BnF Gallica

La paix créatrice : histoire des principes et des tactiques de l'action directe contre la guerre. Caractère de l'action [...]

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

BnF Gallica

Ligt, Bart de (1883-1938). Auteur du texte. La paix créatrice : histoire des principes et des tactiques de l'action directe contre la guerre. Caractère de l'action directe, l'avènement de l'idée de la paix créatrice / par Barthélemy de Ligt. 1934.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

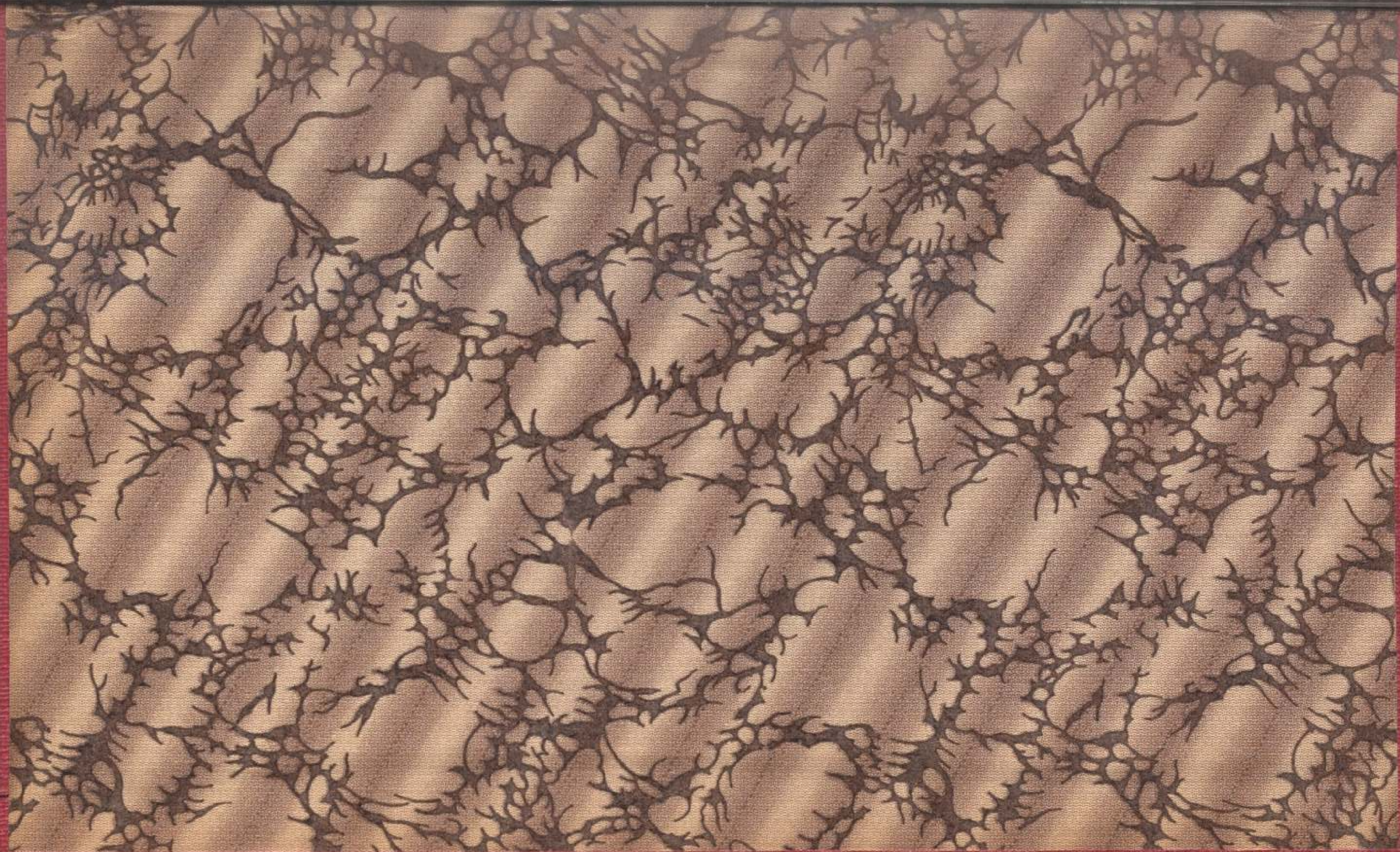
4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

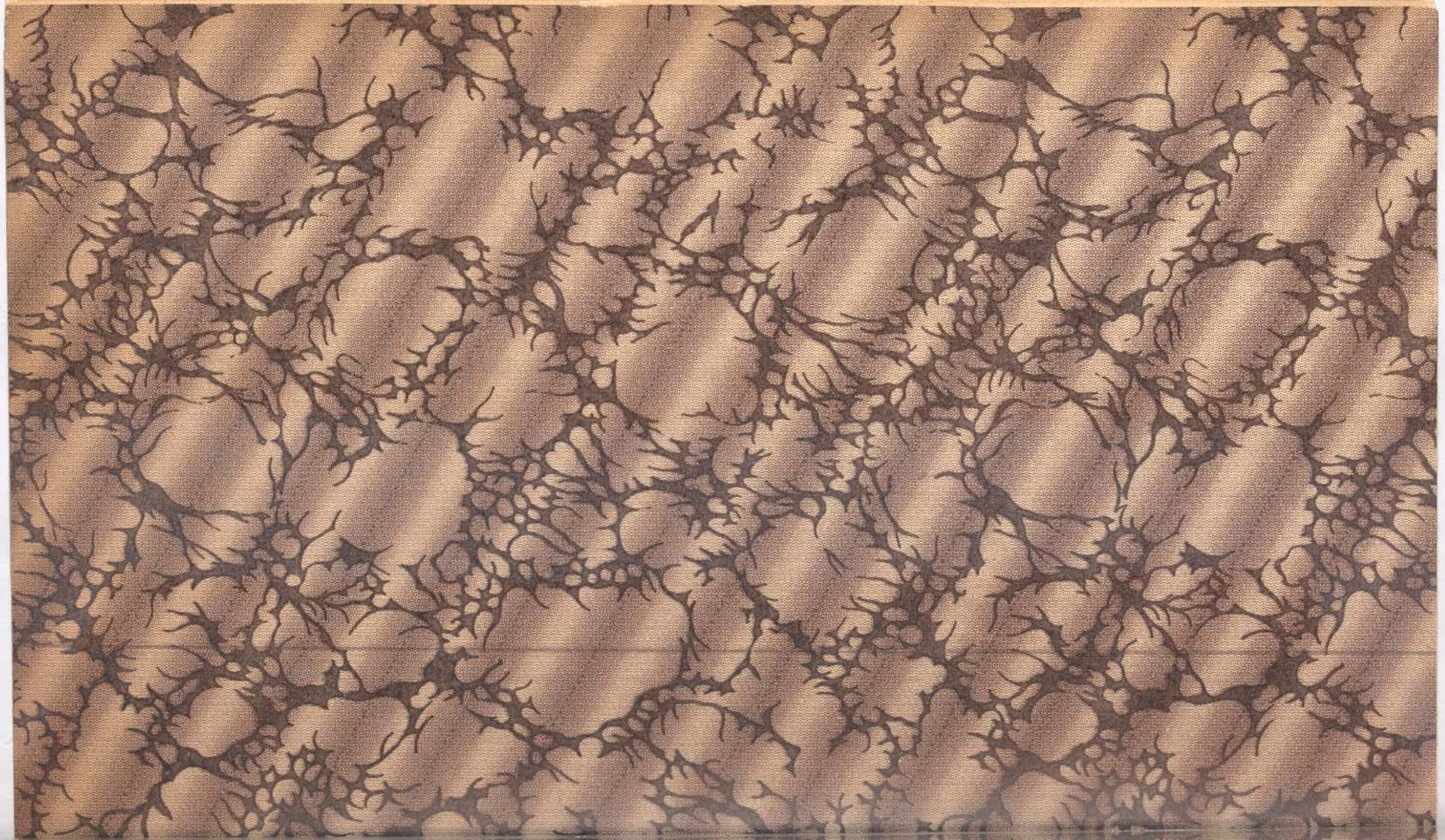
5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter
utilisation.commerciale@bnf.fr.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France





LA PAIX CRÉATRICE

11336

HISTOIRE
DES PRINCIPES ET DES TACTIQUES
DE L'ACTION DIRECTE
CONTRE LA GUERRE

par

Barthélemy DE LIGT

CARACTÈRE DE L'ACTION DIRECTE

L'AVÈNEMENT
DE L'IDÉE DE LA PAIX CRÉATRICE

PARIS
LIBRAIRIE DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES
MARCEL RIVIÈRE
31, rue Jacob, et 1, rue Saint-Benoît

1934

LA PAIX CRÉATRICE

R
1699 (1)
D. L.
05539 29-5-35
B

DU MÊME AUTEUR :

CONTRE LA GUERRE NOUVELLE, analyse de la vie politico-économique actuelle, de la stratégie moderne et des moyens pour rendre la guerre désormais impossible. — Préface de Marianne RAUZE. — 1 vol. in-16 ..... **12** Frs.

(Chez Marcel Rivière, éditeur à Paris.)

LA PAIX CRÉATRICE

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

HISTOIRE
DES PRINCIPES ET DES TACTIQUES
DE L'ACTION DIRECTE
CONTRE LA GUERRE

par

Barthélemy DE LIGT

CARACTÈRE DE L'ACTION DIRECTE
L'AVÈNEMENT DE L'IDÉE
DE LA PAIX CRÉATRICE

PARIS
LIBRAIRIE DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES
MARCEL RIVIÈRE
31, rue Jacob, et 1, rue Saint-Benoît
—
1934

LA PAIX CRÉATRICE

AVANT-PROPOS

A maintes reprises et dans plusieurs pays, on m'a demandé, tant de la part des partisans que des adversaires de l'action directe contre la guerre, un résumé historique et fondamental de cette méthode spéciale. Cette demande m'est apparue comme de plus en plus justifiée : on constate qu'il y a des malentendus sérieux, non seulement chez les adversaires de la méthode en question, mais aussi parmi ceux qui, pour combattre la lutte sanglante, préconisent eux-mêmes l'action directe. En outre, il arrive trop souvent que, dans ces milieux, on ne connaisse pas même l'historique du mouvement auquel on appartient.

Il n'y a là, d'ailleurs, rien d'étonnant, car les faits dont il s'agit sont obscurcis par les historiens officiels, sinon de propos délibéré, du moins d'une manière inconsciente et instinctive. Il va sans dire que les conceptions de pacifistes hérétiques ou de sectaires antimilitaristes ne sont pas relatées d'une façon exacte par les clercs catholiques ou les protestants orthodoxes, et qu'en général les actes et principes des antimilitaristes révolutionnaires ne sont pas reproduits d'une manière objective par les savants bourgeois.

Du moment que même chez les pacifistes et antimilitaristes d'aujourd'hui, il se produit des quiproquos, on comprend aisément quels malentendus restent possibles dans le monde politique et conventionnel. Naguère encore, dans ces cercles, on ignorait à peu près tout de la méthode d'action directe, et l'on regardait ses adeptes comme des « perturbateurs », des « exaltés », et même des espèces de fous.

Toutefois, il y a quelque chose de changé. L'évolution de la guerre traditionnelle entre armées en une guerre totale, mobilisant tout le pays, hommes et femmes; la substitution systématique et graduelle de quelques milliers d'aviateurs aux millions de soldats de front; l'industrialisation de la guerre, sa « motorisation » si l'on veut; la perversion universelle des sciences chimiques, bactériologiques et électrotechniques qui, aujourd'hui, sont tout d'abord vouées à l'art du meurtre; la préparation infernale de la guerre stratosphérique; la menace continuelle d'un cataclysme contre lequel il n'y aurait aucune défense efficace, même pour les populations civiles, — tout cela amène à une revision lente, mais sûre, des multiples préjugés concernant l'action directe comme moyen pour combattre ou même prévenir les conflits violents.

Sans doute, dans le monde social-démocrate et bourgeois-démocrate, — partout où, par principe, l'on divinise l'Etat et ses lois, — l'on est resté généralement méfiant envers les actes illégaux. C'est ainsi qu'on ne manqua point, le moment venu, de s'en remettre avec enthousiasme à la Société des Nations pour tout ce qui concernait la paix. Cette institution ne tarda cependant pas à causer de graves déceptions, même à ses plus chauds partisans.

Plus tard, quand fut signé le pacte Kellogg, on en espéra des merveilles. Mais ce pacte apparut bientôt comme un moyen de concurrence de la politique américaine contre les politiques européennes. En outre, les Etats-Unis se réservaient, à part le fameux droit de défense, toute liberté d'action dans les deux continents transatlantiques, tandis que les Etats européens maintenaient une fois encore le principe amphibologique de la défense nationale.

Malgré des pactes solennels et des déclarations pacifiques inouïes, les armements se sont entassés partout fatalement. La triste farce intitulée à tort Conférence du Désarmement (1), a pour principal résultat d'obliger les militarismes de tous les pays à se démasquer. Par conséquent, l'on commence, dans les milieux les plus divers, à se demander si l'action directe contre

(1) On paraît avoir oublié que le nom officiel de cette Conférence est tout simplement Conférence pour la Réduction et la Limitation des Armements, et que son but n'a jamais été le désarmement total et universel.

la guerre ne pourrait pas tout au moins fonctionner comme une sorte d'assurance contre des accidents politiques...

C'est-à-dire que l'on veut enfin *audire alteram partem* et connaître, même dans ses détails, la question si redoutable de l'action directe. Mais où trouver des informations exactes ? Les mouvements pacifistes radicaux (1) et antimilitaristes se meuvent aujourd'hui encore dans un monde à part. Etant donné que ces mouvements sont en général très peu encouragés par les gens aisés et les autorités officielles, et que leurs publications sont presque entièrement boycottées par les maisons de commerce et agences de publicité qui leur refusent les annonces, leurs moyens de propagation sont faibles et se réduisent à des journaux spéciaux, de dimensions restreintes, des tracts, des brochures, des manifestes, à toutes sortes de publications généralement qualifiées d' « obscures » que les libraires n'osent guère présenter au public, et qu'il est par conséquent assez difficile de se procurer. Les livres et journaux officiels ne parlent de l'action directe contre la guerre que peu ou... pas du tout, et ce peu fourmille encore d'un grand nombre d'inexactitudes. Et la littérature pacifiste publiée par la S. D. N. et les associations qui l'entourent semble éviter l'action directe comme une maladie honteuse.

Au milieu de cette littérature de tout repos, le manuel *Gewalt und Gewaltlosigkeit*, publié en 1928, et rédigé par le Dr Franz Kobler, au nom de l'Internationale des Résistants à toute Guerre, ainsi que quelques autres ouvrages, se trouvent être des exceptions. Dans la même catégorie, l'on peut ranger l'important traité sociologique de Clarence Marsh Case, *Non-violent Coercion* (1922), étude sur les méthodes sociales de contrainte, où sont décrits les moyens de luttes non violentes, au point de vue de l'histoire, de la psychologie sociale et de la pratique, — ainsi que le livre très substantiel de Devere Allen, *The Fight for Peace*, publié en 1930, qui se borne cependant à l'histoire des cent quinze dernières années, en particulier aux Etats-Unis.

Le livre intéressant de John Haynes Holmes, *New Wars for old* (1918), doit aussi être mentionné ici. Mais ce qui nous

(1) Il est bien entendu que, tout au long de l'ouvrage, le mot « radical » doit être pris dans son sens véritable et non dans son sens politique habituel, si peu justifié.

manque jusqu'à aujourd'hui, c'est une histoire universelle et complète de l'action directe en question.

L'œuvre dont le plan répondait encore le mieux aux besoins de notre sujet a été jusqu'à dernièrement le résumé remarquable, *De Weerloosheid*, du pasteur hollandais G.-F. Haspels, paru à Amsterdam en 1901. Ce livre doit son origine à la mise au concours du thème suivant, par les curateurs du « Stolpiaansch Legaat », de l'Université de Leyde : « Histoire et Appréciation du Principe de la Non-Violence ». Dans les Pays-Bas, cette question avait été mise à l'ordre du jour, vers la fin du siècle passé, par l'entrée en scène de tolstoïens hollandais, tels que J.-K. van der Veer et le pasteur Dr L. Bähler, et par l'intérêt croissant que l'on accordait alors à l'action directe qui commença à se manifester dans plusieurs pays, où des esprits clairvoyants entrevoyaient le danger de la transformation du capitalisme bourgeois commercial en un capitalisme impérialiste et militaire, et s'opposaient au réformisme nationaliste des socialistes officiels, lesquels s'éloignaient de plus en plus des principes originaux de leur Internationale. Le livre de Haspels, de dimension modeste, n'envisageait d'ailleurs qu'un but restreint.

Avant d'achever ce livre, j'ai eu le plaisir d'étudier le premier volume de *Weltbürgertum und Friedensbewegung in Vergangenheit und Gegenwart* (1930), dans lequel l'auteur, M. Engelhardt, se basant sur sa très intéressante *Geschichte der geistigen Kultur* (Reclam), nous présente, du point de vue de la civilisation générale, l'histoire du cosmopolitisme et du pacifisme en Extrême-Orient, aux Indes, chez les anciens et dans le moyen âge chrétien. Cet ouvrage qui, à quelques points de vue, expose des vues analogues aux miennes et les complète parfois d'une manière surprenante, repose sur un plan presque identique à celui de mon livre. L'auteur, commençant par la Chine, traite ensuite le cosmopolitisme et le pacifisme indien, perse, égyptien, juif, gréco-romain et chrétien, et examine en premier lieu les conditions civilisatrices qui ont soulevé les problèmes du cosmopolitisme et du pacifisme. Dans un prochain volume, il espère traiter, plus tard, l'histoire moderne et tirer de son œuvre des conclusions pratiques.

Un autre ouvrage, dont j'ai pu consulter le premier volume, qui seul a paru jusqu'à maintenant, est l'*Histoire du Communisme*, de Gérard Walter, livre richement documenté qui

touche différents points de vue de mon propre exposé. Tout en témoignant d'une grande largeur d'esprit de la part de son auteur, il est cependant regrettable que ce livre ne tienne pas entièrement la promesse de son titre. On s'attend à une histoire réellement universelle du communisme, alors que l'ouvrage ne traite que l'histoire du communisme judéen, européen et américain. A ce point de vue, l'auteur est resté dans le cadre traditionnel de l'historiographie européenne officielle où l'on ne s'intéresse essentiellement qu'à la race blanche, en particulier aux Européens et aux Américains, comme si, à eux seuls, ils représentaient la véritable humanité. Quoi qu'il en soit, le « plan général » de cette *Histoire du Communisme*, déjà publié dans le premier volume, fait prévoir, par différents titres, des sujets qui compléteront sans doute mes recherches concernant l'action directe contre la guerre.

Tenant compte des multiples lacunes qui se présentent dans ce domaine, j'ai essayé de tracer, dans ce livre, un aperçu synthétique sur les principes, l'histoire et la tactique de l'action directe pour la paix, dans une forme qui soit à la portée de tout le monde. Alors que j'ai cru devoir passer rapidement sur les événements en général connus, je n'ai pas craint de m'attarder sur des idées et des faits intéressants et qui m'ont paru ignorés de trop de personnes ou avoir été mal rapportés.

Il pourrait même sembler au lecteur qu'il y a parfois, dans certaines parties de l'exposé qui va suivre, une accumulation de menus détails. On ne tardera cependant pas à constater que ces faits ont tous une signification historique ou morale, et qu'ils sont indispensables pour la revision de l'histoire traditionnelle et de la tactique socialiste qui constitue le fond de cette œuvre. L'ensemble de ces faits est comme une multitude de pierres anciennes qui servent à la construction d'un édifice nouveau. Car il est nécessaire, à plusieurs égards, que l'histoire de la religion et de la philosophie, aussi bien que celle du socialisme, soit reprise du point de vue antimilitariste et révolutionnaire.

Dans ce sens, cette œuvre ne doit être considérée que comme un premier essai, tendant d'abord à la réhabilitation d'innombrables méprisés et méconnus de l'histoire officielle, puis à la

dépréciation de toutes sortes de valeurs et de grandeurs traditionnelles. Le but principal de ce livre est cependant, tout en revisant la conception bourgeoise de l'histoire et la tactique du socialisme moderne, de réveiller chez les hommes d'avant-garde une conscience plus profonde de leur responsabilité envers le présent et l'avenir, et de les inciter à une action directe plus puissante, non seulement contre la guerre, mais aussi pour la paix et la liberté.

Dans cet ouvrage, qui est une édition revue et augmentée de mon livre *Vrede als Daad* (Arnhem 1931-1933), j'ai tenu compte de quelques remarques importantes de critiques néerlandais. D'autres éditions étant en préparation, je serai reconnaissant à tous ceux qui s'intéressent aux problèmes en question, de bien vouloir me faire parvenir tout ce qui pourrait servir à améliorer et compléter cet ouvrage qui exige l'étude approfondie d'un sujet pour ainsi dire illimité, ainsi que de certaines questions d'actualité qui sont sans cesse en évolution.

Quant à la méthode d'exposition, j'ai suivi dès le début de cet ouvrage quelques conseils judicieux de mon vénéré ami le Dr N. Roubakine, Directeur de l'Institut International de Bibliopsychologie, à Lausanne. Ce savant russe, aux idées larges et à l'âme généreuse, et qui s'intéresse passionnément à la lutte pour la paix et la justice sociale ne cesse d'insister sur la nécessité d'une *argumentation constructive* en faveur de la « guerre à la guerre ».

Enfin, le français n'étant pas ma langue maternelle, qu'il me soit permis d'adresser ici toute ma gratitude à quelques amis qui m'ont aidé à mettre ce livre au point, sans lesquels je me serais trouvé assez embarrassé pour publier cet ouvrage, et que leur modestie seule m'empêche de nommer.

B. de Ligt.

1er mai 1934.

N.-B. — On trouvera, à la fin du volume II, la liste complète des œuvres citées. Quand, dans la liste, on ne trouve mentionné qu'un seul livre d'un auteur, ce livre figure dans les notes, uniquement sous le nom de l'auteur.

DISTINCTIONS PRÉLIMINAIRES A ÉTABLIR

Qu'est-ce qu'un nom ? La rose
aurait-elle un parfum moins suave,
si elle ne s'appelait pas « la rose » ?

SHAKESPEARE.

Pacifisme officiel et antimilitarisme.

A côté des essais légaux et officiels pour supprimer le fléau de la guerre et assurer la paix à tous les peuples du monde, on constate aujourd'hui dans maints pays des mouvements populaires croissants, pour la lutte contre la guerre par l'action directe, et dont quelques-uns sont même fortement opposés aux méthodes parlementaire et gouvernementale.

