges. Ainsi, nous sommes peut-être assis dans le silence d'une chambre étoilée, pendant que le rire des cieux est trop fort pour que nous puissions l'entendre.

La joie, qui fut la petite publicité du païen, est le secret gigantesque du chrétien. Et au moment de clore ce livre chaotique, j'ouvre de nouveau l'étrange petit livre d'où est sorti tout le christianisme; et de nouveau je suis hanté par une sorte de confirmation. La formidable figure qui remplit les Évangiles domine, sous ce rapport, comme à tout autre point de vue, tous les penseurs qui ont pu se croire grands. Son pathétique fut naturel, presque désinvolte. Les stoïciens, anciens et modernes, mettaient leur vanité à cacher leurs larmes; lui, il n'a jamais caché ses larmes : il les a montrées sans dissimulation sur son visage, à découvert, devant un spectacle quotidien, comme celui de voir au loin sa ville natale. Pourtant, il cachait quelque chose. Les surhommes solennels et les diplomates hautains se font un point d'honneur de refréner leur colère; lui, il n'a jamais refréné sa colère : il culbuta le mobilier au bas des marches du temple, et demanda aux hommes comment ils espéraient échapper à la damnation de l'Enfer. Pourtant, il refrénait quelque chose. Je le dis avec respect : il y avait dans cette

personnalité fracassante un je ne sais quoi qui pourrait s'appeler de la réserve. Il y a quelque chose qu'il cachait à tous les hommes quand il gravissait une montagne pour prier. Il y a quelque chose qu'il dissimulait constamment par un silence abrupt ou par un isolement impétueux. Il y avait une chose, trop grande pour que Dieu nous la montrât quand il marchait sur notre terre; et j'ai parfois imaginé que c'était Sa Joie.

ANNEXE : Émotions du traducteur

1. Et voilà! Avec mon hautbois, j'ai tenté de faire entendre le chant de la grive des bois. Aux Inuits, j'ai voulu faire aimer la Carmen de Bizet; sans attiédir la brûlante Carmen, et sans bâtir des igloos en Espagne. Que les Inuits, Carmen et la grive des bois me pardonnent!

Rester fidèle à la pensée de Chesterton, exprimée en anglais; rester fidèle à son style à la fois fulgurant et tout en humour et nuances. Dans un premier temps. Puis, transposer cette pensée et ce style en français, de telle sorte qu'on ait l'impression de lire un texte écrit en français pour un lecteur francophone.

S'il m'a fallu une attention aiguë pour saisir, avec tous ses raffinements, la pensée de Chesterton, il m'a fallu une attention non moins aiguë pour donner à ma traduction les qualités propres à la langue française. J'ai dû, presque pour chaque phrase, tourner la langue française sept fois dans ma tête avant d'écrire. Et même après avoir écrit dans ces conditions, je devais encore vingt fois sur le papier reprendre mon ouvrage.

On pourra en conclure que je n'ai pas d'aptitudes particulières pour la traduction. Explication valable. Mais valable, je crois, uniquement pour qui n'a jamais relevé le terrible défi de traduire, sans trop trahir, Homère, Isaïe, Virgile, Shakespeare, Chesterton, Astérix, Vigneault, Brassens, ou même À la claire fontaine. C'est clair et facile, si on n'y pense pas trop. Mais pour peu qu'on y pense, et qu'on se mette à l'oeuvre, oh! alors...

« Il faut suivre sa pente. À la condition qu'elle monte » a dit Gide. Au Québec, les pentes de la pensée et de la langue ont plutôt tendance à descendre. Si donc vous suivez votre pente québécoise, elle vous mènera, presque à coup sûr, aux précipices, ou au diable vauvert; rarement aux sommets. « Ils nous font une concurrence déloyale au niveau de venir offrir des annonces commerciales plus basses que nous. » Voilà ce que j'entendais à la radio, ce matin. C'est une belle pente québécoise, raide à souhait, vers le bas; et sur ladite pente on se fait une concurrence féroce, mais très loyale.