Le nombre des hommes et des femmes qui veulent fonder eux-mêmes la paix par l'action directe augmente de jour en jour dans tous les pays. Doit-on les appeler pacifistes ? Oui et non, cela dépend dans quel sens on entend ce mot.

Le grand mouvement du pacifisme officiel d'avant guerre ne voulait avoir affaire qu'aux méthodes et moyens légaux. Les organisations nationales, qui travaillaient dans ce sens, collaboraient partout avec les gouvernements. Leurs adhérents acceptaient, du moins provisoirement, le système militaire et participaient en temps de guerre à la défense nationale (1). Ce fut donc un pacifisme très relatif pendant... la paix. De là son opposition presque belliqueuse à l'antimilitarisme révolutionnaire dont les partisans rejetaient tout sys-

---

(1) « Le mouvement pacifiste, comme tel, n'est pas antimilitariste dans ce sens qu'il ne juge pas légitime la défense nationale dans la situation actuelle de la vie politique... Le mouvement pacifiste a plusieurs fois déclaré — comme le démontrent en outre ses Congrès mondiaux de Hambourg (1897), Rouen (1903) et Stockholm (1910) — qu'il ne nie pas le droit de défense à l'Etat ou à la nation. » VAN DER MANDERE, pp. 4-8.

tème militaire et toute participation à la défense nationale. Au Congrès pour la Paix, à Paris, en 1904, un pacifiste éminent bien connu caractérisa même l'antimilitarisme comme le « pacifisme des crétins ». Dans l'histoire officielle du mouvement pacifiste, on ne parle presque jamais de l'antimilitarisme, et lorsqu'on en parle, c'est presque toujours pour le réfuter ou le tourner en ridicule (1).

Grotius et la guerre.

Plusieurs grands précurseurs du pacifisme traditionnel ont, autrefois, condamné la guerre comme une catastrophe fatale, pour ne pas dire un crime. Mais ils en ont presque tous maintenu certaines formes, soit au nom du droit, soit à cause de la nécessité pour l'Etat de se défendre. Hugo Grotius, qui est pour ainsi dire le demi-dieu des pacifistes officiels, écrivit en 1604-1605, à la demande de la Compagnie des Indes orientales, son livre *De Jure Prædæ* sur le droit de prise, dans lequel il défendit certaines formes de piraterie contre les mennonites qui avaient refusé d'accepter leur part d'un butin obtenu par le rapt d'un vaisseau portugais (2). Dans son livre *De Jure Belli ac Pacis* (1625), sans doute condamna-t-il en général la guerre comme moyen politique, mais il ne la rejeta pas définitivement ni ne lui ôta tout caractère légal.

On pourrait même dire que Grotius légalisa certaines formes de guerre et devint ainsi le vrai précurseur de la Société des Nations (3). Selon le § 1 du premier chapitre du livre II de *De Jure Belli ac Pacis,* « il est certain qu'il ne peut y avoir d'autre cause légitime de la guerre que quelque injure ou

---

(1) Fait exception à cette règle quasi générale le livre très important de Beales, *The History of Peace,* qui contient un résumé succinct des mouvements organisés pour la paix internationale, et dans lequel les mouvements antiguerriers plus radicaux sont traités, pour autant que le sujet l'exige, avec impartialité et même un certain respect. Cet ouvrage écrit au point de vue du pacifisme officiel complète, pour ainsi dire, mon propre livre qui envisage l'histoire de l'action directe contre la guerre au point de vue de l'antimilitarisme révolutionnaire.

(2) Voir Ter Meulen, I, p. 154.

(3) Cf. B. de Ligt, *Contre la Guerre nouvelle,* pp. 25-46.

quelque injustice de la part de celui contre qui l'on prend les armes ». Comme les hommes, les Etats n'ont le droit, selon Grotius, de recourir aux armes que lorsqu'il s'agit de leur légitime défense, et cette défense « n'est légitime que quand elle est nécessaire, et elle n'est nullement nécessaire tant que l'on n'est pas assuré — et cela d'une certitude morale — que celui que l'on craint n'a pas seulement le pouvoir, mais encore la volonté de nous attaquer » (chap. XXVII, § 5). Comme on le comprendra, le sens d'une telle définition est de rendre possibles des guerres offensives en les déclarant défensives. Une telle définition aurait pu, en 1914, être employée aussi bien par le Tsar de toutes les Russies que par le chancelier allemand.

En même temps, Grotius essaya d'humaniser la guerre et maintint ainsi l'illusion qu'on la peut faire en accord avec un certain droit, de manière licite ou non licite : « On ne doit entreprendre une guerre que pour maintenir ou poursuivre son droit, et ne la faire, quand on y est une fois engagé, qu'en se tenant dans les bornes de la justice et de la bonne foi. » (§ XXVI du Discours préliminaire.)

Ceux qui ont étudié Grotius ont pu constater qu'il développe largement ses points de vue par rapport aux limites dans lesquelles il convient de maintenir l'extermination des ennemis, la destruction de la propriété ennemie, etc., et l'on a défini l'œuvre maîtresse de ce jurisconsulte comme « un code moral public à l'usage des belligérants, partant de principes de droit généralement reconnus » et dont l'observation trouve sa sanction dans « la conscience du belligérant lui-même » (1). C'est comme si l'on demandait à un tigre en fureur de se conduire en animal domestique !

Grotius s'élève surtout contre la légèreté avec laquelle on déclare la guerre; mais pour aplanir les conflits et les litiges entre nations et Etats, il indique, à côté de l'arbitrage ou du tirage au sort, la lutte sanglante. D'ailleurs, dans certains cas, il reconnaît aussi l'esclavage (2).

Toutefois, Grotius paraît être parfaitement au courant du fait que le christianisme originel fut inspiré par une forte

(1) Voir M. Treub, Hugo Grotius et les Temps actuels, *Le Monde nouveau*, 15 oct. 1925, pp. 674-685.

(2) Cf. Gumplowicz, *Werke*, I, pp. 179-180.

mentalité antiguerrière et que plusieurs de ses adhérents refusèrent toute participation au meurtre collectif. Dans le même ordre d'idées, il cite aussi les esséniens et les pythagoriciens. Il apprécie même la désobéissance de ceux qui refusent de participer à des guerres injustes. Selon lui, l'autorité étatiste n'a pas le droit de contraindre à faire la guerre tout chrétien qui refuse le service militaire (1).

Hobbes et la guerre.

Tandis que Grotius, dans l'esprit d'Aristote, reconnaît pour le moins à l'homme un *appetitus societatis*, un instinct social qui lui fait chercher naturellement une société bien ordonnée, et qu'il se représente, tout comme Locke et Montaigne, les débuts de l'humanité comme une période relativement pacifique (2), le pacifiste anglais Hobbes part de la présupposition que les hommes sont absolument égoïstes de nature, et qu'à l'origine, ils se seraient comportés les uns vis-à-vis des autres comme des loups. L'état de nature est, selon lui, un *bellum omnium contra omnes*, une guerre de tous contre tous. Comme, dans ces conditions, la vie de tout homme serait en danger permanent, les premiers êtres humains, craignant la ruine et la mort, firent un contrat (3) par lequel chacun renonça à une partie de son pouvoir et de sa liberté afin de les transférer au souverain qui, par cet acte, obtint en vue du salut général, *jus ad omnia*, c'est-à-dire le droit à tout ; voilà pourquoi celui qui est à la tête de l'Etat est souverain absolu, et qu'en principe, il contrôle la personne, la propriété, la conscience et la religion de ses sujets. Ce n'est, d'après Hobbes, qu'au moment où se forme l'Etat que prend naissance la distinction

---

(1) Cf. *De Jure Belli*, IV, § 26, voir ALLEN, pp. 659-660.

(2) *Non solivagum est genus humanum*, le genre humain n'est pas d'un caractère solitaire ((Cicéron). Cf. VAN DER BIJ ; voir B. DE LIGT, Le Détrônement de la Guerre, dans *Evolution*, février 1931.

(3) Selon plusieurs savants, il ne s'agit pas ici d'un fait historique, mais plutôt d'une fiction logique. Ainsi, le pouvoir absolu de l'Etat serait basé, en principe, selon Hobbes, sur la volonté du peuple. Cf. Dr Z. LUBIENSKY, Hobbes Philosophy and its historical Background, dans *Journal of philosophical Studies*, V, n° 18, pp. 175-190.

entre ce qui est, au point de vue moral, juste ou injuste, bien ou mal. Selon le chapitre XVI du *Leviathan*, la liberté n'existe que dans les choses que le législateur a laissées de côté. Cependant, Hobbes reconnaît une frontière que les pacifistes officiels d'aujourd'hui ont tous dépassée sans scrupules : le souverain absolu n'a pas le droit de contraindre ou de forcer quelqu'un à se tuer ou à risquer sa vie si le sujet a de graves objections de conscience (1) ; l'autorité étatiste n'a pas le droit non plus

(1) Cf. HOBBES, *Leviathan*, Chapter 21, On the Liberty of Subjects, pp. 107-115. VORLANDER, *Von Macchiavelli bis Lenin*, p. 64, va trop loin en disant que, selon Hobbes, le souverain absolu n'aurait pas le droit d'ordonner au sujet de tuer son prochain. En général, le souverain a le droit d'ordonner tout ce qui, apparemment, n'est pas en contradiction avec le droit naturel, et spécialement d'envoyer des citoyens à la guerre pour la défense du pays. Si la communauté se trouve dans un péril extrême, l'autorité absolue peut même appeler tous les sujets sous les armes. Si, parmi ceux qui sont envoyés à la guerre, il se trouve des personnes qui ont des objections de conscience et refusent de servir, le souverain aurait, en théorie, le droit de les punir même par la mort. Toutefois, en ne participant pas au service militaire, le sujet peut en général, dans plusieurs cas, agir « sans injustice » *(may nevertheless in many cases refuse, without injustice)*, à la condition cependant qu'il paie un remplaçant pour le service qu'il ne veut pas accomplir lui-même. En général, dans ce cas, le souverain le laissera libre. *Leviathan*, p. 112.

D'ailleurs, Hobbes reconnaît qu'on se trouve ici en face d'un problème. Cela apparaît en particulier dans le passage *De Cive*, VI, 13. Hobbes y dit que chacun a le droit de refuser d'obéir quand on lui commande de tirer sur l'un des siens, « que celui-ci soit innocent ou non : *sive is innocens, sive nocens sit* ». Comme on le sait, selon le droit moderne, un soldat est même obligé, par exemple pendant des grèves ou des révoltes, de tirer sur son père, sa mère, son frère, sa sœur, sa femme ou son enfant. Selon Hobbes, il a le droit de refuser de faire cela. En outre, les soldats ont, selon lui, aussi le droit de fuir si, pris de peur et de panique, ils veulent sauver leur vie.

Hobbes ne se trouvait pas devant le problème du service militaire obligatoire. Selon le Dr Z. Lubienski, sociologue polonais qui étudia particulièrement Hobbes, et avec qui j'ai eu l'occasion de discuter à fond sur cette question, la conception du grand penseur anglais au sujet de l'Etat donne, en tout cas, l'occasion aux réfractaires de faire appel au passage déjà cité de *De Cive*. Puisque, pour un chrétien avec des conceptions vraiment catholiques, c'est-à-dire universelles, ou pour tout autre internationaliste, la famille humaine s'étend au-dessus de toutes les frontières et que cette réalité lui est plus chère que sa vie particulière, il pourrait indirectement déduire des paroles de Hobbes son droit au refus de servir pour objection de

— et ceci est très important — de forcer quelqu'un à sacrifier des biens que ce dernier considère plus grands ou plus importants que sa propre vie (1). Hobbes, ce grand libre penseur, critique d'une manière acerbe les superstitions religieuses et la domination ecclésiastique : il démasque impitoyablement la façon d'agir brutale de la classe bourgeoise ascendante, dont la conduite égoïste lui a inspiré sa théorie sur l'homme originel. Puisqu'il s'agit, pour Hobbes, de vaincre en faveur de tous l'état de guerre général primitif, on doit, selon lui, maintenir autant que possible la paix dans la société humaine, dès lors que celle-ci est basée sur le contrat social, toute guerre n'étant qu'un reste atavique de l'état chaotique du début. Cependant, il faut reconnaître que cette conception non plus n'a pas abouti à une lutte efficace contre toute guerre.

Jeremy Bentham (1748-1832), lui aussi, qui pendant la guerre mondiale fut tellement calomnié par Wundt dans son *Ueber den wahrhaften Krieg,* et par Sombart dans son livre *Helden*

---

conscience, ou à cause de toute autre conviction morale ou sociale de caractère supra-national.

Hobbes ne se trouvait pas non plus devant le problème de la guerre chimique, électrotechnique, stratosphérique, etc. Comme on le sait, selon lui, les individus n'ont transféré leur pouvoir et leur liberté au souverain qu'afin d'être protégés par celui-ci : *The end of Obedience is Protection* (le but de l'Obéissance est la Protection). *Leviathan,* p. 114. Si cependant le souverain, dans des cas spéciaux, exige l'obéissance sans que, par cela, les citoyens soient protégés, cette exigence, selon Hobbes, perd alors tout sens. Etant par sa nature en contradiction avec le contrat originel, cette obéissance peut donc, en principe, dans de tels cas, être refusée. Puisque la guerre moderne, à cause de l'évolution de la technique scientifique de combat, n'est plus à même de protéger réellement les citoyens, on pourrait donc aussi, selon la méthode de penser de Hobbes, déduire de cette situation fatale le droit au refus de servir et même le droit à la révolution pour tous les soldats de toutes les armées civilisées.

Ici se rencontraient donc, bien étonnés de se trouver ensemble, les partisans de Hobbes avec ces moralistes catholiques qui, selon la conception de la doctrine de saint Thomas, préconisée par Beysens, veulent qu'on vérifie, dans toute possibilité de guerre, si elle « peut servir en effet pour sauver les intérêts vitaux menacés », ce qui, selon le Père Stratmann et le professeur Veraart, ne peut plus être le cas, puisque la guerre moderne « atteint tous les intérêts vitaux » et n'est donc plus à justifier. Cf. J.-A. Veraart, dans *Roeping,* mai, juin 1930.

(1) *De Cive,* VI, 13, p. 45. *Siquidem ergo teneri nemo potest, ut velit interfici, multo minus tenetur ad id quod morte est gravius.*

und Händler, mais que, par contre, Oskar Kraus représente comme « le père de l'utilitarisme et du pacifisme modernes » (1), considère encore que la guerre peut être — dans des circonstances spéciales — une mesure inévitable comme la prison et la peine capitale, bien qu'il s'efforce de trouver des moyens pour la rendre superflue.

Les intéressantes *Etudes d'Histoire pacifiste* de Mme Elisa Constantinescu Bagdat, ne nous font pas davantage connaître un seul homme qui se soit déclaré nettement contre toute guerre. On fait la même constatation en étudiant le *Handbuch der Friedensbewegung,* d'Alfred H. Fried, et l'œuvre si étendue, *Der Krieg,* du banquier polonais Johann von Bloch, qui doit avoir « influencé profondément » le tsar pacifiste Nicolas II, l'un de ceux qui prit l'initiative de la Conférence de la Paix, tenue à La Haye en 1899, et de la guerre mondiale de 1914 à 1918.

Pacifisme catholique.

Les *magni Hispani,* les grands scolastiques espagnols du droit des gens du XVIe et XVIIe siècles, qui d'une manière plus souple et plus raffinée que ne le firent Grotius, et plus tard Wolff, ont élaboré la tradition du droit naturel d'Aristote, de Cicéron, de saint Augustin et de saint Thomas, ne rejetèrent pas non plus tout meurtre collectif. Sans doute, Franciscus a Victoria ne reconnaît que des guerres justes. Mais une fois que la guerre a éclaté, même le meurtre d'innocents est permis, toutefois dans les seuls cas de nécessité (2). *In bello licet omnia*

---

(1) KRAUS, *Machtgedanke,* p. 33. Cf. son introduction à *Jeremy Benthams Grundsätze.*

(2) Nous recommandons aux juristes pacifistes en train d'élaborer un droit des gens répondant au pacte de la S. D. N. qui permet différentes formes de guerre, et au pacte Kellogg qui pratiquement ne touche pas au droit de la « défense nationale », la thèse de Victoria, à savoir que l'on a le droit de tuer les innocents « par accident, parce que, sans cela, on ne serait pas à même de faire la guerre aux coupables : *per accidens quia aliter non posset geri bellum contra ipsos nocentes* ». Cette thèse nous paraît constituer le vrai point de départ d'une légitimation de la guerre aérienne et bactériologique ! D'ailleurs, selon Victoria, tout ce qui découle « *ex magna necessitate et causa* : de

facere quae necessaria sunt ad defensionem boni publici, écrit-il dans *Relectiones theologicæ*, VI, *De Jure Belli*, § 15 : « Tout est permis dans la guerre qui est nécessaire pour la défense du salut public (1). »

Selon Victoria, il n'est pas de guerre défensive qui n'accuse en même temps un caractère vindicatif. Molina reconnaît le droit de faire des esclaves en temps de guerre. Suarez, qui doute d'ailleurs de pouvoir donner à la guerre une place dans le droit des gens et fait sentir à ses lecteurs que tous ses sentiments chrétiens s'opposent aux atrocités de la lutte collective violente, s'efforce de faire accroire aux autres, autant qu'à lui-même, qu'en général la guerre — ce jeu de hasard sanguinaire — se termine en faveur de celui qui est dans son droit ! C'est de cette manière qu'il tâche de présenter le conflit sanglant comme rentrant dans la procédure du droit (2).

Pacifisme radical.

Les quakers, ces pacifistes bien connus, font depuis longtemps exception à la coutume pernicieuse qui combine ainsi la paix et la guerre. Leur tradition est en accord avec une opposition à la lutte sanglante, plus conséquente, préconisée par des chrétiens de différents pays, lesquels, bien qu'ayant manifesté plus tard à l'occasion de tendances antirévolutionnaires au point de vue social, rejetèrent dès l'origine du christianisme, dans différents pays, toute participation à la guerre, du moins d'une manière directe et au moyen des armes. C'est pour cela que le mot *pacifist*, en Angleterre, a une signification plus intéressante que le mot « pacifiste » en France. Comme on le verra plus loin, il existe encore aujourd'hui différentes formes d'un semblable pacifisme radical.

---

la plus haute nécessité », est permis dans la guerre, de sorte que ce qui ne semblerait au laïque ingénu qu'un crime collectif inouï, peut apparaître au juriste averti comme un acte juste et légal, selon la volonté divine.

(1) On trouve une traduction française de *De Jure Belli* dans VANDERPOL, *La Guerre*, pp. 225-272.

(2) Voir sur les grands Espagnols les œuvres de VANDERPOL et du Dr JOSEF KOHLER, Die spanischen Naturrechtslehrer des 16 und 17. Jahrhunderts, *Archiv für Recht und Wirtschaftsphilosophie*, avril 1917, pp. 235-263; cf. KOHLER, *Lehrbuch*, §§ 21, 24, 139.

En Allemagne aussi, le mot *Pazifist* peut désigner des non-participants à la guerre, même avec des conceptions sociales révolutionnaires. Dans le manuel allemand de l'Internationale des Résistants à toute Guerre, précédemment cité, édité par le Dr Franz Kobler, nous avons, lui et moi, désigné comme *aktiver Pazifismus* (pacifisme par le fait, pacifisme radical et actuel) les idées et les pratiques de tous ceux qui préconisent — soit qu'ils acceptent ou rejettent les moyens politiques — l'action directe, qu'elle ait un caractère individuel ou collectif. Il s'agissait par là d'établir une distinction entre le pacifisme radical et le pacifisme de tendance conformiste de ceux qui n'entendent opposer à la guerre que des moyens légaux et l'acceptent dès qu'elle est un fait accompli.

Dans l'histoire, l'action directe contre la guerre précède toute autre méthode de lutte. Il sera démontré par la suite qu'elle ne reste pas en arrière du point de vue moral, bien que ses partisans aient été persécutés sans trève pendant des siècles par les autorités et que sa pratique soit méconnue, calomniée et victime de la conspiration de silence organisée par les historiens officiels. En outre, cette méthode apparaît aujourd'hui de plus en plus efficace.

Individus et masses.

Au point de vue éthique et psychologique, l'action directe contre la guerre accuse différents aspects, se polarisant dans des phénomènes moraux d'un caractère plutôt individuel ou social. Mais, sauf quelques rares exceptions, l'action directe individuelle a des tendances sociales prononcées, et l'action d'un caractère social fait appel à la conscience individuelle. C'est pourquoi, pendant le premier grand mouvement réfractaire déclenché dans les Pays-Bas en 1915-16, j'ai précisé que le refus personnel de marcher était un *acte représentatif*, c'est-à-dire un fait exemplaire qui doit être pratiqué en masse, un acte individuel qui fait appel à la collectivité pour agir dans le même sens, une réalisation d'une possibilité morale qui, en principe, vit dans tous les cœurs : il s'agit d'éveiller dans les masses la libre personnalité contre tout esclavage militaire.

Motifs de l'action directe.

Les motifs de l'action directe ont un caractère religieux, social, individuel ou même égoïste. Si l'on entend par le mot « religieux », la croyance dans le sens traditionnel bien connu, on distingue immédiatement un mouvement typiquement religieux et un mouvement foncièrement social. Bien compris, ces deux mouvements sont apparentés l'un à l'autre : l'action directe religieuse pour la paix est une conséquence sociale d'une conviction personnelle ; l'action directe sociale provient d'une conviction humanitaire d'un caractère universel, c'est-à-dire religieux dans le sens le plus large du mot (1) ; pourtant, il y a lieu de bien distinguer ces deux mouvements, quelque intimes que puissent être leurs relations réciproques.

La plupart de ceux qui, jusqu'à maintenant, se sont refusés à participer à la guerre pour des motifs strictement religieux, ont borné leur pratique de pacifisme radical en premier lieu soit à leur vie personnelle, soit à leur groupement social et religieux. Au milieu d'un monde jugé perdu, ils se regardaient comme les représentants d'une vie supérieure. Pendant longtemps, la grande majorité des pacifistes radicaux chrétiens n'a compris que des dualistes ou des ascètes cherchant à se séparer ou à s'évader de « ce monde ». S'ils continuaient à participer à la vie commune, c'était toutefois avec un grand détachement des « choses de ce monde » en se considérant comme de petits groupements d'élus dans une humanité perdue ou même damnée (2).

---

(1) Il s'agit ici plutôt de solidarité universelle, en premier lieu de solidarité humaine.

(2) Il va de soi que quelque grand que soit le respect de l'auteur de ce livre pour la fidélité des réfractaires strictement religieux envers leur conscience, il réserve toute son attitude critique à l'égard de leurs conceptions qui, du point de vue philosophique et scientifique moderne, sont cependant, sous divers aspects, bornées et arriérées. On se rend compte de cette mentalité singulière en lisant *Dartmoor*, de John Rodker, dont la traduction française a été publiée dans *La Revue européenne*, d'octobre à décembre 1923. Nous y empruntons la citation suivante (il s'agit d'un groupe de réfractaires anglais qui ont refusé le service militaire obligatoire, mais accepté du travail de non-combattants dans l'intérêt du pays, et dont plu-

Au cours des siècles, les conceptions des pacifistes radicaux religieux sont cependant devenues de plus en plus larges. Les idées de Krause, de Burritt, de Tolstoï et de plusieurs quakers de notre époque, par exemple, apparaissent toujours plus universelles. Elles font enfin appel à tout homme en tant qu'homme, en montrant par des actes et des paroles les vraies méthodes de commerce entre les êtres humains. Elles forment la transition entre la conception religieuse et la conception sociale et universelle de l'action directe. C'est pourquoi le chapitre sur l'action sociale religieuse sera divisé en deux parties : la première traitant l'action directe contre la guerre pour des motifs strictement religieux; la seconde l'action directe pour la paix, basée sur une religion élargie de tendances plutôt universelles.

L'action directe sociale et universelle.

Comme on le sait, en Europe, au commencement du siècle passé, dans l'industrie moderne en formation, les travailleurs, même les femmes et les enfants, furent outrageusement exploités. A une époque où l'on préconisait à grands cris la liberté politique et sociale, les travailleurs vivaient cependant dans des conditions infiniment plus barbares que les esclaves de l'antiquité. En 1796, on fonda entre autres, à Manchester, un comité qui devait étudier la situation économique et les

---

sieurs, inspirés qu'ils sont par une croyance maladive, attendent la fin du monde) :

« Les Frères de Plymouth, avec leurs trente-trois subdivisions, les Adventistes du Septième Jour, les Sandemanians, les Middletoniens, les Swedenborgiens, les Israélites britanniques, les Fils sanctifiés du Sauveur, et d'autres sectes nombreuses, se réunissaient dans les cellules pour prier ensemble, hurlaient, entraient dans des transes, recevaient le don des langues, tombaient comme des épileptiques, invoquaient le Sauveur. Toute la soirée, on entendait un murmure de prières, continu, précipité, si persuasif que même les socialistes, les agnostiques et les athées en étaient ébranlés et se mettaient à douter de Haeckel et de Marx. Seuls, les I. B. S. A. (*International Bible Students'Association* : Association internationale d'Etudes bibliques) gardaient leur sang-froid, le pasteur Russel ayant démontré que la fin du monde ne pouvait survenir avant 1925, et qu'alors il n'y aurait de salut que pour ses adeptes. »

conditions d'hygiène dans lesquelles vivait le prolétariat opprimé. Enfin, le Parlement anglais fit voter une loi sur le travail des femmes et des enfants, fixant le temps de travail à... douze heures par jour ! L'on comprend que les masses se soient rebellées. Ces mouvements ouvriers mirent, vers 1816, toutes les Iles britanniques en ébullition. En 1819, les travailleurs des districts industriels s'élevèrent encore une fois contre les abus en exigeant la diminution du temps de travail et l'augmentation de leur salaire dérisoire. Un meeting tenu à Manchester, auquel participaient 60.000 hommes et femmes, fut attaqué par les troupes royales. Bientôt, des centaines de morts et de blessés jonchèrent le sol : « Un cri d'indignation monta alors de toute la population (1). »

Quand Percy B. Shelley, qui était à cette époque en Italie, reçut la nouvelle de ce massacre affreux, il écrivit *The Mask of Anarchy*, composé, à dessein, — comme l'a communiqué plus tard sa femme dans une note sur ce poème, — d'une manière accessible aux masses. Inspiré par la simple vérité que le grand nombre du peuple, s'il est d'accord et bien décidé, sera à même de vaincre le petit nombre de ses dominateurs, Shelley explique longuement à ses compatriotes offensés comment il faut résister : que contre la violence des despotes, les masses populaires se lèvent dans un seul mouvement puissant pour conquérir enfin la liberté ! Et si les tyrans envoient leur artillerie et leur infanterie pour les attaquer :

Stand ye calm and resolute,
Like a forest close and mute,
With folded arms and looks which are
Weapons of unvanquished war.

On those who first should violate
Such sacred heralds in their state
Rest the blood that must ensue,
And it will not rest on you.

And if then the tyrants dare
Let them ride among you there,
Slash, and stab, and maim, and hew, —
What they like, that let them do.

With folded arms ans steady eyes,
And little fear, and less surprise,
Look upon them as they slay
Till their rage has died away.

(1) Tcherkesoff, *Voorloopers*, p. 30.

Then they will return with shame
To the place from wich they came,
And the blood thus shed will speak
In hot blushes on their cheek.

Rise like Lions after slumber
In unvanquishable number —
Shake yours chains to earth like dew
Wich in sleep had fallen on you —

Ye are many — they are few (1).

Dans sa *Déclaration de Droits*, Shelley a encore une fois exprimé sa conception dans ces phrases essentielles : « L'homme n'a pas le droit de tuer son frère. Ce n'est pas une excuse s'il le fait revêtu d'un uniforme : il ajoute alors l'infamie de l'esclavage au crime du meurtre. » Une telle conception fait appel à la raison et à la conscience de chacun ; elle ne se base pas sur une philosophie dualiste ou qui nierait la vie, mais sur une philosophie positive qui l'affirme. Cette conception cherche à réaliser une société vraiment humaine où la guerre serait tenue pour foncièrement indigne et ne se pourrait concevoir. La religion y est devenue *une* avec une philosophie universelle, ce qui répond essentiellement à la conception classique des grands pacifistes chinois.

En effet, cette dernière conception a plutôt un caractère philosophique que religieux : Kong Tseu était déjà, plusieurs siècles avant Christ, au-dessus de toute religion positive. Le sage qui est devenu conscient de la grande unité de l'univers se sait libéré, selon Kong Tseu, de toute puissance surnaturelle et il ne se sent dépendre que de sa propre conscience.

---

(1) « Restez debout, calmes et résolus, pareils à une forêt dense et silencieuse, vos bras croisés et vos regards étant vos armes dans une guerre invincible. Le sang qui doit couler retombera sur ceux qui les premiers violeraient le caractère sacré de tels héros; il ne retombera pas sur vous. Et si ces tyrans l'osent, laissez-les chevaucher parmi vous. Qu'ils balafrent, poignardent, mutilent et taillent ; laissez-les faire tout ce qu'ils voudront. Les bras croisés et le regard assuré, pour ainsi dire sans crainte et sans surprise, abaissez sur eux vos yeux, tandis qu'ils tuent, jusqu'à ce que leur furie soit apaisée. Alors honteux, ils retourneront d'où ils viennent, et la vive rougeur de leur visage témoignera du sang versé. Levez-vous comme des lions après le repos, en nombre invincible, secouez vos chaînes, afin qu'elles tombent sur la terre comme une rosée descendue sur vous pendant le sommeil... Vous êtes beaucoup, — ils sont peu. »

« Selon cette doctrine... on peut non seulement appeler tous les hommes ses frères, mais même tous les cieux. Quel noble spectacle offre l'homme qui, debout sur la terre, porte même les cieux dans son cœur ! Tout ce que l'homme peut faire et tout ce qu'il a à faire, c'est d'accomplir ses devoirs d'humain et rien d'autre. La vocation de l'homme est d'être tout simplement homme. L'homme n'est pas seulement le fils de Dieu, il est son assistant et occupe avec lui un rang égal (1). » Voilà des paroles qui s'accordent d'une manière surprenante avec l' « athéisme » en général si mal vu de Shelley.

C'est pourquoi, le 17 juillet 1930, le savant chinois Kuangson Young déclara au City Temple de Londres : « Si « religion » signifie mysticisme, adoration de ce qui est surnaturel, vénération des saints, croyance dans une personnalité divine ou n'importe quel autre dieu, ritualisme, ou d'autres formes de culte, le confucianisme ne peut pas être considéré comme une religion, car Kong Tseu a dit : « Comment peut-on connaître « la mort si on ne connaît pas même la vie ? » Il a dit encore : « L'homme ne doit pas s'occuper de ce qui est hors de lui. » Par contre, il prêcha : « Menez une vie pure... celui qui mène « une vie pure ne doit pas craindre les cieux, ni les hommes, « ni sa propre conscience. » Cependant on peut, selon le Dr K. Young, considérer le confucianisme comme une religion dans le sens le plus large du mot pour autant qu'il préconise la fraternité et la solidarité qui sont à la base de toute religion. La confucianisme est même allé plus loin que toutes les religions officielles : « Il enseigne aussi bien le sentiment universel de fraternité que le sentiment de fraternité universelle... qui réunit tous les hommes et rend possible l'institution d'une société humaine de caractère large et international et d'attitude tolérante. » Ici se trouve le passage vers l'unité du monde entier. C'est dans ce sens que Kong Tseu a dit : « Entre les quatre mers, tous les hommes sont frères (2). »

---

(1) Chen Huan-Chang, I, pp. 58-59.

(2) China's Contribution, *Appreciation*, II, n° 3, pp. 12-14. Cf. sur la religion de la Chine, en particulier l'introduction de Wu Ting Tang, à l'étude remarquable de Sarkar, sur les religions chinoises considérées par des yeux hindous, et publiée en anglais.

Egoïsme et altruisme.

Il va de soi que l'on trouve dans le mouvement contre la guerre des motifs strictement individuels ou même égoïstes comme on en rencontre partout ; on peut même reconnaître leurs droits relatifs. Si ce que Henri Ford a écrit, dans le *Nieuwe Rotterdamsche Courant* du 17 octobre 1926, est juste, — et partout les faits sont là pour le prouver, — à savoir que les guerres modernes sont essentiellement des guerres d'affaires dans lesquelles la majorité des peuples est entraînée à contre-cœur par de petits groupements d'intéressés, chacun a du moins le droit formel d'opposer son propre égoïsme, simple instinct de conservation, à l'égoïsme de ceux qui, pour leur gain, sacrifient la vie et le sang des autres. D'ailleurs, toutes ces questions d'égoïsme et d'altruisme, d'intérêt individuel et d'intérêt commun, sont des plus compliquées et très relatives.

Pacifisme et antimilitarisme.

La distinction entre pacifistes et antimilitaristes est aussi très élastique. Cependant, on peut dire que la plupart des pacifistes d'aujourd'hui n'ont qu'un désir : *pas de guerre,* tandis que tous les antimilitaristes visent à *une paix véritable.* Selon ces derniers, la paix dans notre société n'est pas une vraie paix, à cause de l'exploitation des classes et de l'oppression des races. A l'heure qu'il est, selon eux, toute paix ne peut être que provisoire, la vraie paix exigeant une transformation morale et matérielle de toute la société. Ils pensent que la lutte contre la guerre ne forme qu'une partie secondaire de cette lutte pour une société nouvelle.

La plupart des antimilitaristes sont des révolutionnaires. Ils s'opposent par principe à toute domination de classe et de race et à tout système militariste, c'est-à-dire à tout ordre social dans lequel une partie des hommes est subordonnée à une autre, et par lequel les plus puissants sont à même de forcer les plus faibles à n'être qu'un instrument entre leurs mains. Les antimilitaristes défendent donc en premier lieu la personnalité contre toute contrainte physique et morale, et ils s'opposent à tout rejet de responsabilité, spécialement en cas de violence et de meurtre. Tenant tous les individus comme

responsables de leurs actes, ils s'efforcent d'arriver à les rendre conscients de cette responsabilité. Pour eux, le militarisme est l'offense la plus absolue qui puisse être faite à la personnalité.

L'on conçoit donc bien qu'un pacifisme radical puisse avoir également un caractère antimilitariste. Mais tandis que, dans le pacifisme habituel, il s'agit presque toujours en premier lieu de la paix, prise dans le sens de « pas de guerre », dans l'antimilitarisme il s'agit en premier lieu de la liberté de la personnalité et de la société humaines, qui ne peut être conquise que par la lutte. Par conséquent, l'antimilitarisme a une tendance à élargir sa lutte contre tout système de contrainte et de hiérarchie, et — constatant l'analogie entre les cloîtres et les casernes — à regarder le militarisme spirituel de l'Eglise officielle comme une des racines les plus dangereuses du militarisme de l'armée et de la marine (1). D'autre part, toute conception libertaire de la vie doit aboutir inévitablement à une lutte antimilitariste.

Parmi les pacifistes radicaux, on trouve des hommes qui, tout simplement, ne supportent pas d'être troublés dans leur quiétude particulière et individuelle ; tant qu'on les laisse tranquilles, ils ne font rien de spécial pour la paix, mais dès qu'on veut les contraindre à la guerre, ils s'y refusent implacablement. C'est donc une forme d'antimilitarisme individualiste qui se présente chez des individus à caractère « introverti », c'est-à-dire qui concentrent unilatéralement leurs préoccupations sur leur propre vie intérieure.

---

(1) Hugo Ball a signalé à bon droit l'analogie foncière qui existe entre le cloître, la caserne et la prison, où, quoique sous des formes différentes, la personnalité humaine est en principe sacrifiée. Il considère dans ce sens le militarisme prussien comme une institution de « christianisme pratique ». Selon lui, il y a un accord surprenant entre les *Observations générales militaires* du roi Frédéric Guillaume Ier de Prusse et les *Exercices spirituels de pénitence* d'Ignace de Loyola, lui-même ancien militaire. Le règlement de l'infanterie royale prussienne du 1er mars 1726 fut d'ailleurs directement influencé par le règlement militaire espagnol de Della Sala ed Abarca (1681), qui fut traduit en allemand et servit d'exemple à Frédéric-le-Grand. « Le militarisme prussien est basé sur une philosophie religieuse. » (Ball, *Kritik*, p. 85.) Et la morale prussienne est basée sur le militarisme prussien. C'est à bon droit qu'on a même vu, dans l'impératif catégorique de Kant, comme le « bâton de caporal » de Kœnigsberg.

D'autres pacifistes se mettent sur la brèche pour combattre activement toute guerre, parce qu'au point de vue pratique, ils jugent la méthode belliqueuse nuisible pour les peuples modernes et indigne de l'homme. Il s'agit ici d'une forme d'antimilitarisme social que l'on rencontre plusieurs fois chez des individus « extravertis », c'est-à-dire qui s'intéressent plutôt au monde extérieur. Leur représentant typique est Norman Angell, l'auteur bien connu de *The great Illusion* (1909), qui, pendant la guerre mondiale, fut emprisonné pendant plusieurs années à cause de son refus de servir, ce qui démontre assez que, chez lui, le pacifisme utilitaire ne va pas non plus sans un sens aigu de la responsabilité morale.

Toutefois, la plupart de ceux qui se disent pacifistes veulent, quel que soit le motif invoqué, en premier lieu, l'état de paix dans la société actuelle, une paix pour ainsi dire superficielle. Par contre, les antimilitaristes révolutionnaires cherchent à établir une paix profonde en luttant en même temps pour une société nouvelle vraiment humaine. Ils combattent la guerre par l'action directe, non seulement parce qu'elle est inhumaine et criminelle, mais aussi parce qu'elle rend plus difficile le passage de la situation sociale actuelle à une société plus élevée. La situation créée par la guerre ne laisse pas de nuire au mouvement social et de compromettre ainsi le succès de la révolution prolétarienne : au point de vue objectif, elle sape les conditions économiques nécessaires en détruisant des industries, en épuisant les stocks, etc.; au point de vue subjectif, elle s'attaque à l'homme lui-même, facteur essentiel de la révolution sociale, en l'abaissant physiquement et moralement. Cette façon de voir a été plusieurs fois mise en particulière évidence par Albert de Jong, depuis le Troisième Congrès International Antimilitariste de La Haye, en 1921.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, le sens des mots « antimilitariste » et « pacifiste » n'est pas le même sur le continent d'Europe que dans les pays anglo-saxons. Beaucoup de *pacifists* anglais sont de véritables antimilitaristes. C'est le même cas en Amérique, où, d'ailleurs, le mot *pacifist* est généralement mal vu et sonne désagréablement aux oreilles de bien des résistants à toute guerre. Ceux-là, pour désigner les hommes qui se soustraient à l'obligation de faire la guerre, préfèrent employer les mots *consciencious objectors* (en abrégé *C. O..'s*).

Motifs pour refus de servir.

L'expression *C. O.*, c'est-à-dire réfractaire pour raison de conscience, fut employée au commencement de ce siècle par le général Smuts, en Afrique, pour parler de Gandhi et de ses partisans qui, luttant pour les droits des immigrés indiens dans les colonies anglaises d'Afrique, s'opposèrent, dans l'esprit de la désobéissance civile de Thoreau, d'une manière non violente au gouvernement britannique. Pendant la guerre mondiale, cette expression servit, dans différents pays de langue anglaise, à désigner ceux qui refusaient de se soumettre au service militaire obligatoire. Considérant les *C. O.'s* comme les victimes d'une conscience hypersensible, le grand public anglais les désigna sous le nom de *conchies*.

A cause de cela, ceux qui, en Grande-Bretagne s'opposent à la guerre, finirent par prendre le nom de *warresister* : résistant à la guerre. « Le mot *pacifist* a plusieurs significations et place ceux qui l'adoptent devant une question fort difficile à résoudre : à savoir jusqu'à quel point la philosophie pacifiste peut être réalisée... Le but de tout *warresister* est d'empêcher la guerre et de sauver l'humanité de l'ombre fatale que projette « la guerre qui vient ». Ce n'est donc pas sans raison que l'on a remplacé le terme *consciencious objector* par *warresister*. La mentalité du réfractaire individuel n'a qu'une importance secondaire. Il se peut que plusieurs *C. O.'s* d'autrefois aient par trop concentré leur attention sur eux-mêmes. Cependant, pour les *warresisters*, l'essentiel n'est pas d'avoir les mains « propres du sang d'autrui » ou de « sauver leur âme ». Leur conscience regarde avant tout le bien de la collectivité... Au cours des siècles, les hommes sont morts pour le Moloch de la Religion. Plus tard, ils ont versé leur sang pour le Moloch de l'Etat et, récemment, des multitudes ont dû mourir pour le Moloch de la Classe. La tâche du *warresister* est de briser le pouvoir des Molochs qui exigent le sacrifice de leurs sujets. Abraham ne doit plus sacrifier Isaac à son dieu. Trop de pères ont donné leurs fils pour la patrie. Le Moloch du Patriotisme doit être brisé et il faut apprendre aux enfants à ne plus répondre à l'appel de la patrie. Ils doivent avoir

le courage d'accepter la réprobation publique, la persécution et parfois même le martyre. Le *warresister* enseigne une loyauté élevée et une conscience cosmopolite. En s'efforçant de servir le genre humain, il sert son pays de la meilleure manière... Le *warresister* sait que la guerre moderne ne peut pas être faite avec succès si elle rencontre une opposition dans le pays de la part d'une minorité qui sache s'imposer et soit insensible aux menaces et aux intimidations... Aujourd'hui, une unité nationale presque totale est indispensable pour faire la guerre... La tâche du résistant à la guerre est de démontrer qu'il ne suffit pas de l'ignorer, mais qu'on doit avant tout s'y opposer. Il ne s'agit donc plus pour lui de rester pur de toute souillure guerrière; il doit encore concentrer son énergie pour faire obstruction à tout gouvernement qui oserait faire la guerre (1). »

La Deuxième et la Troisième Internationale.

En Allemagne, le *Linkspazifismus* (pacifisme de gauche), qui s'opposa très courageusement à toute guerre nationale et capitaliste, sympathisa fortement avec Moscou. Ses représentants les plus connus furent jusqu'en 1933 le Dr Kurt Hiller et Mme Hélène Stöcker. Ils attirèrent en premier lieu l'attention sur le fait que la Deuxième Internationale, qui reproche toujours à la Russie soviétique et à la Troisième Internationale leur militarisme et leur mentalité belliqueuse, participe elle-même partout à la « défense nationale » bourgeoise, et qu'elle porte entre autres la responsabilité de la guerre mondiale et de toutes les misères qui en ont découlé. Ils montrèrent aussi qu'en 1917-18, les démocrates socialistes ont préféré *Wallstreet* à la révolution, et Genève à Moscou; qu'ils ont accepté les plans Dawes et Young et qu'ils ont collaboré consciemment ou inconsciemment, partout d'une manière systématique, à la construction de l'impérialisme moderne d'où surgiront de nouvelles guerres. « Sous la devise « guerre plutôt pour la révolution que pour la réaction ! », plusieurs représentants de ce *Linkspazifismus* étaient prêts à accepter la guerre armée de classes du proléta-

(1) Runham Brown, pp. 12-17.

riat révolutionnaire et même — simplement à titre provisoire, affirmaient-ils, — le militarisme rouge (1).

Le mouvement pacifiste allemand vient cependant d'être complètement anéanti par le régime hitlérien.

Syndicalistes et anarchistes.

Chez les antimilitaristes internationaux, l'aile gauche est formée de socialistes libertaires : leur « guerre à la guerre » est la conséquence d'une conception syndicaliste-révolutionnaire ou anarchiste. Ce sont des antiparlementaires et des anti-étatistes, comme du reste, les anarchistes chrétiens. Pour ces antimilitaristes révolutionnaires, l'Etat doit être entièrement renouvelé ou bien disparaître. Plusieurs d'entre eux affirment qu'aussi longtemps qu'il y aura des gouvernements, même des gouvernements soi-disant révolutionnaires ou prolétaires, il y aura des guerres, puisque chaque Etat est basé sur la violence et que chaque gouvernement ne peut se maintenir que par la violence, — théorie confirmée par l'expérience bolcheviste.

Antimilitarisme bolcheviste.

Les communistes autoritaires qui ont emprunté, à la vie sociale féodale et bourgeoise, la dictature, la terreur et l'Etat, sont des « antimilitaristes » très spéciaux. Sans doute, avons-nous affaire ici à des révolutionnaires qui s'opposent en général à la défense nationale bourgeoise (2) et s'efforcent

---

(1) Cf., par exemple, Dr Kurt Hiller, Das neue Program der Revolutionären Pazifisten, *Friedenswarte,* juin 1929.