2. Tomber en amour. Pourquoi pas ? Si les Anglais peuvent fall in love, pourquoi les Français ne pourraient-ils pas tomber en amour ? « Parce que c'est un anglicisme » , nous répète-t-on tous azimuts. J'avais toujours pris cette rengaine avec un grain de sel et deux grains de poivre; jusqu'au jour où je suis tombé en arrêt sur ce passage de Montaigne :

Se complaire outre mesure de ce qu'on est, ou tomber en amour de soi indiscrete, est, à mon avis, la substance de ce vice. (Essais, Livre II, ch. VI.)

Si Montaigne, ou n'importe qui d'autre, peut tomber en amour de soi, sans faire offense à la langue française, pourquoi ne pourrais-je pas, tomber en amour de Marie-Louise, sans qu'un linguiste étriqué me l'interdise de sa trique, et me poursuive avec « des cris de putois » , comme dirait Brassens, et une mine de bouledogue bien anglais ?

Depuis ce beau jour, je suis Montaigne qui, sans doute, suivait la langue française, au lieu de suivre les Anglais à la piste, comme le font nos linguistes hantés par les anglicismes.

Les Anglais, peuple fort ingénieux, ont certes inventé beaucoup de choses aussi bizarres que pratiques. Ce n'est pas une raison pour croire qu'ils ont inventé le français. Au Québec, presque tous les chiens portent des prénoms et des noms anglais. Dites-moi : est-ce que les Québécois, dans leur subconscient vicieux colonisé, ont la conviction que les Anglais ont inventé les chiens ?

Si on rencontre une expression commune aux deux langues, pourquoi dire automatiquement que c'est le français qui a imité l'anglais ? Pourquoi ne serait-ce pas le contraire ? Et pourquoi les deux langues n'auraient-elles pas inventé, chacune pour son compte, des expressions fort ressemblantes, comme on voit des Anglais porter des vestons made in Liverpool qui peuvent ressembler étrangement aux vestons dessinés par les grands couturiers de Paris ? Et comme on voit tous les jours des Québécois qui se prennent pour des Anglais ?

D'autant plus que les deux langues ont puisé abondamment à une source commune, le latin, et que les deux civilisations, si différentes l'une de l'autre, ont tout de même mêlé leurs courants depuis plus de mille ans.

Les Français disent fuir à l'anglaise, et les Anglais disent To take a French leave. Qui dira lequel des deux peuples fut le premier à se moquer de l'autre ? Les linguistes québécois, eux, ont tendance à croire qu'une expression française comique est nécessairement tirée de l'humour anglais. C'est un autre vestige colonial, un vice, un cancer, une immunodéficienc e mentale bien acquise et cultivée. Et quand un Québécois s'enfarge en utilisant une préposition à la place d'une autre, ce n'est pas nécessairement parce que l'anglais l'a corrompu : il peut se tromper de préposition comme il arrive à tout le monde de se

tromper de clé, de chambre, et à beaucoup, même de femme ou d'homme. Est-ce là des anglicismes ?

J'imagine que l'Anglais lui aussi s'enfarge par-ci par-là dans ses prépositions, sans toujours en rendre responsables la Révolution française, Napoléon, le champagne ou le French Cancan. Mon ancien député disait fièrement : « M. Bourassa est un homme avec lequel je serai toujours fier de travailler pour. » Si tu racontes l'anecdote à un auditoire, les uns approuveront ce député, parce qu'ils sont fiers de Bourassa et d'eux-mêmes. Les autres ne riront pas parce qu'ils sont fiers de ne pas aimer Bourassa. Mais combien riront pour la bonne raison ? Vois-tu la raison pour ?

Viateur Beaupré

TABLE DES MATIÈRES

Introduction au livre et à l'auteur	3
Notice biographique	6
Préface	9
I. Introduction pour la défense de tout le reste	10
II. Le maniaque	17
III. Le suicide de la pensée	41
IV. La morale du royaume des elfes	64
V. Le drapeau du monde	95
VI. Les paradoxes du christianisme	118
VII. L'éternelle révolution	150
VIII. Le roman de l'orthodoxie	183
X. L'autorité et l'aventurier	208
Annexe : émotions du traducteur	236