(2) Malheureusement, c'est « en général » et pas « toujours » : en 1923, nous dûmes, par exemple, nous opposer à la tactique de Radek — qui avait glorifié le nationaliste allemand Schlageter, et qui s'efforçait d'exploiter le nationalisme et la tendance maladive à la « défense nationale » en Allemagne — ainsi qu'au plan de Trotsky de créer une ligue paneuropéenne dirigée contre les Etats-Unis d'Amérique et qui aurait eu son propre budget de guerre. Cf. *Der Syndikalist,* VI, n° 1. Pendant les élections de 1930, les bolchevistes allemands firent de nouveau une forte propagande nationaliste dont le but spécial était de faire de la concurrence aux socialistes nationaux. Comme nous le démontrerons plus loin, les Moscovites ont travaillé dans le même esprit dans toute l'Asie.

aussi bien de saper l'esprit nationaliste bourgeois dans l'armée et dans la flotte, que de démasquer sans pitié l'impérialisme partout où il se rencontre. Toutefois, ce qui importe pour eux, c'est de transformer les soldats et les matelots en militaristes révolutionnaires et non pas d'abolir le militarisme et la guerre. Il faut bien dire tout de même que le travail systématique de ces « antimilitaristes rouges » consistant à démasquer l'impérialisme moderne, est tout à leur honneur. Un exemple typique de leur propagande est l'ouvrage *A propos de la Guerre qui vient*..., qui, apparemment composé par des experts, contient une abondance de faits et de détails exacts, et qui, dans un format aisément portable et sous une couverture grisâtre et vierge de tout titre, est répandu clandestinement partout dans la flotte et l'armée française. On y trouve des informations sur la situation mondiale au point de vue politico-économique et militaire, sur l'impérialisme et le colonialisme français, sur les différentes organisations pacifiques, sur la S. D. N., sur la guerre moderne scientifique, sur l'organisation du système de la défense nationale française et des indications sur la manière dont on peut lutter contre le militarisme et la guerre, lorsqu'on fait soi-même partie de l'armée ou de la marine.

Au commencement de la révolution russe de 1917-18, qui éclata en réaction contre la guerre mondiale, il y eut une forte tendance à supprimer toutes formes de militarisme dans la lutte révolutionnaire. Mais aussi bien comme conséquence des conceptions bolchevistes s'inspirant des révolutions violentes du passé, que du fait de circonstances fatales, — comme l'échec de la révolution prolétarienne en Europe occidentale, la guerre civile des armées russes blanches payées en particulier par l'Angleterre; le blocus, de la part du monde dit civilisé, contre la Russie affamée, etc., — un militarisme rouge évolua de plus en plus dans la Russie nouvelle. Bientôt, l'armée russe fut pénétrée de l'ancien esprit d'autorité et de bureaucratie apporté par des hommes sortant du régime officiellement supprimé et spécialisés dans les questions militaires et techniques. Comme Alexandra Kollontay le constata dans son *Worker's Opposition in Russia*, ceux-ci ne tardèrent pas à introduire dans l'armée « la subordination aveugle, l'obéissance d'esclave, des distinctions et des rangs, des décisions arbitraires de supérieurs ». Cet esprit militaire, que vint encore renforcer la sévère dictature politique d'un clan, s'étendit

même de l'armée dans la vie civile et les organisations du parti officiel, trouvant un terrain favorable aussi bien chez les despotes éclairés d'en haut que chez les masses ignorantes et inertes d'en bas. Au bout de quelques années, le parti bolcheviste s'enorgueillit même d'un tel « militarisme prolétarien », comme le nomma Boukharine, en 1920. Toute la révolution fut pour ainsi dire militarisée. Du coup, l'on se trouvait fort loin du programme *Spartacus,* où Rosa Luxembourg avait déclaré que dans les révolutions bourgeoises, la violence brutale, la terreur et le meurtre politique ont été des moyens indispensables pour les classes en train de s'élever, mais que la révolution prolétarienne n'a pas besoin de terreur pour atteindre ses buts et déteste l'effusion du sang ! Des propagandistes bolchevistes commencèrent même à glorifier l'esprit de violence et de meurtre, déclarant avec enthousiasme que tous les moyens sont bons si le but est bon, allant jusqu'à exiger qu'un vrai révolutionnaire supprime en lui-même les sentiments les plus délicats et néglige sciemment, si cela est nécessaire, la voix de la conscience humaine. On préconisa une sorte de jésuitisme sécularisé prêchant et pratiquant le *perinde ac cadaver.*

Lénine et le refus de service militaire.

Cependant, Lénine, quoique ayant toujours et ouvertement détesté tout pacifisme et antimilitarisme conséquent, a reconnu, dans une conversation avec des réfractaires religieux russes, qu'un gouvernement communiste tendant à supprimer aussi la guerre, est en principe antimilitariste et, pour cela, ne peut pas persécuter ceux qui refusent de participer à la guerre (1). En effet, le 4 janvier 1919, un décret du soviet des commissaires du peuple, présidé par Lénine, libéra du service militaire les réfractaires pour motif de conscience; mais comme on le sait, ce décret, qui s'applique seulement aux réfractaires religieux et exige dans la plupart des cas un travail civil obligatoire ou semi-militaire, à la place du service armé, ne fut appliqué que très arbitrairement, l'esprit du bolche-

(1) Selon des renseignements communiqués par le tolstoïen Paul Biroukoff.

visme étant en général tout à fait hostile à l'esprit des tolstoïens et d'autres révolutionnaires religieux. Tandis que de 1914-17, sous le tsarisme, les réfractaires religieux n'étaient punis que d'emprisonnement ou de bannissement, dans la Russie soviétique on n'a souvent pas craint d'exécuter des chrétiens sincères qui refusent de porter les armes. En outre, d'autres formes d'antimilitarisme fondées sur des conceptions révolutionnaires libertaires ne sont pas même arrivées à se faire reconnaître (1).

Militarisme rouge.

Comme conséquence de tout cela, on vit de jeunes révolutionnaires, par exemple dans les Pays-Bas, qui autrefois avaient été emprisonnés pour cause d'antimilitarisme, propager, une fois devenus membres de la Troisième Internationale, le militarisme rouge et inciter les mères à envoyer leurs enfants dans les casernes bourgeoises, afin d'apprendre à bien tuer pour la révolution éventuelle. Et à la Conférence contre la guerre des gaz, à Francfort, en janvier 1929, nous avons entendu des hommes et des femmes bolchevistes déclarer, dans une sorte de délire, qu'il leur fallait, contre les régiments blancs de femmes en Pologne et en Hongrie, des régiments rouges de femmes révolutionnaires; contre les moyens de guerre chimique de la réaction blanche, une préparation de guerre chimique rouge; contre l'électrotechnique blanche au service du meurtre, une électrotechnique rouge; contre les bactéries blanches employées dans la guerre moderne, des bactéries rouges !

Il y a quelques années à peine, les bolchevistes attendaient

(1) C'est de cette manière que les autorités officielles s'efforcent partout de limiter la libération du service militaire obligatoire à des cas relativement exceptionnels : la grande majorité des religieux sont justement ceux qui font dans l'armée et la marine leur service militaire avec le plus grand zèle. Si, par contre, les Etats libéraient du service militaire tous ceux qui ont des objections de principes contre le militarisme et la guerre, les conséquences en seraient funestes pour tout le système de « défense nationale », les conceptions antiguerrières les plus conscientes étant les plus développées dans les masses socialistes et libres-penseuses.

d'une guerre mondiale nouvelle l'accélération du processus historique et l'avènement d'une crise révolutionnaire. Ils créaient même à ce point de vue un esprit fataliste qui acceptait la dite guerre comme une chose inévitable, sinon souhaitable. En même temps, ils militarisaient systématiquement tout mouvement pour la libération des peuples de couleur en Afrique et en Asie. C'est pourquoi, au Congrès contre l'impérialisme, tenu à Francfort, en 1929, Müller-Lehning et l'auteur de ce livre ont protesté, au nom du Bureau International Antimilitariste, contre une telle tactique qui laisse subsister le cercle vicieux du militarisme au détriment des peuples de toute la terre.

Malgré notre admiration pour le dévouement d'un grand nombre de révolutionnaires bolchevistes, pour leur lutte courageuse et leur persévérance presque surhumaine; malgré nos sympathies pour leur but ultime, qui, selon Lénine, n'est pas autre chose que l'anarchisme (1), nous ne pouvons pas reconnaître cet « antimilitarisme communiste », qui est en même temps un militarisme rouge, comme un antimilitarisme véritable. Nous craignons même que l'esprit du militarisme séculaire, qui est partout foncièrement le même, ne sape de plus en plus l'esprit de libre initiative et de *selfgovernment* qui est l'essence de toute vraie révolution.

D'ailleurs, depuis quelques années, la tactique de Moscou et de la Troisième Internationale, vis-à-vis de la guerre, s'est modifiée à plusieurs points de vue. La cause en est tout d'abord qu'il a fallu créer en Russie une situation économique favorisant autant que possible le plan quinquennal. En outre, le bolchevisme est obligé d'éviter toute guerre, parce qu'il préfère ne pas mettre les armes entre les mains des paysans, craignant que ceux-ci ne s'en servent contre le régime lui-même. Comme, cependant, le gouvernement russe ne renonce pas à la défense nationale, et que la modernisation des armements et l'éducation militaire de la jeunesse se perpétuent; comme, d'autre part, la politique internationale de Moscou qui correspond à cette attitude, perd de plus en plus son caractère révolutionnaire, en s'adaptant, selon des principes purement opportunistes, à la politique internationale des Etats bourgeois et impérialistes, on ne saurait rien voir, dans

(1) Voir LÉNINE, *L'Etat et la Révolution.*

cette tactique de Moscou, qui ressemblât à de l'antimilitarisme révolutionnaire. L'on pourrait dire qu'il s'agit, là, tout simplement de pacifisme staliniste, pacifisme qui n'abolit ni les conditions ni la possibilité de la guerre comme telles : le gouvernement russe s'efforce en somme de maintenir la paix officielle, tout comme le font les pacifistes bourgeois (1). Voilà une des raisons pour lesquelles, au Congrès contre la Guerre, tenu à Amsterdam en 1932, une collaboration entre les pacifistes bolchevistes et les pacifistes bourgeois apparut infiniment plus facile qu'une collaboration du pacifisme moscovite avec l'antimilitarisme révolutionnaire, ce dernier rejetant toute défense nationale et attaquant sans relâche toute préparation technique et morale à la guerre.

La conscience opposée à la loi.

De tous temps, non seulement les antimilitaristes révolutionnaires, mais même les pacifistes conséquents, ont refusé à l'Etat le droit de disposer librement de leur personnalité en cas de conflit entre le gouvernement et leur conscience individuelle. Ils maintiennent leur conviction personnelle contre toute loi qui leur semble violer ce qui est vraiment humain. Aujourd'hui, Albert Schweitzer, dans sa *Philosophie de la Civilisation*, partant du point de vue de la responsabilité humaine et du respect pour la vie, s'oppose fortement à l'absolutisme guerrier de l'Etat. Le professeur Hans Driesch, de l'Université de Leipzig, a écrit dans son éthique *Die sittliche Tat* que tout Etat qui contraint à tuer doit être aboli. Il ne s'agit, selon lui, dans l'histoire, que de l'établissement d'un unique « Etat universel », une unique communauté sociale de toutes les races. Ce professeur allemand, se rapprochant en cela essentiellement de l'esprit de Kong Tseu, constata que les Etats existants se sont tous érigés d'une manière violente. Cependant, le monde ne connaîtra véritablement un ordre universel que si tous les Etats et tous les peuples de la terre sont englobés dans une même société humaine (2). Comme

(1) Voir précédemment pp. 11-12, 17. Staline est aujourd'hui pacifiste de la même manière que le sont Mussolini, Mustapha Kemal ou Hitler. Et il n'est pas moins militariste que ceux-ci.

(2) Voir plus loin, pp. 77-79.

Proudhon, M. Driesch reconnut que l'histoire tend vers l'anarchie, c'est-à-dire vers un état social « sans gouvernement », basé sur le pouvoir d'autonomie ou de *selfgovernment* qui est foncièrement humain.

Selon M. Driesch, c'est en partant de ce point de vue qu'il nous faut juger tous les Etats existants, ceux-ci n'étant, dans la vie sociale, que des moyens provisoires et jamais des buts absolus. « La maxime que l'on doit servir l'Etat tel qu'il est, ne vaut que si cet Etat est bon en tant que construction morale... En outre, il n'est permis d'obéir au « droit » et aux lois de l'Etat que dans la mesure où elles le méritent du point de vue moral. Le devoir de l'individu est justement de ne pas obéir aux lois quand il les considère mauvaises selon sa conscience, et cela sans se soucier des conséquences qui en peuvent résulter pour lui. » En tous cas, des lois ne peuvent jamais être bonnes quand elles exigent des citoyens ce qui est en contradiction avec les bases fondamentales de la morale, par exemple de tuer autrui. S'il y a conflit entre la morale individuelle et la morale de l'Etat, la morale personnelle, la propre conviction de l'individu a, selon Driesch, la priorité sur l'autre. C'est pour cela qu'il condamne même la guerre de défense et préconise des moyens de lutte moraux comme la résistance passive, le boycottage, etc. (1).

D'une façon plus naïve, mais en tous cas parfaitement sincère, les pacifistes et antimilitaristes religieux font appel au droit divin contre le droit de l'Etat, disant qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (2).

Ethique catholique et service militaire obligatoire.

Tous ceux qui combattent ainsi activement la guerre refusent à l'Etat le droit d'obliger l'individu au service militaire. Des ecclésiastiques catholiques se sont même opposés, par principe, avant et pendant la guerre mondiale, au service militaire obligatoire, qui est en conflit flagrant avec le droit naturel de chaque homme de disposer librement de sa vie et de consacrer son esprit et son corps à sa vocation individuelle. Dans

(1) Driesch, pp. 97-100, 114-138.
(2) *Actes*, V, 29.

De Wapens neder, du 1er mai 1923, j'ai démontré que, selon plusieurs moralistes catholiques bien connus, le service militaire obligatoire est une offense à la personnalité humaine. C'est ainsi que vers la fin du XIXe siècle, le moraliste catholique Aertnijs dénonça ce service comme « l'esclavage de ce siècle ». Déjà, en 1880, le catholique allemand Stöckl condamna sévèrement le service militaire obligatoire comme étant en opposition flagrante avec le droit naturel (1) : non seulement le service militaire obligatoire arrache le jeune homme à sa vocation individuelle, mais il le place encore dans une atmosphère qui, à plusieurs points de vue, est pernicieuse pour son développement moral; il transforme chaque pays dans lequel on l'a introduit en un vaste camp de soldats, peuple et armée finissant par ne faire qu'une même chose; c'est pourquoi l'esprit national ne cesse de s'envenimer. Finalement, tout le monde accepte la guerre et la préparation de la guerre comme normale; la mentalité soldatesque ainsi cultivée arrive à faire perdre aux hommes tout intérêt pour les questions de justice ou d'injustice; l'Etat moderne devient de cette manière un Etat guerrier, ce qui entraîne des conséquences économiques fatales; et tout ce processus plonge le monde moderne dans une sorte d'abrutissement qui risque de nous ramener à la barbarie (2). Le pape Léon XIII aussi a, dans sa lettre bien connue du 20 juin 1894, condamné le service militaire obligatoire à cause de son influence démoralisante. Dans son avertissement sur la Paix, au mois d'août 1917, le Saint-Siège recommanda l'abolition du service militaire obligatoire comme un moyen efficace d'obtenir le désarmement.

---

(1) Voir Dr Stöckl, *Der Militarismus in den modernen Staaten.*

(2) Cette dernière conception du théologue catholique Stöckl vient d'être confirmée par l'ancien chef du service d'espionnage austro-hongrois : « On dira peut-être que le service austro-hongrois d'espionnage a agi selon le principe « le but sanctifie les moyens ». Cependant, envers un ennemi qui, même en temps de paix employait des bombes, tout était permis. Avant tout le monde, notre travail d'espionnage nous avait permis de pénétrer profondément dans l'âme des peuples, et nous avions instinctivement compris que la lutte entre les grandes levées de masses populaires soumises au service militaire obligatoire déborderait les frontières de la stratégie traditionnelle, pour aboutir à une combinaison fatale de la technique la plus développée et des instincts combatifs les plus farouches des premiers temps de l'humanité. » Ronge, p. 90.

Dans cette même année, le cardinal Gasparri déclara, dans une lettre à l'archevêque de Sens, la guerre comme une des causes principales de la situation sociale déplorable des peuples modernes. Dès ce moment, plusieurs catholiques, indignés du fait que, pendant la guerre mondiale, 40.000 clercs catholiques furent contraints au service militaire, sont entrés dans les rangs des pacifistes radicaux et des antimilitaristes révolutionnaires (1). Ils furent fortifiés dans leur attitude par l'appel du Pape Boniface XV, du 30 juillet 1915, où il conjurait les nations de mettre fin à l'horrible carnage déshonorant l'Europe : « C'est un sang de frères qu'on répand sur la terre... qu'on abandonne cette folie réciproque de destruction... ce carnage sans exemple et tel que, s'il se prolonge encore, il pourrait bien marquer pour l'Europe le signal de sa déchéance (2). »

Absolutistes et relativistes.

Parmi ceux qui s'opposent à la guerre, une partie importante est représentée par les « absolutistes », dont les uns rejettent toute violence individuelle et par conséquent aussi de masse, tandis que les autres rejettent toujours toute vio-

---

(1) Ces véritables « catholiques » ou universalistes ne forment qu'une exception trop rare. Quoique l'Eglise catholique rejette en théorie le service militaire obligatoire comme une contrainte immorale et pernicieuse par ses conséquences, elle l'accepte dans la pratique, tout en protestant. Elle consent à ce que non seulement ses membres, mais même ses prêtres s'y soumettent, capitulation fatale de la part de l'Eglise en faveur de l'Etat et qui aurait terrifié les grands théologues du moyen âge. L'Eglise catholique ne s'oppose pas à la guerre en tant que guerre, mais seulement au service militaire obligatoire qui va à l'encontre du droit naturel. Cf. Keulers, pp. 33-39, 43, 45. Elle tolère cependant la défense nationale, donc la guerre, et l'organisation des armées de volontaires, entre autres pour maintenir l'ordre social qui lui assure sa position privilégiée.

« En 1917, le Saint-Siège exigea, l'abolition du service militaire obligatoire par une convention entre les nations civilisées..., l'institution d'une Cour d'Arbitrage..., l'organisation d'un boycottage universel contre toute nation qui voudrait introduire le service militaire obligatoire, refuser de soumettre une question internationale à la Cour d'Arbitrage ou ne pas accepter le jugement de cette Cour. »

(2) Voir E. Judet, pp. 162-163.

lence collective. Les premiers ne veulent vaincre le mal que par le bien, l'injustice que par la justice, la haine que par l'amour. Les autres, quoique repoussant tout meurtre d'êtres humains, font une réserve pour le cas de légitime défense d'eux-mêmes ou d'autres personnes attaquées.

Une partie également importante des antimilitaristes révolutionnaires ne rejettent pas, par principe, toute violence dans la lutte pour « défendre la révolution », bien que, dans ce but, ils n'acceptent pas tous la guerre. Avant tout, ils ne reconnaissent que la violence libre : pour eux, personne n'a le droit de forcer quiconque à un acte de violence, quel qu'il soit. N'admettant pas qu'un homme dispose arbitrairement de la vie, des pensées et des actes d'un autre homme, ils sont opposés à tout militarisme, même rouge ou prolétarien. Ils veulent que l'action violente individuelle ou collective éventuelle, comme moyen de défense pour la révolution, ne vienne que de ceux qui s'y sont décidés librement (1).

Il semble que plusieurs de ces antimilitaristes ne soient pas suffisamment libérés des conceptions plus ou moins romantiques de la période des révolutions bourgeoises, et qu'ils ne comptent pas assez avec les conséquences fatales de l'évolution de la technique guerrière moderne.

D'ailleurs, de tels « relativistes » se montrent la plupart du temps des antimilitaristes dignes de confiance. Que l'on évite avant tout de dresser des frontières trop étroites : l'absolutisme et le relativisme oscillent même de l'un à l'autre entre les soi-disant « absolutistes » pacifistes. Sous le premier ministère MacDonald, beaucoup d'absolutistes pacifistes anglais ont soutenu de toutes leurs forces le gouvernement britannique, ou du moins réfréné leur programme contre la guerre, parce que, selon eux, le gouvernement trahissait déjà un caractère plus ou moins « socialiste », bien que celui-ci ait maintenu et fortifié le système de défense nationale et poursuivi de manière violente sa politique de suprématie sur l'Egypte, les Indes, etc., jetant même en prison un grand nombre d'Indiens révolutionnaires et expédiant les aéroplanes de guerre partout où il s'agissait de protéger l'impérialisme. L'attitude transigeante d'une partie des membres de l'organisation anglaise

(1) Cf. Erich Mühsam, Revolutionärer Antimilitarismus, *Der Syndikalist*, XIII, n° 2.

No More War fut même l'une des principales raisons qui déterminèrent cette organisation à se séparer du Bureau International Antimilitariste, lequel s'opposait fortement à un tel « absolutisme pacifiste », cependant bien relatif. Par contre, beaucoup d'anarchistes et de syndicalistes — qui, bien qu'ayant horreur du meurtre déclarent n'être pas du tout absolutistes — ne propagent plus aujourd'hui l'idée de la lutte violente, même libre, pour la révolution, car ils la jugent de moins en moins efficace au point de vue pratique, et de moins en moins acceptable au point de vue moral.

L'action directe contre la guerre dans l'histoire.

Sauf dans la période où les anciens chrétiens faisaient courir des risques aux armées romaines, et peut-être dans celle des grandes persécutions de sectes et d'hérétiques vers la fin du moyen âge, l'action directe pour la paix fut considérée pendant des siècles comme quelque chose d'extraordinaire qu'on pouvait peut-être respecter, mais dont la valeur pratique pour empêcher la lutte sanglante entre les hommes semblait être nulle. La guerre implacable à la guerre fut entretenue par des personnes et des groupes trop disséminés dans l'espace et le temps pour avoir une influence efficace. Au point de vue pratique, l'action directe semblait être condamnée à ne jouer qu'un rôle insignifiant dans l'histoire de la lutte pour la paix.

Mais dans ces derniers temps, tout a changé. Depuis la grande guerre notamment, différents groupes importants s'opposant aux conflits violents se sont, malgré des conceptions très diverses, mis toujours davantage en rapport les uns avec les autres et commencent à travailler en commun dans des mouvements qui prennent de plus en plus d'importance et d'envergure. En même temps, l'idée de l'action directe contre la guerre commence à pénétrer la grande masse des travailleurs et à être acceptée chez une partie des peuples de couleur.

Ce qui, autrefois, semblait condamné à ne rester qu'une exception religieuse ou idéaliste, paraît aujourd'hui devenir pour ainsi dire la règle pratique générale pour les futures actions antiguerrières.

Caractère actif de l'action directe.

Le mouvement pour l'action directe contre la guerre, créé spontanément par des individus et des masses, a son origine dans un profond sentiment de responsabilité relativement à la conduite personnelle et au devenir de l'humanité. Il est le résultat d'une grande force psychique et morale. C'est pourquoi les mots bien connus de « résistance passive » sont insuffisants et pas propres à le caractériser. Gandhi, pendant sa lutte non violente contre le gouvernement britannique en Afrique, a plusieurs fois déclaré qu'il employait les mots *passive resistance,* parce que c'était un terme traditionnel mais qu'il en rejetait le sens littéral puisque la résistance non violente, si passive d'apparence, exige la plus grande activité intérieure. Pour désigner l'énergie qui est la source d'une telle conduite, il employa l'expression *soulforce,* force spirituelle, empruntée à Tolstoï. Pour ces mêmes raisons, Devere Allen a désigné le terme *non-resistance* comme un mythe insignifiant (1), et il a souligné que selon Napoléon, même dans la guerre ordinaire, le rapport entre le moral et le physique est environ de 3 à 1.

Dans les milieux militaristes, on considère souvent la non-participation consciente à toute guerre, comme une pure lâcheté. Cependant, cette tactique témoigne d'une grande force morale qui se manifeste par un héroïsme nouveau, comme on l'a compris par exemple en Europe occidentale à l'occasion des événements de Pologne de 1861. Au printemps de cette année-là, des milliers de Polonais manifestèrent pour commémorer la révolution de 1831. Le gouvernement russe envoya ses cosaques qui dispersèrent par la violence les masses sans défense. Le 8 avril 1861, un immense cortège de protestataires défila en chantant des hymnes nationaux devant le palais du gouverneur. Alors les salves retentirent ; les morts tombèrent, les blessés gémirent. Mais les autres manifestants s'agenouillèrent et continuèrent tranquillement leurs chants. Et de nouveau, les salves retentirent, les morts tombèrent, les blessés

(1) Allen, p. 531.

gémirent. Malgré tout, les chants continuaient à s'élever. Cette réaction de la foule impressionna tellement les soldats qu'ils hésitèrent à tirer et que les officiers durent cesser le feu. Même les autorités russes se trouvèrent à ce moment impuissantes devant ce peuple opprimé (1).

Ces événements eurent un grand écho, très loin dans l'Europe occidentale. De Paris, le poète Czartoryski, alors banni, incita ses compatriotes à ne pas quitter la haute attitude devant laquelle tous les peuples devaient s'incliner, à ne pas s'abaisser au combat physique indigne et à ne pas oublier qu'il faut beaucoup plus de courage pour aller au-devant de la mort, la poitrine nue, que pour défendre sa vie à main armée.

Dans ce même esprit, Zygmunt Krasinski avait écrit dans un de ses *Psaumes de l'Avenir*, en 1846 :

Viens Pologne, viens ange
Au corps lumineux !
Ta main ne tient pas le glaive
Que la foule couronne de lauriers
Et qui fend la poitrine de l'ennemi.
Toi, tu portes d'autres armes,
Et divinement
Tu ne vaincs que par l'esprit !

C'est donc à bon droit que Case a fait des objections aux mots tels que *non-resistance* et *passive resistance*. Il préfère l'expression *non-violent coercion*, contrainte non violente, pour désigner qu'il s'agit ici des méthodes de lutte active. Cependant, ce terme ne me semble pas non plus tout à fait juste, quoiqu'il fasse déjà comprendre qu'on a affaire ici à l'exercice d'une force puissante et à des formes de luttes sociales. Mais cette lutte n'a pas le caractère physique et mécanique qui est le propre de toute contrainte. Comme nous venons de le constater, il y a dans cette lutte des facteurs moraux très importants qui collaborent, de sorte que le cœur même de l'adversaire en est touché, ce que Shelley, d'ailleurs, avait déjà très bien compris (2). De telles actions font continuellement appel aux sentiments les plus nobles et les plus humains des hommes contre lesquels on lutte, tandis qu'en faisant la guerre,

(1) Voir Privat, *L'Europe*, pp. 268-272.
(2) Voir précédemment, pp. 22-23.

on réveille chez son adversaire les pires instincts de violence.

On raconte que, pendant les troubles de 1861, en Pologne, une femme retira des mains d'un garçon trop zélé un sabre qu'il avait ramassé et le rendit à celui qui l'avait perdu, en disant : « De telles armes, nous n'en avons pas besoin. » Des paroles comme celles-ci eurent pour effet de fléchir les représentants de la force. Que de fois, au cours de troubles révolutionnaires, des femmes sans défense se sont placées devant les fusils des soldats en les invitant à tirer : cette héroïque attitude devant la mort désarma souvent les défenseurs de l'ordre public. En Espagne, plusieurs fois, des centaines de femmes se jetèrent en travers des rails et purent ainsi prévenir le départ de trains militaires. Quand, au cours de grandes grèves ou de mouvements populaires révolutionnaires, les masses révoltées s'exposent consciemment au danger des armes, cet acte impressionne toujours profondément les soldats envoyés contre elles. Plus les militaires sont persuadés qu'on les dresse contre des hommes luttant pour une juste cause, plus grande est la chance qu'ils jettent leurs armes pour fraterniser avec les insurgés.

Les anciens connaissaient déjà la valeur d'une non-défense consciente. Tite-Live (VI, 25-26) raconte que lorsque, en 375 avant Christ, les Romains avaient déclaré la guerre aux Tusculans, ceux-ci « repoussèrent la vengeance de Rome par une paix obstinée, ce qu'ils n'auraient pu faire par leurs armes ». Tandis que Camille et son armée s'approchaient de Tusculum, la vie sociale y continuait paisiblement : les paysans labouraient leurs champs ; dans la ville, tout le monde se livrait à son travail habituel, les boutiques étaient ouvertes, les marchandises étalées comme à l'ordinaire, les femmes et les enfants allaient et venaient tranquillement dans les rues. Il n'y avait pas d'écoles fermées et les portes de la ville restaient ouvertes. « Nulle part, rien qui ressemblât à de la peur ou même à de l'étonnement. » L'armée romaine fut saluée officiellement et reçut des vivres. Camille, « vaincu par la patience des ennemis », ne tarda pas à déclarer : « Seuls jusqu'ici, Tusculans, vous avez trouvé les véritables armes, les véritables forces pour vous défendre contre la colère des Romains. » Ce passage est rendu plus significatif par le fait que les Tusculans n'étaient ni des pacifistes absolutistes, ni des relativistes, mais

étaient parvenus spontanément à cette audacieuse méthode de lutte.

Quand de telles méthodes sont pratiquées consciemment par de grandes masses, elles font surgir des forces immenses. Ce qui, aux Indes, en 1930, fut réalisé dans cet esprit par la collaboration d'innombrables hommes et femmes, et sur une échelle inouïe, vient même d'inaugurer une période nouvelle de l'histoire universelle : librement, sans défense physique, des millions d'êtres humains se jetèrent dans la lutte contre les impérialistes anglais et obtinrent leur première victoire à la manière imaginée par Shelley en 1819.

La lutte et la guerre.

Rejeter la guerre signifie donc tout autre chose que de s'abstenir de toute lutte. Autrefois, en 1914, aux Pays-Bas, pendant la guerre mondiale, j'ai déjà attiré l'attention sur le fait que la vie n'a pu atteindre un si haut développement que grâce à une lutte sans trêve : si la vie perd son caractère de lutte, elle est condamnée à dégénérer et à disparaître (1).

---

(1) Cette conception vient d'être confirmée par M. Henri Sérouya, dans son intéressant livre *Le Problème philosophique de la Guerre et de la Paix* (1932). Se basant en particulier sur la philosophie de Bergson et de Spinoza, M. Sérouya insiste sur le caractère combatif de tout ce qui existe, caractère qui aurait même un sens métaphysique. Il me semble cependant que c'est une erreur de dire que la guerre « est identique à la vie » (p. 38) et de confondre, comme le fait M. Sérouya, la lutte et la guerre. Comme nous le verrons plus tard, la lutte est un phénomène biologique naturel et permanent, elle est propre à tout être en tant qu'être, et, pour s'exprimer comme cet auteur, « d'ordre cosmique ». Par contre, la guerre est un phénomène historique qui est apparu dans l'évolution de la vie sociale des hommes relativement tard, et dans des conditions spéciales. Dans l'évolution de l'histoire, elle a eu sans doute un certain sens culturel que personne ne peut lui dénier. Mais à la longue, elle s'est développée, non seulement dans un sens anticulturel, mais même dans un sens contre nature, de sorte que les lois biologiques, ou si l'on veut cosmiques, aussi bien que les besoins de la civilisation mondiale, exigent aujourd'hui sa disparition complète. Etant devenue essentiellement un attentat contre tout ce qui vit, la guerre rendrait finalement toute lutte impossible et entraînerait le suicide de l'humanité et l'anéantissement de sa conscience cosmique.

Les éléments se combattent les uns les autres; la force végétative vainc la force de gravitation; chaque germe vivant s'efforce de se réaliser jusqu'à l'extrême; toute existence d'un rang supérieur assujettit continuellement celles qui lui sont inférieures, tandis que les existences inférieures menacent toujours d'étouffer celles qui sont plus développées. Dans le monde végétal, l'élan vital est déjà si fort que la vie surmonte tous les dangers et toutes les souffrances pour s'épanouir dans un océan de fleurs et de fruits; dans le monde animal, la volonté de vivre est si intense que d'innombrables maux et des angoisses de toutes sortes n'arrivent même pas à l'éteindre; et l'humanité a surgi, poussée par de telles énergies, que rien n'a pu la retenir de s'ériger, consciente d'elle-même, en reine de l'univers. Etant l'être le plus développé, l'homme est contraint à soutenir pour son existence une lutte particulièrement opiniâtre et, jusque dans l'acte de respirer, il voit une victoire à remporter sur la mort. Quoiqu'il sache que sa personnalité est périssable, que sa vie est continuellement et de tous les côtés menacée par la mort, il peine pour sa race, son peuple, sa civilisation, sa classe, en un mot pour l'idée qu'il a élevée, comme un étendard, au-dessus de lui-même.

Dans cette lutte omniprésente entre vies plus ou moins évoluées, la guerre aussi a joué un rôle important et immense. A bon droit, on a glorifié depuis des siècles la lutte armée, puisque, à plusieurs points de vue, elle avait trempé et ennobli les caractères. La loyauté, la solidarité, la générosité, le sacrifice de soi, la fraternité, l'admiration, la reconnaissance, ce sont toutes des qualités qui ont eu l'occasion de se développer particulièrement en temps de guerre. Les guerres ont aiguisé l'intelligence, endurci les corps, elles ont appris aux combattants à maîtriser leur nature et à dominer leurs caprices. On mit en jeu sa propre vie pour la communauté; le héros apparut. Phénomène moral qu'on chercherait en vain parmi les animaux : un être qui risque sa vie en sachant qu'il la risque et qui veut la risquer. Rien d'étonnant donc si l'on en est venu à adorer des dieux de guerre et que, pendant des siècles, on n'a considéré la paix que comme une période de repos et de préparation en vue de luttes sanglantes nouvelles.

Toutefois, la guerre n'a jamais pu satisfaire complètement l'homme en tant qu'homme. Bien que le but de la lutte collective fût souvent beau, ses moyens apparurent de plus en plus

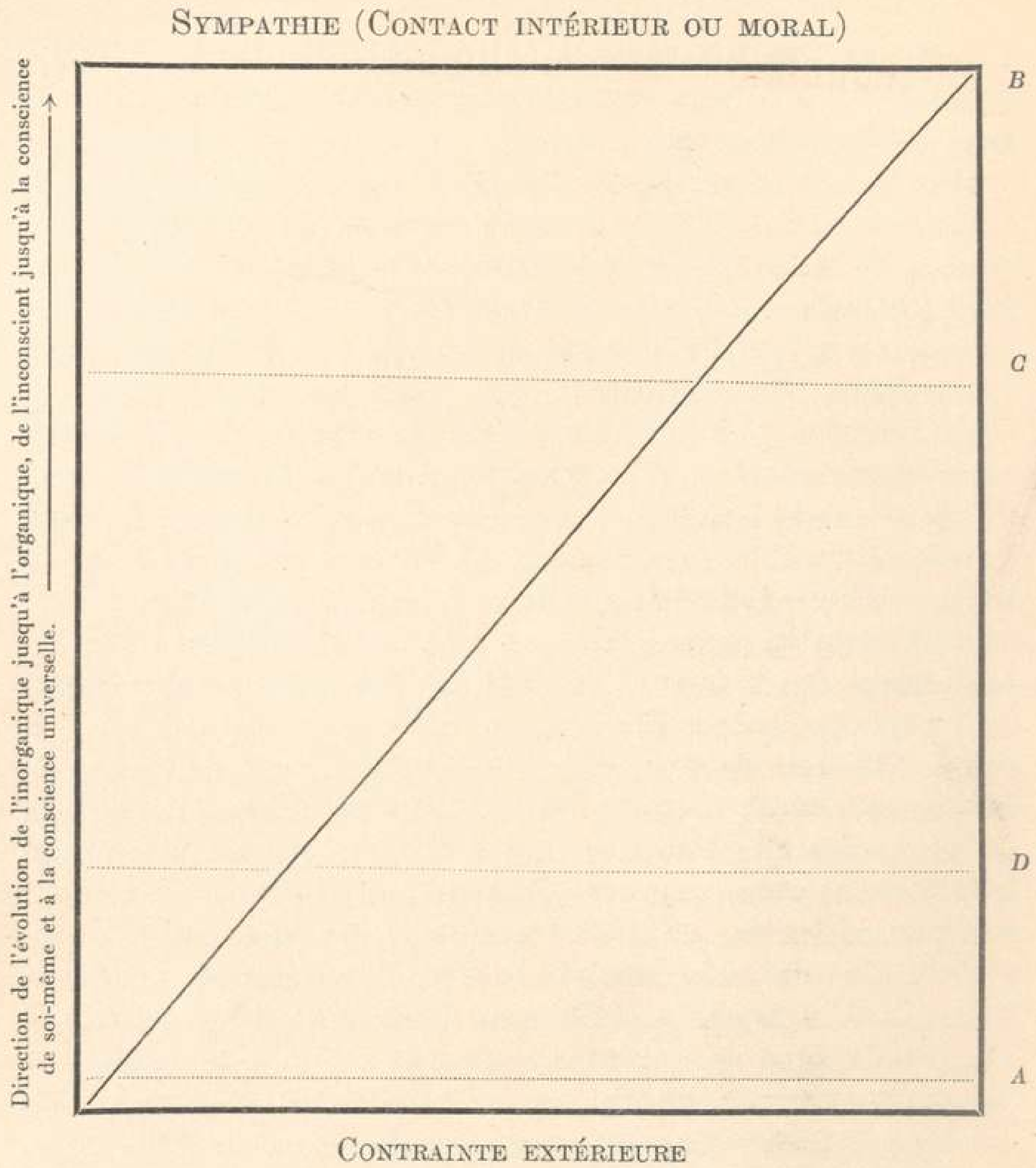
en conflit avec le propre de la nature humaine, c'est-à-dire avec les caractéristiques qui font que l'homme se distingue nettement du genre animal, et finalement aussi avec les buts mêmes qu'on cherchait à atteindre par la guerre (par exemple la liberté).

L'homme a, d'ailleurs, toujours été plus lutteur que guerrier, et la véritable lutte, enfin, a revêtu un caractère intellectuel et moral : les formes les plus hautes de lutte ont lieu intérieurement, c'est-à-dire dans l'âme et l'esprit de l'homme. L'emploi de la violence ne lui semble en définitive permis qu'à l'égard de ce qui est inconscient ou, en tout cas, au-dessous de cette conscience de soi-même qui est propre à l'homme. C'est notamment le cas pour la matière et, cependant, beaucoup moins qu'on ne le pense en général : même si on fait sauter des rochers à la dynamite, on tient compte, par exemple, de la qualité particulière, de la structure naturelle et de la situation spéciale de la masse intéressée. Mais, en présence des choses matérielles, l'homme se trouve pour ainsi dire isolé, impuissant qu'il est à communiquer avec elle, et il ne peut en tirer parti, les faire servir à ses buts civilisateurs, qu'en les violentant. La manière d'agir de l'homme envers ce que l'on nomme les forces aveugles de la nature et que l'on considère presque toujours, en Occident, comme des choses inertes et sans vie, est généralement violente. Autrement dit, l'homme ne fait qu'utiliser ces choses, sans que nul rapport intérieur ne s'établisse entre elles et lui. Cependant, un bon artisan ou un véritable artiste s'efforcera toujours de respecter la matière qu'il travaille. Il l'exaltera au plus haut point dans son œuvre, et il lui fera donner ce qu'on peut attendre de meilleur. Plus les objets qui se présentent à nous dans notre monde extérieur sont élevés dans l'échelle de la vie et de la conscience, plus ils deviennent eux-mêmes des sujets, ayant des dispositions et des propriétés particulières, des spontanéités caractéristiques, des tendances à l'initiative, dont l'homme doit tenir compte s'il ne veut pas aller contre leur nature ou leur faire violence. C'est pourquoi tout ouvrier, artisan, homme de science ou artiste, s'il est sérieux et travaille consciencieusement, traite avec beaucoup d'égard et de respect les choses et les êtres avec lesquels il entre en rapport. En un mot : tout objet est essentiellement sujet. Et le côté subjectif, individuel, personnel, devient de plus en plus important, au fur et à

mesure que l'on monte de la nature inconsciente vers l'esprit. Ainsi à l'usage de la contrainte se substitue toujours davantage l'influence morale.

Il n'est pas nécessaire de disserter ici sur tous les degrés de transition, allant de la contrainte physique jusqu'à l'influence morale et la conscience raisonnable. Qu'on pense simplement à la méthode exemplaire de travail du soleil, qui stimule les semences à accomplir leur propre activité et à s'exprimer selon leur espèce ; du cultivateur, qui place les plantes dans les conditions les plus propres à leur permettre de s'épanouir selon leur caractère; du médecin qui arrive à mettre le corps du malade dans l'ambiance et la situation nécessaires, afin qu'il puisse, si possible, sans remède, ou en tout cas avec le minimum de moyens artificiels, « faire faire à la nature son propre travail » ; qu'on pense également à ce fait intéressant que dans le dressage des animaux plus évolués, les experts ont constaté qu'un minimum de contrainte, une absence de contrainte même, et un maximum de sympathie, de compréhension, de tact et de commerce amical, donnent les meilleurs résultats. En général, on peut dire que l'homme doit traiter les choses matérielles spécialement avec des moyens mécaniques et des méthodes tant soit peu violentes; qu'il doit combiner des méthodes de contrainte plus ou moins extérieure avec des méthodes de stimulation et d'influence psychique, et finalement même morale, à l'égard de tout ce qui ne s'élève pas jusqu'à la conscience humaine; et que, à mesure que le monde objectif nous apparaît doué de conscience et de conscience de soi-même plus développée, il exige de nous un emploi plus grand de l'influence morale et intellectuelle, tandis que l'usage de la contrainte envers lui doit aller diminuant. On pourrait se représenter cette attitude par le graphique de la page 48 qui ne peut évidemment donner qu'une idée schématique et approximative de la question.

En général, on doit donc partir du fait que l'on trouve partout dans l'univers plus ou moins de spontanéité, d'initiative, de subjectivité, de volonté, de puissance d'agir, c'est-à-dire, en principe : de force raisonnable. Cela apparaît surtout dans l'homme, qui est presque toujours offensé quand on le traite d'une manière plus ou moins violente. Et cette violence provient, presque toujours aussi, d'un manque de forces



A représente la vraie relation de l'homme avec certaines formes de vie inorganique : beaucoup de contrainte et même de la violence; cependant, on fait déjà appel, dans une certaine mesure, à la propre activité de la matière en question (contact intérieur).

B signifie les relations normales, ou si l'on veut idéales, entre les hommes : plus de contrainte ni de violence.

C la relation moyenne entre les hommes dans une société déjà très développée : plus de sympathie que de contrainte.

D les relations qui existent en général entre les hommes dans un stade beaucoup moins élevé, par exemple sous l'impérialisme moderne et sous le fascisme : la contrainte extérieure prédomine.

morales et intellectuelles de la part de celui qui en fait usage. Elle est donc un témoignage de pauvreté, une preuve d'absence de modération et de domination de soi-même, d'irrespect pour la vie et la raison d'autrui ; elle est enfin une marque d'impatience. On a déjà très bien compris tout cela dans le domaine de l'éducation moderne où l'on s'efforce aujourd'hui de placer les enfants dans de bonnes conditions, c'est-à-dire dans un milieu qui stimule leur propre activité, éveille en eux leur propre personnalité, afin qu'ils s'éduquent de plus en plus eux-mêmes.

Tout cela ne fait que confirmer la thèse de Kropotkine qui dit, dans son *Mutual Aid* (1902), que dans la vie ne règne pas seulement la lutte, mais aussi l'entr'aide et la collaboration. On pourrait dire que le but de toute véritable civilisation est d'harmoniser consciemment ces deux tendances en relation avec la raison universelle dont l'homme est en train de prendre conscience. La guerre n'a eu de sens dans l'évolution humaine que pour autant qu'elle servit à nous rapprocher de ce but, c'est-à-dire pour autant qu'elle collabora plus ou moins à la réalisation de la justice, dont l'idée s'identifie avec celle de la paix. Plus la guerre, par l'aggravation de ses méthodes, entre en conflit avec tout ce qui est juste et humain, moins elle trouve place dans le processus social qui tend vers une société où la justice et la paix ne feraient qu'un, une société où tout le monde recevrait ce dont il a besoin (*suum cuique*, ce qu'il lui faut pour s'épanouir) et où, par conséquent, toute cause de guerre aurait disparu. La véritable paix est un état social-moral qui ne peut être obtenu que par une victoire complète sur l'injustice, victoire qui ne sera possible qu'en recourant à des moyens justes, sans quoi la lutte pour la justice elle-même entraînerait de nouvelles formes d'injustice. C'est pourquoi, dans le cours des siècles, les vrais moyens de lutte perdent de plus en plus leur caractère physique pour acquérir toujours davantage un caractère éthique. Le christianisme révolutionnaire original avait déjà compris cela : selon lui, ce qu'apporte Jésus, ce n'est pas une paix facile et paresseuse, mais le glaive moral. On a considéré à tort ses premiers adhérents comme des « non-résistants ». C'étaient plutôt ceux qui luttaient violemment contre eux qui ne pouvaient pas résister ! Les premiers chrétiens avaient conscience de former une armée irrésistible ; ils se croyaient chargés d'une puissance divine de

δύναμις : d'une force explosive comparable à la dynamite. Il s'agissait pour eux de rien moins que de conquérir, de révolutionner, de renouveler et de vaincre l'univers.

Dans ce même esprit, Inazo Nitobé a déclaré que la chevalerie, l'amour de la vérité, l'honneur, la fidélité, la loyauté et en particulier la domination de soi-même et le mépris de la mort, en un mot, le meilleur de ce que le Japonais entend par *bushido* ou moralité guerrière, ne doit pas disparaître, mais être transformé et sublimé : « La vie s'est singulièrement élargie dans l'ère actuelle. Des missions plus nobles et plus larges que celles de l'homme de guerre sollicitent aujourd'hui notre attention. Les hommes sont devenus plus que des sujets s'étant élevés à l'état de citoyens, que dis-je ? Ils sont plus que des citoyens : ils sont des hommes... L'histoire du monde confirme la prophétie que la terre appartiendra aux doux. » Comme la discipline de soi-même enseignée par l'école stoïcienne continue à influencer l'Occident, la tradition du *bushido* restera toujours vivante en Orient (1).

C'est pour ces mêmes raisons que le Manifeste hollandais pour refus du service militaire, rédigé en 1925 par Année R. de Jong, Lodewijk van Mierop et moi-même, porte ce titre de caractère actif et même agressif : « Mobilisez ! », et c'est pourquoi aussi on y constate avec joie comment la jeunesse hollandaise a commencé à former des « levées pour la paix » ; pourquoi tous ceux qui veulent « lutter » pour la paix y sont appelés « à s'enrôler immédiatement avec nous contre la guerre », dans le sens d'une contre-mobilisation non violente, et, si une guerre menace d'éclater, de la prévenir « d'une manière active et efficace ».

La lutte et le maintien de soi-même.

Dans un remarquable exposé, trop peu connu, Lodewijk van Mierop a, dans le même esprit, attiré l'attention, en 1926, sur le fait qu'en général la vie est poussée par un invincible instinct de conservation, instinct qui, d'ailleurs, déjà dans le règne animal, va souvent de pair avec des tendances d'entr'aide et même de sacrifice (2). Sans l'instinct de conservation, toute

(1) Nitobé, pp. 251-258.
(2) Voir Kropotkine, *L'Entr'aide*, et Welten, pp. 68-76.

forme de vie est impossible et, à plus forte raison, toute forme de vie intellectuelle et morale : autrement, se nourrir et respirer deviendraient même choses défendues, puisque c'est attenter à l'existence d'autres êtres. En vertu d'une telle loi de conservation, tout être est contraint de se défendre physiquement contre quiconque porte atteinte à son existence et de s'attaquer à tout ce qui lui est nécessaire pour assurer sa subsistance. Pour autant que les hommes sont des animaux, ils doivent se comporter plus ou moins violemment. L'homme étant sorti du règne animal, il se maintient au début, quand cela est nécessaire, par la violence, même vis-à-vis d'autres hommes; pour attaquer ou se défendre, il commence par employer des pierres, du bois ou tout ce qui lui tombe sous la main, pour utiliser finalement, selon son évolution intellectuelle et technique, des armes de plus en plus raffinées. Cependant, plus il se développe comme homme, plus il se trouve intérieurement en conflit avec sa nature animale primitive : sa tendance intellectuelle vers la raison universelle le pousse, pour finir, à sublimer ou spiritualiser de plus en plus sa lutte. Au cours de l'histoire humaine, on voit s'accuser toujours davantage une « ligne de direction », selon laquelle l'évolution de l'humanité tend à se réaliser. Si l'on suit cette ligne, on constate que plus l'énergie spirituelle de l'homme — c'est-à-dire l'homme en tant qu'homme — s'accroît, plus il est enclin à renoncer à la force physique, partout où cela est possible, parce qu'il s'est déjà approprié des moyens de lutte plus efficaces et qu'il est de moins en moins à même de faire usage de la violence, devenue un moyen trop primitif et trop grossier pour la réalisation de ses buts. « Nous voyons, au fur et à mesure que la civilisation s'humanise et que les hommes et les groupements d'hommes vont plus au fond de leur conscience individuelle, qu'ils abandonnent toujours davantage les moyens violents pour s'habituer à une attitude basée sur la force morale, et qu'ils se trouvent ainsi de moins en moins à même de retomber dans la violence barbare. » Toujours d'après Van Mierop, cela découle d'un processus d' « identification ». Et voici dès lors comment il entrevoit les choses : dans le tréfond de notre conscience, tout s'assimile à nous-mêmes, s'identifie avec l'être universel, le soi absolu ; « plus rien ne nous est étranger », et c'est ainsi que nous ne pouvons

plus être hostile aux hommes en tant qu'hommes ; nous cherchons même, par notre attitude pacifique, à donner toute occasion à nos ennemis de développer leurs dispositions humaines, et quand il leur arrive de se livrer à des actes de violence, nous nous efforçons de « les subir d'une manière digne de l'homme ».

Sans doute, personne n'a jamais atteint complètement cette haute attitude morale. On peut la comparer à ce qu'est la limite en mathématiques, dont une grandeur peut approcher indéfiniment sans jamais l'atteindre. Mais il est possible de se rapprocher d'elle consciemment et continuellement; d'ailleurs, on se comporte déjà spontanément, d'une manière de plus en plus humaine, au fur et à mesure que l'on est devenu réellement homme. On est resté sans doute lutteur, mais, — poursuit Van Mierop, — au lieu de porter atteinte à la vie environnante, selon son caprice ou son désir, on cherche à s'accommoder et à se conformer aux tendances les plus sublimes de la vie universelle. Et plus on s'habitue aux forces raisonnables et morales, plus on s'éloigne de la violence physique.

La lutte et le sacrifice de soi-même.

La tendance universelle à vouloir subsister et à se maintenir, nous dit encore Van Mierop, concerne d'abord en particulier l'être animal comme individualité. Cependant, déjà dans le règne animal, cette tendance s'élargit sur le terrain sexuel, de telle manière que le « soi » qui subsiste et qui est maintenu, comprend aussi bien le mâle que la femelle, aussi bien les parents que les petits, en un mot l'espèce comme telle. « On ne se tourne pas contre ce qui est soi-même, on se tourne seulement contre ce qui est étranger. C'est pourquoi, dans l'évolution des êtres vivants, déjà au début doit apparaître la tendance à se sacrifier. » Dans le monde des animaux et des hommes, le cercle de parenté va toujours en s'agrandissant : parenté de sang, de race, de tribu, d'âme, d'esprit, — c'est toujours en des unités plus étendues et plus multiples que se manifeste la tendance à se conserver et à se maintenir; dans la civilisation humaine, on crée des groupements de toutes sortes pour s'identifier avec l'idée qu'ils représentent. « L'idée du groupement coïncide alors avec le sentiment de soi-même,

c'est pourquoi l'individu est prêt à se sacrifier pour cette idée quand la subsistance ou la conservation du groupement l'exige. » Au fur et à mesure que la conscience spirituelle de l'homme lui devient plus chère, la valeur de l'idée d'humanité et de vie universelle dépasse de plus en plus, chez lui, toute valeur d'existence matérielle. Partant de là, « il n'y a plus rien qui lui soit étranger ». Inspiré par cette idée, l'homme se retrouve dans tous les autres hommes, puisque tous participent à la même conscience de soi-même. La conservation de soi-même coïncide alors avec la conservation de la personnalité universelle, qui maintient ainsi en même temps la véritable vie qui, en principe, repose en tout homme (1).

Dans le même esprit, j'ai souligné à maintes reprises qu'il s'agit ici de symptômes de *geestelijke weerbaarheid*, c'est-à-dire de la plus haute forme de l'instinct combatif, d'une force morale remarquable pour se défendre, se maintenir et se réaliser de telle manière que même les adversaires combattus ne peuvent qu'y gagner (2).

Eros et Eris.

Toutefois, déjà en 1920, le Dr Franz Kobler a protesté contre des expressions telles que *geestelijke weerbaarheid* (force combative morale), parce qu'elles éveillent encore par trop des idées guerrières : « Tout en sublimant l'idée de la lutte, on ne doit jamais oublier que tout le complexe de représentations de guerre provient d'une période que l'on doit dépasser et vaincre (3). » Cette remarque est relativement juste : à ce point de vue encore, nombre de vocables sont devenus, au cours des siècles, trop primitifs ou barbares pour pouvoir exprimer ce que nous cherchons à réaliser aujourd'hui dans les domaines moral et civilisateur. Cependant, il existe déjà une profonde différence entre les mots « lutte » et « guerre », différence qui est négligée dans la phrase du Dr F. Kobler, la lutte étant un phénomène biologique et moral indéracinable,

(1) « Mens-bewustzijn leidt tot geestelike Weerbaarheid en Geweldloosheid. » Discours, tenu à Amsterdam, publié par *Komende Tijden* du 25 septembre 1926.

(2) Voir mon livre *Contre la Guerre Nouvelle*, p. 110.

(3) *Der Strahl*, Mitteilungen des Bundes der geistig Taetigen, Wien, 1920, II, p. 69.

et la guerre un phénomène historique et social qui pourrait être extirpé et aboli. Kobler, lui-même, termine d'ailleurs sa remarque en déclarant vouloir... « vaincre » le complexe des représentations de guerre. C'est en vain qu'il s'efforce de nous donner à choisir entre *agonales oder irenetisches Ideal,* c'est-à-dire l'idéal combatif ou l'idéal pacifique. Il reconnaît d'ailleurs que, dans le concours idéal, les participants ne cherchent pas à s'éclipser ou à se nuire les uns aux autres.

En effet, dans un chœur, par exemple, qui symbolise le mieux le concours idéal, une voix ne tue pas l'autre, ni ne gâte ses voisines, mais au contraire leur permet de se manifester dans toule leur puissance et dans toute leur beauté, de telle manière que dans l'ensemble chacune puisse cependant être elle-même et arrive à réaliser l'activité individuelle la plus sublime dans une collaboration harmonieuse et libre.

Dans l'exposé du Dr Franz Kobler, on peut distinguer un pacifisme plus ou moins unilatéral, un besoin de repos et de « détente », comme il le dit lui-même, besoin très compréhensible pour lui qui avait passé personnellement par toutes les horreurs de la guerre mondiale. En opposition avec Héraclite qui déclara que Polemos, la Guerre, était le père et l'origine de tout, M. Franz Kobler préfère considérer Eros, l'Amour, comme le père et l'origine de l'univers. Mais, dans le monde, tout ce qui a un père, a une mère. D'ailleurs, peut-on connaître Eros, la concorde, en ignorant Eris, la discorde ? Et Eris même n'est-elle pas toujours, de n'importe quelle manière, inspirée par Eros ? Kobler caractérise finalement la paix comme « une forme plus pure de *dynamis* ». Mais peut-on jamais atteindre, sans lutte, un degré de pureté, quel qu'il soit ? En outre, δύναμις signifie force et puissance. Force et puissance, par rapport à quoi ? Par rapport à tout ce qui aura à subir cette force et cette puissance, à d'innombrables autres forces et puissances. Leibniz a bien fait réfléchir les philosophes en remarquant que s'il n'y avait eu qu'une seule monade, elle aurait rempli tout l'univers ; s'il y en avait eu deux, elles auraient dû se dresser des limites l'une à l'autre et elles auraient eu des relations tendues de force contre force, dont le résultat aurait été un domaine d'expansion nettement déterminé pour la puissance de chacune. Combien de trillions de trillions d'êtres infiniment petits luttent ainsi déjà dans la parcelle la plus infime du monde inorganique ! Et dans ce

monde inorganique, des synthèses organiques de plus en plus puissantes et compliquées interviennent continuellement pour s'échelonner entre elles jusqu'au moment où apparaît cette synthèse physique, morale et spirituelle, la plus haute et la plus récente : l'homme, cet être inquiet, dont l'univers entier n'arrive pas à satisfaire l'âme et qui se trouve emprisonné sur cette petite terre, au milieu de centaines de millions de ses semblables.

Que de choses se sont passées déjà avant sa naissance ! Les biologues disent que par une unique éjaculation, un seul homme verse assez de spermatozoïdes pour féconder des millions de femmes. Ce n'est que l'impuissance de notre œil grossier qui nous empêche de constater que nous avons affaire ici à d'innombrables individualités : des êtres, en principe, comme nous-mêmes, qui luttent désespérément pour l'existence avec les chances les plus infimes, et dont, dans le cas le plus favorable, un seul, rien qu'un seul, arrive à se combiner avec l'œuf maternel ; le nombre des germes masculins qui se perdent est donc comme celui des étoiles ou le sable de la mer. D'ailleurs, la femme aussi, mais dans une mesure plus restreinte, perd régulièrement des germes précieux condamnés à périr aveuglément. Et la science humaine est encore très loin de pouvoir réunir le spermatozoïde parfait avec l'œuf le plus approprié dont la combinaison produirait les plus belles possibilités humaines et surhumaines d'homme ou de femme. Provenant d'une telle lutte acharnée pour l'existence, basée sur le hasard, nous ne tardons pas à constater que la fécondité des plantes et des animaux est si considérable que chaque sorte pourrait à elle seule peupler toute la terre si son extension n'était pas arrêtée par celles des autres sortes. Le bacille du choléra double toutes les vingt minutes, c'est-à-dire qu'il peut se multiplier, en un seul jour, en 1600 trillions de nouveaux bacilles. Les lapins se reproduisent sept à huit fois par an dans les pays chauds. C'est en vain que la science s'efforce de classer les dizaines de millions d'espèces différentes d'insectes qui se multiplient par trillions. La terre pullule littéralement d'une vie grouillante. Schopenhauer s'effraie du fait que les êtres vivants se détruisent continuellement les uns les autres pour subsister et s'arrachent littéralement « la même matière ». En effet, pendant l'hiver de 1930-31, on vit, dans le cours supérieur du Torne-älv (Scandinavie), des nuées de corbeaux arracher des morceaux de viande aux corps vivants d'un

troupeau de rennes et de leurs petits, qui, surpris par la neige, affamés et épuisés, gisaient sans force sur l'immensité blanche. Les expériences de Bose ont démontré combien les plantes même luttent et souffrent (1). Le monde est basé sur la lutte et la concurrence, de telle manière que d'innombrables forces et puissances se tiennent entre elles dans un équilibre instable. Il ne faut pas oublier d'ailleurs, comme nous l'avons déjà constaté, que dans ce même processus, l'aide mutuelle et d'autres facteurs sociaux jouent un rôle assez important (2), jusqu'au moment où l'homme surgit et s'efforce de transformer consciemment la vie de la nature et sa propre vie en « culture » et « civilisation », ce qui signifie à nouveau d'innombrables luttes, violences et meurtres.

Dans la lutte contre la guerre, il ne s'agit que d'organiser plus ou moins efficacement les relations des hommes tels qu'ils sont, sur un niveau supérieur à celui du meurtre immédiat et de la tuerie brutale. Le fait que tous les hommes sont plus ou moins semblables rend cette organisation possible. Quant à la réalisation de ce but, elle ne sera réellement atteinte que dans la mesure où chacun permettra à autrui de déployer librement ses forces et de trouver l'occasion de se faire valoir, selon ses dons divers, dans des relations sociales les plus multiples. De cette manière, chacun aura toujours davantage besoin de ses semblables, puisque l'homme est un être moral, social et, vivant non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps, un être historique et traditionnel, dans ce sens que toute sa vie est basée sur l'histoire et l'expérience de sa race, et qu'il ne peut rien tout seul. Ce qui veut dire que la lutte aveugle de la nature, pour autant qu'elle concerne l'humanité, doit être consciemment transformée, par une collaboration mutuelle, en un unique processus de civilisation qui s'étend à toute la terre, et dans laquelle toute les vertus de la guerre réapparaissent dans une forme sublimée (3).

---

(1) Voir Bose, *Die Pflanzenschrift*.

(2) Cf., en particulier, le livre de Kropotkine, mentionné précédemment pp. 49, 50.

(3) Au moment d'envoyer cette partie de mon livre à l'imprimeur, j'ai reçu du Dr Kobler, de Vienne, une lettre dans laquelle il m'écrit qu'il accepte les objections contre son point de vue de 1920 déjà combattu dans l'édition hollandaise de mon livre, et qu'il est d'accord avec les arguments présentés ci-dessus.

Coopération et fonction.

C'est à bon droit que M. Franz Kobler a souligné l'importance de conceptions telles que « coopération » et « fonction ». Cependant, à la base de la coopération véritable, il ne peut qu'y avoir une sorte de concurrence anoblie, fût-ce sous cette belle forme émulatrice représentée par deux papillons qui, épris l'un de l'autre, voltigent dans le soleil en s'élevant toujours plus haut. Un tel jeu de concurrence éveille d'ailleurs des deux côtés de la joie à la vue de la joie de l'autre (1).

Quant à la « fonction », le professeur hongrois Th. Huzella vient de démontrer combien tout fonctionnement physiologique et social sain est basé sur des relations harmonieuses de tensions individuelles (2). D'ailleurs, quelle harmonie serait possible sans désharmonie relative ? Toute grande harmonie passe librement par des harmonies et des désharmonies organisées. Il s'agit dans tous les domaines d'un état d'équilibre relatif entre des tendances plus ou moins opposées, et non pas d'une affirmation ou d'une négation unilatérales.

Toutefois, les objections de mon ami Kobler gardent leur valeur du fait que certains mots peuvent prendre un sens fatal et que l'on peut tomber soi-même par trop facilement sous les suggestions de ses propres mots d'ordre ! Des mouvements sociaux entiers peuvent de cette manière être détournés de leur but originel. Quand on vit continuellement dans une idéologie de lutte, et même de guerre, comme le fit par exemple Nietszche, on se dresse toujours plus contre autrui et même contre soi-même, de sorte que l'on est finalement condamné à s'isoler de tous et de tout. On ne doit jamais oublier que le caractère même du mot d'ordre ou du terme le plus juste en apparence, n'est que relatif et provisoire : la vérité et la réalité vont au delà de toutes expressions et de toutes maximes.

---

(1) A noter que la plupart des « coopératives » exposent leurs marchandises d'une manière banale, puisque pour le sentiment des fonctionnaires de ces organisations, la concurrence n'existe pas. Au lieu de transformer la concurrence en un jeu, ils l'ont noyée dans un ennui mortel. L' « esprit » des fonctionnaires et des bureaucrates sans avenir est mal vu. Là seulement où des motifs idéalistes de lutte remplacent les motifs d'intérêts immédiats, les « coopératives » peuvent s'épanouir au point de vue moral et esthétique et les fonctionnaires peuvent développer librement leur personnalité.

(2) Huzella, *L'Individu dans la Vie sociale.*

Relativité des distinctions précédentes.

Tout cela démontre que l'on ne doit pas considérer ses mots comme des fétiches. Quoiqu'il nous faille reconnaître la grande signification de la recherche du sens étymologique et psycho-sociologique de nos signes verbaux, et en tenir compte autant que possible, la chose capitale est que nous sachions ce dont il s'agit quand nous prononçons certains mots. « Il n'est pas nécessaire de savoir qui a composé un certain code ni de quelle manière il a été composé, mais l'important est que les hommes qui s'en servent ne fassent pas d'erreur dans l'emploi des signes de ce code (1). »

Voilà pourquoi nous avons introduit dans ce chapitre plusieurs distinctions et qu'en même temps nous insistons pour qu'on ne les prenne pas mécaniquement à la lettre. Même les mots les mieux définis changent sans cesse de signification suivant la place qu'ils occupent. Des distinctions comme nous serons amenés à en faire dans la suite de cet ouvrage, par exemple : religion dans le sens strict du mot, religion dans un sens plutôt philosophique, conscience universelle; pacifisme officiel, pacifisme radical, antimilitarisme; théisme, panthéisme, panenthéisme, athéisme; pluralisme, dualisme, monisme; non-résistance, résistance passive, lutte morale et spirituelle,—toutes ces distinctions ne sont que relatives, quelque grande que soit l'opposition entre les deux termes extrêmes de chaque groupement. C'est ainsi que le mot « pacifisme » aura de temps en temps une signification plutôt dynamique, tandis que le mot antimilitarisme aura quelquefois plutôt un sens atténué.

Au-dessus de la violence.

La chose capitale est d'avoir continuellement présent à l'esprit qu'il s'agit dans ce livre des méthodes de lutte non violentes ou plus exactement des méthodes de lutte qui sont au-dessus de la violence. Cependant, en même temps, on ne doit jamais oublier qu'à côté de la violence physique, il existe une violence morale : abus d'influence suggestive, violation de l'esprit d'autrui par la force de la volonté ou par des exposés éblouissants d'une logique formelle. Il y a des non-violents sur le terrain physique qui, sur le terrain moral et

(1) Carry van Bruggen, p. 151.

spirituel, sont des sortes de barbares voulant à toute fin obliger autrui à voir et à agir de leur manière, même s'ils n'ont pas pu le convaincre ; il y a des partisans de la lutte violente qui, sur le terrain physique et moral, sont de vrais « gentlemen », des combattants corrects et chevaleresques et, parfois même, d'une nature profondément humanitaire. Quoique toutes les distinctions faites dans ce chapitre doivent garder leur valeur dans la suite, leur relativité inévitable fait appel à l'activité du lecteur, c'est-à-dire à sa propre « action directe » critique. Autrement, ne paraîtrait-il pas fatalement emprisonné dans des définitions fixes et uniformes, pour ainsi dire militarisées ?

En tout cas, il ne faut pas nous étonner si Case, qui a étudié les méthodes de lutte non violentes de toutes sortes de sectes et de mouvements jusqu'aux boycottages nationalistes en Egypte et en Corée, et qui a examiné en particulier la lutte non violente de Gandhi jusqu'en 1922, cherche une expression pour indiquer que la soi-disant résistance passive peut être une grandiose manifestation de force et peut avoir des conséquences sociales immenses (1). Le mouvement de désobéissance civile que les Indiens ont déchaîné en 1930, sous la direction du Mahatma, a déjà démontré que lorsqu'un assez grand nombre de non-violents, du point de vue physique, se réunissent consciemment et avec une absolue confiance en leurs forces morales, agissent solidairement, ils peuvent faire trembler jusque dans ses bases l'impérialisme mondial le plus puissant. Il en est de même du boycottage chinois dont nous parlerons plus loin.

Et, cependant, nous n'avons pas affaire ici à des formes de « contrainte » dans le sens strict du mot. MacDonald et les siens furent plutôt « obligés » d'aller au-devant des exigences des Indiens. Ils le firent, non parce que — comme cela aurait dû avoir lieu selon les lois de la guerre — ils avaient été frappés physiquement et moralement, jusqu'à l'impuissance, mais parce que le sentiment net de leur intérêt et la conscience de leur responsabilité morale les poussa à reconnaître qu'il n'était plus temps de tergiverser et que l'heure était venue d'accorder les concessions indispensables. Autrement, l'unique chose qu'ils auraient pu faire eût été de laisser la police et

(1) Voir précédemment, p. 42.

l'armée infliger au peuple indien de nouvelles brutalités. Mais une telle attitude leur aurait aliéné davantage encore les populations de l'Inde, et aurait en même temps tourné contre eux l'opinion publique morale de l'univers. La liberté laissée à leur propre jugement, à leur bonne volonté, à leur raison et à leur moralité, démontre qu'il ne s'agit pas ici de « contrainte » dans le sens strict du mot, mais tout au plus de « contrainte indirecte » (1). De même, le gouvernement britannique fut amené à des dispositions plus conciliantes devant le mouvement grandissant qui entraîna, dans son propre pays, un certain nombre d'hommes et de femmes — tel, par exemple, le philosophe Bertrand Russell, et le leader socialiste Fenner Brockway (2) — à se déclarer solidaires des Indiens et à faire une forte opposition à l'impérialisme national, représenté en l'occurrence par MacDonald.

Sans doute les nationalistes indiens n'ont pas encore atteint leur but. Ils viennent même de renoncer à leur mouvement de non-coopération et de désobéissance civile vis-à-vis de l'Empire britannique, qu'ils avaient entrepris après l'échec de la Conférence de la Table Ronde, en 1931. Au printemps 1934, Gandhi a déclaré que la continuation de la désobéissance civile lui semblait être encore au-dessus des forces morales de son peuple. Cependant, le peuple indien a de nouveau donné en 1932-33, un exemple inouï d'héroïsme. Tout en donnant provisoirement son approbation complète au Parti *Swaraj*, qui réprésentera dorénavant l'activité parlementaire du Congrès national, il reste, quant à lui, convaincu de la valeur incomparable de la lutte non-violente. Il n'est d'ailleurs pas exclu que dans d'autres circonstances, un nouveau mouvement de désobéissance civile surgisse dans l'Inde.

Quoi qu'il en soit, nous trouverons dans le mouvement pour l'action directe contre la guerre tous les motifs et tous les idéals possibles. Soit qu'on l'accepte, soit qu'on le combatte, on devra cependant reconnaître que ce mouvement est d'une haute tenue morale.

Quant à sa signification pratique, nous espérons démontrer par la suite qu'ici encore s'affirme une fois de plus ce principe exprimé dans la formule chinoise : « Ce qui est vraiment moral est utile, ce qui est vraiment utile est moral. »

(1) Il s'agit de convaincre plutôt que de vaincre.
(2) Voir FENNER BROCKWAY, *The Indian Crisis.*

L'AVÈNEMENT DE L'IDÉE DE LA PAIX CRÉATRICE

> L'oracle du passé est toujours rempli de mystère; seul l'architecte de l'avenir, qui comprend le présent, pourra le saisir.
>
> NIETZSCHE.

La tradition chinoise.

D'où descend la civilisation séculaire de la Chine ? Selon Gowen, l'une de ses sources principales doit être cherchée hors des frontières du pays. Il est certain, dit-il, qu'environ 4000 ans avant notre ère, « une masse énorme d'un peuple comparativement pacifique, possédant déjà une culture très développée », venant du centre de l'Asie, franchit les frontières occidentales de la Chine. Plus de 7000 ans avant Christ, il s'était développé dans l'Asie centrale une civilisation relativement élevée, formée surtout de pasteurs et d'agriculteurs. Des changements fatals de climat obligèrent ces habitants à chercher ailleurs des contrées plus favorables (1).

Pour Rosthorn, par contre, la civilisation chinoise originale émane plutôt du sol même de la Chine (2), et la vie sociale des vaincus aborigènes surpassait à plusieurs points de vue celle des intrus chinois (3). Quoi qu'il en soit, l'invasion de ces tribus étrangères ne put se faire sans ouvrir une période de lutte sanglante. Parmi les différents facteurs qu'on trouve à la base de la civilisation chinoise, toujours citée comme la plus pacifique de l'univers, la guerre a donc joué un rôle très important.

---

(1) GOWEN, p. 19.

(2) Cf. ROSTHORN, sur la civilisation et la société de la Chine, dans VIERKANDT, *Handwörterbuch der Soziologie*, p. 100.

(3) ROSTHORN, *Geschichte Chinas*, p. 9.

Au début, les tribus chinoises, composées de clans dont la vie sociale présentait un caractère communiste, avaient chacune un chef militaire qui remplissait en même temps les fonctions de grand-prêtre, — organisation que l'on retrouve partout chez les peuples nomades d'Asie. Les chefs des clans élisaient le chef de leur tribu. Quand, plus tard, les tribus se groupèrent sous l'autorité d'un Empereur, Fils du Ciel, élu par les princes de tribu, celui-ci devint plutôt un chef spirituel que temporel. Sa fonction était en particulier d'être le Médiateur entre le Ciel, son peuple et la terre. N'étant d'ailleurs que *primus inter pares*, le premier parmi ses égaux, il ne disposait que des forces militaires de son propre territoire, et ne pouvait même réprimer les révoltes qui se produisaient assez souvent contre son autorité, qu'avec la collaboration volontaire des autres princes. A ce point de vue, la situation resta la même quand, au XXIIe siècle avant Christ, la dignité impériale devint héréditaire.

La tradition séculaire concernant la conception miraculeuse de l'Empereur, né d'une mère élue par le Ciel, et le fait que la plupart des noms de clans ont, dans leurs idéogrammes, le signe « femme », font supposer entre autre que le patriarcat chinois a été précédé d'une période de matriarcat. Cela doit avoir été, d'ailleurs, sûrement le cas pour la population autochtone. Au VIIIe siècle avant Christ, on incorpora encore à l'Empire chinois toute une région où la civilisation était basée sur le matriarcat, et où c'était la Reine qui fonctionnait comme Juge suprême. « On cite, avant tout, l'amour de la paix et l'aversion de la violence — en particulier du vol — comme traits particuliers de ce peuple (1). » D'ailleurs, la civi-

(1) KRISCHE, p. 175. En général, le matriarcat est caractéristique des périodes de civilisation où l'homme passe du stade de la chasse à celui de l'agriculture primitive. Alors que l'homme garde ses anciennes occupations et continue à mener une vie errante de chasseur et de guerrier, la femme devient la mère et la gardienne d'une civilisation plus évoluée qui exige une vie sédentaire et régulière, répondant plus que jamais à sa fonction naturelle : la maternité. De cette façon, ce sont les femmes qui dirigent non seulement le système de la production, mais aussi le processus de la civilisation.

Tout cela se reflète nettement dans la religion. Là, la vénération de l'élément féminin-maternel cosmique va jusqu'à la déification de la femme (Ischtar, Isis, Déméter, etc.), ce qui ne fut pas sans influencer profondément toutes les civilisations qui suivirent. C'est

lisation pastorale des nomades chinois qui conquirent le pays présentait déjà un caractère patriarcal. Leur religion se concentra dans le culte des aïeux, en particulier dans celui du fondateur du clan, vénéré comme dieu protecteur : culte d'ancêtres, qui fut en même temps un culte de héros.

Le peuple dominateur chinois vivait, au début, organisé en des colonies militaires dont chaque membre, étant obligé de participer à la guerre dès sa dix-huitième année et jusqu'à soixante ans, n'avait qu'un droit d'usufruit de la terre. Vers l'an 1100 avant Christ, les tribus furent organisés territorialement et politiquement. La Chine se composa, dès lors, d'un grand nombre de petits Etats. C'est le commencement de la période féodale qui aboutit finalement à une dizaine d'Etats, groupés sous l'hégémonie du plus puissant, ce qui allait préparer l'avènement de l'Empire centralisé.

Ce fut en particulier le duc de Tchou, frère du roi Wou et régent du prince héréditaire († 1105), qui organisa l'administration générale et le système des cérémonies. La postérité chantait ses louanges parce qu'on lui devait en premier lieu tout ce qui concerne *li*, c'est-à-dire le culte, le droit, les mœurs, la courtoisie, la civilité. Cependant, on lui devait plutôt un système de remise en valeur d'anciennes conceptions et de coutumes politiques et sociales.

En attendant, la religion astrale des nomades des steppes

---

ainsi que surgit la représentation de la *Magna Mater cœlestis*, de la Mère et de son Enfant divin, qui nous a été conservée dans l'image de Marie, mère de Dieu. Dans les plus anciennes histoires de la création, en Sumérie, par exemple, la divinité (Tiâmat) est féminine, tandis que le point culminant du monde y est considéré comme le « nombril » de l'univers. A Rome aussi, où l'on continua à célébrer les anciens *matrimonalia*, on trouvait une pierre nommée *umbilicus* au centre du Forum — considéré comme centre de Rome — qui était elle-même considérée comme le centre de la terre. En Egypte, la divinité la plus ancienne est la déesse Neith; là, la reine y était honorée comme Mère Royale et Dominatrice du Monde. Même à l'époque du plein épanouissement de la civilisation égyptienne, Isis était encore considérée comme la personnification de la raison et comme la législatrice de son peuple, alors que son frère Osiris était adoré comme le dieu de la miséricorde. Voir en particulier KRISCHE.

D'une manière analogue, en Grèce, l'ancienne Mère divine, Athènes, était tout comme Ischtar en Babylonie, la déesse, non seulement de la fécondité, mais encore celle de la guerre et des héros. Voir JEREMIAS, *Erlöser-Erwartung*, p. 177.

s'était confondue avec des conceptions animistes de la population autochtone. Cette croyance primitive se continua à plusieurs points de vue jusqu'à nos jours, et surtout dans la grande masse. Elle fut cependant de plus en plus surpassée par la croyance officielle, où l'idée d'un dieu céleste anthropomorphe s'était transformée bientôt en l'idée d'une divinité impersonnelle et universelle : le Ciel, — croyance qui aboutit finalement à une conception essentiellement philosophique de l'univers et de la vie humaine. Cette sagesse, imprégnée d'un esprit éminemment pacifique, — gloire immortelle de la Chine, — fut déjà, plusieurs siècles avant notre ère, exprimée d'une manière classique par des intellectuels citadins, dont le penser fut aussi positif qu'intuitif, aussi idéaliste que pratique.

Généralement, on a la coutume de faire remonter la tradition pacifique chinoise à Lao Tseu et à Kong Tseu, c'est-à-dire au VIe siècle avant Christ. Cependant, les doctrines attribuées à ces sages ne font que synthétiser d'anciennes tendances religieuses et morales du peuple chinois, sous des formes qui les rendent modernes pour l'époque. Car, en Chine, on avait déjà compris de bonne heure que le meurtre et la guerre finissent par être indignes de l'homme. Dans son livre original, *Arbeitsgesinnung im Wandel der Zeiten*, l'ingénieur Mehmke attire l'attention sur le fait que, dès le début, chez les Chinois, l'héroïsme humain s'est manifesté en particulier contre les forces de la nature. Le milieu géographique éveilla dans l'âme chinoise le goût du travail, orienté surtout du côté technique et économique, — qui s'accompagna d'un besoin de plus en plus profond de dévouement à la collectivité. Cette mentalité était déjà si enracinée pendant la période déclinante du moyen âge chinois, que même les circonstances les plus défavorables n'arrivèrent pas à la supprimer, mais eurent pour effet de la fortifier chez les représentants les plus autorisés de la pensée classique de ce peuple. Elle prit un tel développement dans l'âme des masses que le pacifisme constructif des sages fut à même de convaincre l'opinion publique. « A partir de ce moment, la Chine ne fut jamais sans penseurs fonctionnant comme conscience de la nation... Quelques-uns d'entre eux sont devenus les martyrs de leur activité, qui

quoique moins extravagante, ressemble à plusieurs points de vue à celle des prophètes juifs (1). »

Alors que l'épopée des Indes se rapporte aux marches héroïques des vainqueurs aryens vers le sud, et que l'Iliade grecque glorifie la conquête armée de Troie, les mythes des Chinois ne parlent pas même de guerre, mais seulement « d'évolution pacifique, d'agriculture et de mœurs » (2). Grâce aux conditions physiques du pays lui permettant de se suffire économiquement, et se trouvant géographiquement isolée (3), la Chine consacra de plus en plus ses forces aux arts de la paix : culture du sol basée sur la petite propriété, développement de la vie sociale et civilisatrice (4). Ce qu'elle parvint à atteindre dans ce domaine est unique dans l'histoire universelle.

Gowen constate que l'Empire chinois devait généralement sa vie et sa force au peuple plutôt qu'à l'aristocratie. Celle-ci, d'ailleurs, s'appauvrit de plus en plus pendant la période médiévale de la Chine. D'autre part, la diffusion de la civilisation et l'évolution de la démocratie chinoises allaient de pair avec l'avènement d'une classe de lettrés dont l'influence sur la vie politique et sociale ne cessait de grandir, ce qui était très favorable au développement de la mentalité pacifique nationale.

Quant à l'Empereur, Fils du Ciel, nous avons déjà vu qu'il ne remplissait pas une fonction impérialiste, mais plutôt une fonction métaphysico-sociale : il était *pontifex maximus*. Même ses édits n'étaient pas des commandements catégoriques. C'étaient plutôt des conseils et des admonitions par lesquels les Chinois étaient renvoyés à la loi morale éternelle et rendus conscients de leur responsabilité envers le Ciel. Et quand le pays fut frappé par des calamités, considérées comme des punitions divines, l'Empereur, se chargeant des fautes de son peuple, porta les péchés du monde pour les expier devant

---

(1) MEHMKE, p. 48.

(2) KRAUSE, *Geschichte*, I, p. 57.

(3) « La Chine n'avait pas besoin de ses voisins. Elle devint une civilisation complète, ayant à sa base l'agriculture », ENGELHARDT, *Geschichte der geistige Kultur*, I, p. 154.

(4) Voir ENGELHARDT, *Geschichte*, I, pp. 160-162.

Dieu (1). La vocation du Fils du Ciel était d'être à la fois « le Père et la Mère » de son peuple (2).

Selon Gowen, il est conforme à la raison de voir, dans les histoires dynastiques qui remontent à l'année 2852 avant Christ, « quelque chose de plus qu'un mythe » (3). Kong Tseu ne glorifia donc pas sans raison la période exemplaire de Yoa, Père du Peuple, qui vécut au XXIVe siècle avant Christ, ni la conduite du génial Choun, « d'origine paysanne et qui fut, comme son prédécesseur, un gouverneur plein de sagesse » (4). Cet « âge d'or » est célébré par les Chinois comme une phase de paix et de droit, pendant laquelle le gouvernement travailla selon des principes purement moraux. « La volonté du peuple est la loi suprême et le bien-être du peuple le but suprême. La guerre n'est pas même mentionnée (5). » Selon Rosthorn, la vie sociale avait atteint alors un tel niveau du fait que les Empereurs, qui favorisaient énergiquement la civilisation, ne s'imposaient pas comme dominateurs, car « l'éthique ne peut se réaliser sur le terrain politique que si l'Etat ou celui qui est à la tête de l'Etat n'a presque pas de pouvoir temporel, mais s'il est en premier lieu une institution pontificale comme cela a été le cas avec l'électorat des premiers temps de la Chine » (6). Dans ce même esprit, Lao Tseu déclarait : « Dans la plus haute antiquité, le peuple ne savait rien des princes, à part qu'ils existaient (7). »

Nous nous trouvons en présence ici d'une évolution politico-sociale de la plus haute importance. Comme on le sait, la dignité de prince est en général issue de deux fonctions sociales : de celle des magiciens ou médecins-sorciers, les précurseurs des prêtres, dont les dons mystérieux provenaient, selon la conception primitive, du fait qu'ils étaient possédés par des puissances occultes, et de celle des chefs militaires pour lesquels des dons tout aussi mystérieux étaient indispensables, — de sorte qu'on ne tarda pas à placer ces hommes

---

(1) Cf. ROSTHORN, dans VIERKANDT, pp. 101, 103.
(2) JEREMIAS, *Allegemeine Religionsgeschichte*, p. 88.
(3) GOWEN, p. 19.
(4) KWEE, p. 10.
(5) KRAUSE, *Geschichte*, I, p. 60.
(6) ROSTHORN, p. 31.
(7) BOREL, *Filosofie*, II, p. 58.

sur le plan divin (1). Voilà pourquoi, des dizaines de siècles plus tard, les rois de France continuèrent à s'arroger le pouvoir de guérison divine par le seul toucher, comme le font, aujourd'hui encore, les chefs sauvages de Tonga. Le monarque, prêtre-roi, s'éleva ainsi finalement comme une véritable incarnation divine, revêtue de pouvoir absolu, au-dessus de son peuple, qui perdit de plus en plus de ses droits primitifs. Frazer décrit cette évolution politico-sociale comme allant en général « de la démocratie au despotisme » (2), évolution qui, sur le terrain religieux, est accompagnée par la transformation du sorcier en prêtre et de la sorcellerie en science, — celle-ci, d'ailleurs, étant encore imprégnée de traditions magiques et mythologiques, — entre les mains d'un clergé puissant, dont la fonction sacerdotale va en se différenciant de plus en plus de celle des princes et dont la gloire repose lourdement sur les masses. Mais ce qu'il ne mentionne pas, c'est que l'évolution politico-sociale de l'immense Chine fit une telle exception à cette loi quasi générale, que la loi en question semble plutôt décrire un processus anormal que normal : en Chine, non seulement la démocratie primitive sut se maintenir, pour s'épanouir, en un système social généralement dépourvu d'absolutisme politique, mais en outre la science s'y développa, hors de toute hiérarchie parasitaire, entre les mains d'érudits laïques (3).

Tandis que, dans l'Inde, la conception pacifiste radicale des sectes était en contradiction essentielle avec le système de caste et la domination des prêtres, en Chine, le penser pacifique des sages était en harmonie avec la tendance la plus profonde de la vie sociale. Max Weber démontre comment le patrimonia-

---

(1) Cf. Frazer, pp. 83-109, S. Reinach et G.-L. Duprat, dans Buisson, Cornéjo, pp. 71-81, 180-181.

(2) Frazer, p. 106.

(3) A l'origine, le père de famille représentait également pour celle-ci le prêtre. Plus tard, l'Empereur, en tant que Père de tout son peuple, était en même temps le prêtre suprême de la Chine. On ne trouve les premières traces de l'institution de la prêtrise qu'au XVIIIe siècle avant Christ, époque où apparaissaient les *wu*, sortes de derviches dansants et d'exorcistes. Ce furent surtout des femmes : sorcières, évocatrices d'esprit, etc. Quoique leur influence fût parfois assez grande, leur rôle religieux resta toujours accessoire. Voir Tedder, pp. 118, 120, 124, etc. Plus tard, il y eut aussi en Chine des prêtres bouddhiques.

lisme théocratique et l'institution du grade de mandarin, fonctionnaire d'Etat lettré, furent, en Chine, le vrai terrain pour l'épanouissement d'une éthique sociale utilitaire. Le fait que l'Empereur et son gouvernement étaient responsables du bien-être des sujets et que, selon Mei Tseu, l'on ne devait jamais obéir aveuglément, mais s'opposer aux injustices des gouverneurs, donna un aspect aussi réaliste qu'idéaliste à l'organisation de la vie de l'Etat. « Quand l'Empereur se montre indigne, le peuple le fait tomber par ordre du Ciel (1). » Depuis des dizaines de siècles, le droit du peuple à la révolution ne fut pas seulement reconnu ouvertement, mais plusieurs fois mis en pratique (2) : les bons princes trouvaient des bras bénévoles et des collaborateurs dévoués ; les mauvais princes se heurtaient souvent à de fortes oppositions, des révoltes violentes et, en particulier, à la « résistance passive » et au sabotage actif. Ces dernières méthodes de lutte ont été pratiquées dans le Céleste Empire depuis plus de trois mille ans. Cela démontre que les Chinois n'ont jamais été à l'égard de leur Souverain de simples « sujets » au sens politique du mot, c'est-à-dire des soumis ou des assujettis, parce qu'ils étaient, au fond, de véritables « sujets », au sens philosophique du mot, c'est-à-dire des personnalités, des hommes plutôt raisonnables : nulle part, le gouvernement n'a été moins lourd qu'en Chine (3). Le fait que les méthodes de luttes non violentes y ont eu, dès le début, de grands résultats, provient de ce qu'en Chine la solidarité de la famille, la disposition à la collaboration spontanée, ainsi que le don d'organisation de soi-même, étaient merveilleusement développés.

Maybon explique que l'essentiel de l'organisation sociale chinoise a toujours été le droit de libre organisation de soi-même. Une société où l'initiative individuelle a une grande importance, s'est formée, dès l'origine, chez les Chinois, en des groupes de familles autonomes et en des organisations libres ayant pour but la défense des intérêts spéciaux. Tout ce système social tendait à favoriser la responsabilité indivi-

---

(1) JEREMIAS, *Allgemeine Religionsgeschichte*, p. 180.

(2) Meng Tseu, spécialement, a défendu le droit à la révolution. En 1911, il était encore cité partout.

(3) KRAUSE, *Geschichte*, I, p. 75.

duelle et sociale. Alors que le pouvoir de l'Etat restait réduit à un minimum, le principe de l'association libre évoluait vers un maximum. L'esprit typique chinois du *selfgovernment* laisse supposer un instinct démocratique dans le sens le plus élevé du mot (1).

Tendances anarchistes.

Tang Leang Li fait remarquer que, tandis que toute la construction de la société occidentale est basée sur la méfiance de la nature humaine et, par conséquent, sur la violence, et que les peuples y ont été éduqués par les prêtres et les autorités dans la crainte, en Chine, par contre, la confiance dans la sociabilité de la nature humaine fut tellement grande qu'elle devint la base de la vie politico-économique. C'est pourquoi, selon lui, la Chine devint un pays pour ainsi dire sans gouvernement, du moins dans le sens occidental du mot : une « anarchie » fondée sur la raison et la justice, où la discipline de soi-même et la volonté de défendre son propre droit se sont si parfaitement développées que, finalement, la Chine pouvait « se payer le luxe de ne pas posséder des castes de juges, de prêtres et de militaires » (2).

Avant d'entrer plus intimement en contact avec l'Occident moderne, sa population de tant de millions d'hommes ne comptait que 30.000 mandarins et une armée de 100.000 soldats. Quoique l'organisation sociale fût très développée, on n'eut pas même besoin de ministères de l'instruction et de l'agriculture : le peuple lui-même s'intéressait tellement à l'éducation et à l'agriculture qu'il n'avait pas plus besoin de tels ministres que le peuple anglais n'a besoin d'un ministère des sports, et spécialement du turf. Le principe napoléonien, poursuit encore l'auteur chinois, selon lequel « le monde doit être ouvert à tout talent », y fut appliqué pendant des siècles. Pour pouvoir entrer au service de l'Etat, il n'était exigé ni rang social, ni état de famille, ni fortune personnelle. On tenait compte uniquement du mérite individuel, et si quelqu'un

(1) Maybon, p. 200.
(2) Li, p. 45.
« Le peuple chinois n'est pas une nation politique, mais une unité de civilisation », Krause, *Geschichte*, II, 307.

était récompensé pour des services spéciaux, ce n'était pas sa postérité qui héritait de cette gloire, mais ses ancêtres qui la partageaient. Le système d'examen par lequel les mandarins entraient dans les fonctions publiques avait ses côtés faibles, n'offrant pas suffisamment de possibilité à l'épanouissement de l'originalité individuelle dans ce milieu. Mais ce fut pourtant par ce système que la Chine devint un Etat vraiment démocratique basé sur un sentiment puissant de la raison et du droit humains, et sut se passer de tout régime clérical (1).

En Chine, l'esclavage ne fut jamais une institution sociale et l'Empire ne fut jamais un Etat impérialiste. Nulle part, on ne comprit mieux qu'en Chine que le gouvernement de soi-même dépasse de beaucoup tout gouvernement extérieur et rend celui-ci de plus en plus superflu. L'économie ne faisait qu'un avec la politique, la morale et la religion (2).

Sans doute la Chine, pas plus que d'autres pays, ne fut parfaite. Elle connut des périodes de flux et de reflux sociaux. Il y eut marée descendante, et même marée très basse ; il y eut des périodes de violence et de corruption. Mais si l'on suppose réunies, dans ce pays, toutes les faiblesses de tous les autres peuples de la terre, en quantité proportionnelle, il n'en reste pas moins vrai, cependant, qu'au point de vue moralité et organisation, la vie sociale de centaines de millions d'hommes était devenue si solidaire et la tradition d'organisation libre si profondément vivante dans l'âme des masses, que la superstructure politique du gouvernement central put même disparaître par moment sans que la société en soit ébranlée dans ses fondements. Nous avons même pu constater que, pendant la soi-disant guerre civile de ces dernières années, — guerre civile qui ne fut d'ailleurs en premier lieu qu'une lutte à peine

---

(1) « La tradition chinoise était entièrement démocratique. L'extraction la plus basse ne constituait pas un obstacle à l'accession aux fonctions les plus hautes de l'Empire. Des empereurs occupèrent le trône malgré leur origine obscure. Ils furent aussi très souvent censurés et quelquefois déposés pour violation des droits du peuple : par exemple, pour avoir traversé à cheval les récoltes sur pied de leurs sujets. Le droit de la révolution était reconnu par les économistes politiques. Mencius (Meng Tseu) disait que des dieux, des empereurs et du peuple, le dernier était le plus important. » GOWEN, pp. 42-43.

(2) CHEN, I, p. 50.

camouflée entre différents impérialismes étrangers, y compris la Russie, lutte menée par des généraux indigènes, — le commerce chinois continua à fleurir et l'exportation à augmenter chaque année. Toute cette tempête guerrière ne causa pas plus de tort à la vie économique de la Chine qu'un cyclone sur les bords du rivage n'en occasionne au pays tout entier. On a même constaté que, malgré l'invasion brutale du Japon, en 1932 et 1933, l'économie chinoise a continué à se développer dans un sens relativement favorable et que, malgré de graves désordres sociaux, ici et là, la vie sociale est en train de se renouveler et de se moderniser, à plusieurs points de vue, d'une manière surprenante (1).

La conception chinoise de la vie.

Pour comprendre les conceptions chinoises à fond, on ne doit jamais oublier que les sages du Céleste Empire ne pensaient pas dans des formes dualistes et que leur philosophie ne s'est jamais efforcée d'apprécier le spirituel au détriment du physique, ou l'éternel au détriment de la vie temporelle. Sur une base cosmo-astrologique, ils eurent une conception moniste et synthétique de la vie comme on n'en a connu en Occident qu'après l'apparition de la philosophie dialectique de Hegel : alors qu'en Sumérie et en Babylonie, par exemple, dans la conception religieuse exotérique, la terre n'est que le reflet, ou l'image du Ciel, et que selon la métaphysique de l'Inde, le monde temporel n'est qu'une illusion mensongère, pour la sagesse chinoise, la terre est, dans l'édifice cosmique, la partie inférieure du Ciel même, celui-ci englobant et comprenant tout en lui. La terre et le Ciel, reliés entre eux d'une manière dynamique, forment à eux deux le cosme (2). La philosophie chinoise se représentait tout être, ainsi que l'uni-

(1) Cela n'empêche d'ailleurs pas qu'en général la situation de la grande masse du peuple chinois est aujourd'hui — pour différentes raisons, trop longues à analyser ici — très misérable et qu'elle exige une révolution beaucoup plus radicale que celle qui s'est produite, là-bas, ces dernières années, et qui fut une révolution essentiellement bourgeoise-capitaliste.

(2) Cf. JEREMIAS, *Erlöser-Erwartung*, p. 261; *Allgemeine Religionsgeschichte*, p. 179.

vers, comme sortant d'une collaboration ou combinaison métaphysique de *yang* (lumière) et de *yin* (obscurité) : — *yang* étant la représentation « masculine » du processus cosmique, soit la force céleste génératrice : chaleur, lumière, etc., *yin* étant la représentation « féminine » de ce même processus, soit la faculté réceptive de la terre : froid, obscurité, etc. La vie cosmique était, selon cette conception, un unique mouvement éternel consistant en d'innombrables rapports se modifiant sans cesse entre ces deux principes (1). « L'au-delà » et « l'ici-bas » ne font qu'un tout unique, un seul organisme à la fois surnaturel et naturel, transcendantal et phénoménal. L'homme suit « la bonne voie » dans la vie pour autant qu'il y trouve l'harmonie entre le monde visible et invisible, la vie cosmique et la vie individuelle. Voilà le sens simple et universel du mot bien connu *tao*, c'est-à-dire la Voie ou la Méthode universelle, ou le Sens universel (2) : « *tao* est la clé pour comprendre l'alliage mystérieux du ciel et de la terre » (3).

La sagesse chinoise ne connaît donc pas cette opposition invincible entre l'idéal et la réalité, répandue des Indes en Europe, en Amérique et jusqu'en Australie; pour elle, l'idéal est en même temps norme. L'homme idéal n'est donc pas un homme supra-humain, un Messie pour ainsi dire tombé du ciel, un Etranger divin, mais un homme normal, et l'homme vraiment normal est justement l'homme idéal. Et cet homme normal-idéal est un être social qui ne peut s'épanouir qu'en communauté avec ses semblables. C'est pour cela que les Chinois n'attendent pas un Etat céleste qui semble être éternellement suspendu dans les cieux, mais qu'ils habitent un Etat céleste, leur propre Céleste Empire, créé par eux-mêmes

---

(1) Voir Hauer, pp. 44-45. Cf. Richard Wilhelm, The Soul of China, *The Review of Nations*, mars 1927, pp. 1-19. Sur la philosophie de la Chine et le penser occidental moderne, cf. entre autres l'œuvre intéressante de Yu Lan Fung.

(2) Les idéogrammes chinois ne peuvent être traduits qu'en les périphrasant ou même en les paraphrasant, ou en les remplaçant par un concept plus ou moins analogue. C'est ainsi que le sinologue allemand Richard Wilhelm a traduit *tao* par le mot *Sinn*, c'est-à-dire : sens.

(3) Jeremias, *Erlöser-Erwartung*, p. 262, conclut d'un passage remarquable du livre de Lao Tseu que *tao* fut à l'origine la Mère cosmique. Cf. précédemment, note, pp. 62-63.

sur la terre. C'est pour cela aussi que, dans cet Etat, il peut y avoir de graves déviations de *tao* et des troubles dans la paix générale, laquelle reste cependant reconnue comme la condition sociale normale pour la vie humaine. Et à de tels moments de déséquilibre, il y a toujours des sages qui s'efforcent de restaurer l'équilibre métaphysico-social, en démontrant que *jen*, c'est-à-dire l'humanité, est le contenu de toute la morale.

Kong Tseu.

Comme nous l'avons constaté, sous la dynastie des Tchou (1122-244 avant Jésus-Christ), il s'organisa en Chine, au point de vue politique, une confédération comparable à celle de l'Allemagne au moyen âge chrétien : un nombre d'Etats indépendants se groupèrent sous le sceptre de l'Empereur considéré comme Fils du Ciel ou de Dieu. Mais la dynastie impériale perdit de plus en plus sa signification politico-religieuse, de sorte qu'à l'époque des sages Lao Tseu et Kong Tseu, toute la vie sociale était plongée dans le chaos. Ce fut, constate un historien chinois moderne, une période de *bellum omnium contra omnes*, « un siècle d'obscurité » (1). Le pays fut épuisé par des actes de violence sans fin. Les rudes chefs militaires détestaient toute sagesse et toute connaissance. L'agriculture était en décadence faute de main-d'œuvre. La peste et la faim répandaient leur terreur. On pourrait presque parler de la Chine de ce temps comme on parlera plus tard de l'Europe après la grande guerre.

Mais, « dans la misère, on n'apprend pas seulement à prier ; on commence aussi à réfléchir et à penser » (2). Kong Tseu, issu d'une ancienne famille d'officier, comprenant que, pour vaincre tout cela, on avait besoin d'une autre force que la force armée, fit donc appel à la raison et à la conscience. Dans sa jeunesse, fonctionnaire d'Etat dans les dépôts de grains ; plus tard, leader spirituel répandant la grande sagesse traditionnelle ; de 510 à 496, magistrat dans Lu, sa patrie, il fut de plus en plus persuadé qu'il fallait restaurer l'Empire selon les anciens principes. A ce point de vue, on pourrait le

(1) Li Ung Bing, p. 45.
(2) Hackmann. *Chineesche Wijsgeeren*, I, p. 9.

considérer comme un conservateur : il voulait retourner au « bon vieux temps » et s'efforçait de raviver les coutumes et les mœurs d'autrefois, en un mot « la sagesse ancienne ».

Nous voyons ici se manifester une aspiration connue : celle du « retour à l'âge d'or », qu'il s'agirait de regagner dans l'avenir (1), phénomène qui, selon les psychanalystes, ne signifie pas seulement le désir inconscient de l'individu de retourner à l'unité physique avec sa mère d'avant la naissance, mais encore le désir inconscient des peuples — cette sorte de « Heimweh » — de retrouver la vie paisible des premiers âges dans la nature édénique antérieure à la période glaciaire (2). Cependant, ce motif était pour ainsi dire éclipsé par la volonté de restaurer le vrai caractère national, comme cela s'était déjà produit autrefois dans des événements aussi historiques qu'exemplaires, aussi idéaux que normaux. « Comme tous les véritables grands hommes, Kong Tseu était un révolutionnaire (3). » Il déclara que la guerre, symptôme de désharmonie sociale et de déséquilibre moral, devait être supprimée par la restauration de la justice et la réalisation d'une vie humani-

---

(1) A ce point de vue, et aussi au point de vue de la lutte contre la guerre, l'essai de PFLEIDERER, *Idee eines goldenen Zeitalters*, garde tout son intérêt.

(2) C'est pourquoi WITTELS, pp. 6-10, s'oppose au roman bien connu, *Der Gletscher*, de J.-V. JENSEN, qui s'est efforcé d'expliquer l'origine de la civilisation par une lutte dure et pour ainsi dire presque désespérée de l'homme originel contre les forces inclémentes de la nature. Selon Wittels, la civilisation n'est pas née de la lutte contre la faim, le froid et la misère, mais d'une abondance de forces créatrices dans des conditions favorables et dans une nature clémente. C'est pour cela que l'*homo primigenius* fut à même de traverser la période glaciaire : tandis que la terre s'appauvrissait et que plusieurs espèces d'animaux et de plantes succombaient ou se retiraient vers le sud, l'homme, qui avait déjà conquis le feu et plusieurs instruments de lutte, était à même de se maintenir. « L'abondance et même le luxe est plus ancien que la pauvreté. C'est seulement par les réserves que l'homme a entassées dans la riche période tertiaire qu'il a été à même de traverser les milliers d'années maigres qui suivirent. » Il n'y a que cette conception qui puisse expliquer d'une manière satisfaisante le mythe si répandu d'un paradis perdu.

C'est ainsi que Wittels s'oppose aux conceptions chrétiennes et socialistes qui ont expliqué l'origine du travail social comme imposé par le péché, la mort, ou la misère.

(3) BOREL, *Geest van China*, p. 27.

taire dans la société. C'est dans cet esprit qu'il condamna en principe la lutte sanglante et rejeta la peine capitale.

Kong Tseu était incompris de ses contemporains. Comme plus tard Platon entrera au service du tyran de Syracuse, et Thomas Morus au service de Henri VIII, Kong Tseu espéra aussi pouvoir atteindre le meilleur résultat possible et réaliser sa politique en se mettant au service d'un prince. Hélas! après quelques années d'un succès surprenant, son essai échoua subitement. En vain essaya-t-il ses chances ailleurs, en voyageant d'un Etat à l'autre, risquant plusieurs fois sa vie. Enfin, ayant perdu tout espoir, il se retira dans Lu, où il voua la dernière partie de sa vie à l'étude des rites religieux, de la musique et de l'histoire, et aux travaux littéraires. Il mourut en 479. « Ce n'est qu'après sa mort que le monde a commencé à comprendre la signification de son œuvre (1). »

Les amères expériences faites sous la dynastie des Tchou amenèrent de plus en plus le peuple chinois à accepter l'attitude rationaliste et pacifiste de Kong Tseu envers la vie politico-économique, attitude répondant aux plus profondes traditions nationales. « La conception traditionaliste du confucianisme, écrit Max Weber, tend à préférer une sage prudence au courage physique et à déclarer qu'un sacrifice intempestif de la vie ne sied pas au sage. La profonde pacification du pays, en particulier depuis le régime des Mongols, fortifiait de telles idées. Le Céleste Empire devint de plus en plus un royaume de paix. Selon Meng Tseu, il ne pouvait pas y avoir de guerres justes à l'intérieur des immenses frontières de l'Empire qui ne formait, au fond, qu'une seule unité. L'armée était devenue parfaitement insignifiante, comparée à l'étendue du pays. Le fait que les Empereurs, après avoir séparé l'instruction littéraire de l'éducation des chevaliers, laissaient subsister cependant des concours de sport et de littérature pour des diplômes militaires dont l'obtention, d'ailleurs, n'avait depuis longtemps presque plus de signification pour la carrière militaire, n'avait rien changé à cet autre fait que la profession militaire était aussi détestée en Chine qu'en Angleterre, pendant les XVIIIe et XIXe siècles, et qu'un érudit lettré ne considérait pas dans la vie sociale les officiers comme des égaux (2). »

(1) Li Ung Bing, p. 45.
(2) Weber, I, pp. 403-404.

Au centre de la doctrine de Kong Tseu se trouve le *tchun tseu*. On a très justement rendu cette expression par les mots : le « gentleman » chinois. Il représente le type d'homme, aussi bien idéal que normal, qui excelle par son esprit de justice, sa bienveillance, sa force de caractère, ses connaissances et sa prudence ; l'homme raisonnable qui n'aime que l'ordre et l'humanité, et dont la vie peut être proposée en exemple. L'ancienne harmonie reviendra et le monde sera la bonne et vraie demeure des hommes pour autant que chacun s'inspirera de la conduite exemplaire du *tchun tseu*.

Les trois périodes historiques.

Si Kong Tseu voit la réalisation de l'ordre véritable surtout dans un retour au passé, les profonds sentiments humanitaires qui animèrent ses conceptions orientèrent, sinon sa propre attention, du moins celle de ses disciples, non seulement vers le passé, mais aussi vers l'avenir. Un aperçu attribué à Kong Tseu démontre clairement que la conception confucianiste n'a pas seulement un caractère pratique et rationaliste, mais aussi un caractère raisonnable et intuitif. On trouvera ce passage dans un livre consacré à la philosophie de l'histoire et qui s'intitule *Printemps et Automne* (1). On y fait parler Kong Tseu des trois stades d'évolution de l'humanité :

I. Dans le premier, celui du désordre, il n'existe qu'une civilisation primitive à peine sortie du chaos, où l'esprit social est encore barbare. Les frontières des différents peuples sont rigoureusement marquées et l'on ne s'intéresse vraiment qu'aux choses de son propre pays. Les puissants Etats répandent la crainte, les petits sont négligés et souvent même écrasés.

II. Dans le deuxième stade, celui de la paix en évolution, on fait une distinction entre les pays civilisés et les pays barbares. La frontière de la civilisation est plus large et il se crée des liens d'amitié entre les nations; les petits pays jouissent des mêmes droits que les grands et peuvent avoir chez eux des représentants.

III. Dans le troisième stade, celui de la paix définitive, nommée *ta tung*, la période de la grande égalité, il n'y a

(1) Cette œuvre, attribuée à Kong Tseu, contient l'histoire de la Chine de 722 jusqu'à 481.

plus de telles distinctions. Ceux qui furent barbares deviennent civilisés et tous sont égaux en droit. Toute la terre est une seule unité, et la personnalité de l'homme atteint son plus haut épanouissement. « Quand le grand principe *ta tung* régnera, — ainsi s'exprime l'auteur inconnu du livre *Printemps et Automne*, — le monde entier ne sera plus qu'une république humaine. On choisira des hommes de talent, vertueux, habiles, pour délibérer ensemble sur les alliances et la collaboration et pour favoriser la paix générale du monde. Les hommes ne regarderont plus leurs parents comme leurs propres parents, ni leurs enfants comme leurs propres enfants (1). On pratiquera un système efficace pour assurer à la vieillesse une vie aisée jusqu'à la mort, pour garantir le travail aux adultes et éduquer la jeunesse. » Tout homme malade ou infirme sera entretenu par la communauté, tout homme et toute femme jouira de ses propres droits et chaque individualité sera inviolable. On ne travaillera plus dans un but de gain, mais parce que l'homme a, de nature, un besoin de biens économiques et de luxe, et que l'inaction mène à la dégénérescence. Tout le système social tendra donc à transformer le sentiment égoïste en altruisme (2). « Brigands, cambrioleurs, meurtriers, disparaissent. Les portes des maisons peuvent rester ouvertes; on n'a plus besoin de se protéger. »

L'écrivain oppose ce monde futur au monde existant, dans lequel les intérêts d'individus, de famille et d'Etat déterminent encore les relations entre les hommes. Tout cela sera aboli quand régnera le grand principe de l'égalité universelle. Il n'y aura plus de classes, plus de propriété privée, plus d'héritage ; l'homme et la femme ne seront plus liés par les liens extérieurs du mariage, la distinction entre père et fils,

---

(1) Il ne faut pas oublier, pour bien comprendre la révolution sociale complète visée dans cette conception de l'histoire future du monde, que non seulement au temps de Kong Tseu, mais même encore de nos jours, toute la vie sociale en Chine est composée de cellules de famille, vivant selon des lois traditionnelles, strictement respectées. Selon Wu Ting Tang, le confucianisme est encore aujourd'hui la doctrine des devoirs et des relations entre les hommes : du prince et du sujet, du père et du fils, du frère aîné et du frère cadet, etc. Voir Sarkar, p. xvii.

(2) Le grand principe social de Kong Tseu est la « réciprocité ». Cf. Chen, I., pp. 21-22.

entre frère aîné et frère cadet, toutes ces conceptions d'autrefois n'existeront plus. Dans la vie sociale qui embrassera toute la terre et où chaque individu sera une personnalité indépendante, la vie économique visera toujours, en premier lieu, à la consommation et à la distribution équitables des richesses communes. Il n'y aura plus d'Etat national — donc plus de guerres, plus de nécessité de défense — ni de soldats. Il n'y aura plus de souverains, le peuple étant devenu lui-même son propre souverain (1).

Dans le même esprit, Li Tseu, au ve siècle avant Christ, a décrit un état utopique, « l'ultime Septentrion », où tous les hommes devraient vivre dans la joie, en complète harmonie avec la nature. Vieux et jeunes y seraient égaux. On n'y connaîtrait ni princes, ni ministres, l'homme et la femme s'y promèneraient librement : il n'existerait ni fiançailles, ni mariages officiels (2).

Selon la conception de l'école de Kong Tseu qui est restée toujours plus ou moins présente dans la conscience chinoise, et qui renaît aujourd'hui dans les théories du néo-confucianisme où elle se combine avec la science moderne, l'humanité traverse donc les trois périodes sociales suivantes :

I. Période chaotique,
II. Période d'ordre relatif;
III. Période d'ordre parfait et de paix universelle.

Elles répondent, sur le terrain religieux, aux phases religieuses suivantes :

I. Polythéisme;
II. Monothéisme;
III. Athéisme (3).

---

(1) Voir CHEN, I, pp. 16-20 ; BOREL, *Geest*, pp. 51-53. Cf. précédemment, p. 24.

(2) CHEN, I, p. 72.

(3) Il va de soi que cet athéisme ne retombe pas au-dessous, mais s'élève au-dessus de toute religion possible. C'est un état moral et intellectuel dans lequel on n'a plus besoin d'aucun Dieu. Il s'agit ici de quelque chose de comparable à la « religion de l'athée », dont parle Jules Sageret, ou à la « religion athéiste », de Léopold Ziegler.

Et sur le terrain politique, à ces trois stades :

I. Despotisme ;
II. Constitutionisme ;
III. Anarchisme (1).

L'on comprend aisément que, dans la vie sociale de tous les jours, ces phases, stades et périodes, se combinent et peuvent même se contredire de toutes manières. En général, l'humanité se trouve aujourd'hui dans la deuxième période, tandis que la troisième se montre déjà à l'horizon. Tang Leang Li remarque qu'en Chine, pendant la deuxième période déjà, la conscience est dirigée vers la paix. On pourrait dire que le nationalisme chinois ne vise qu'à préparer et réaliser un internationalisme libéré de toute frontière. La vision de ce monde futur ressemble foncièrement à l'Etat mondial idéal du philosophe grec Zénon, fondateur de l'école stoïcienne, pour laquelle également, l'homme véritable est un sage et dont le principe éthique : *secundum naturam vivere,* — vivre selon la nature, soit selon la raison humaine, coïncidant avec la raison universelle, — répond à plusieurs égards au principe moral chinois : vivre selon *tao* (2). Comme dans la Stoa, selon Kong Tseu, un germe divin, appelé *sing,* gît dans l'âme de chaque individu, tandis que le mal consiste dans l'obscurcissement ou la déviation de ce principe.

Kong Tseu et Lao Tseu.

Baumgarten a vu, dans l'Etat idéal des stoïciens, comme une anarchie idéale (3). Cette dernière expression nous fait penser à l'autre grand sage chinois, Lao Tseu, que l'on a appelé « le plus ancien anarchiste de Chine ».

---

(1) Ici encore, il s'agit d'un « anarchisme » dans le sens indiqué par Proudhon, où l'on ne retombe pas dans un état anarchique ou chaotique, mais où l'on s'élève au-dessus de toute contrainte sociale, dans une organisation libre réalisée de plein gré par des hommes chez lesquels le besoin d'ordre individuel et social a pénétré jusque dans le subconscient.

(2) L'une des sources du stoïcisme est la philosophie de Socrate qui, lui-même, a déjà été à plusieurs reprises comparé à Kong Tseu. Voir, par exemple, Paul Masson-Oursel, *La philosophie comparée,* qui constate que Socrate est à la sophistique grecque ce que Kong Tseu est à la sophistique chinoise.

(3) Baumgarten, *H. R. Kultur,* p. 90.

L'on s'est trop plu, semble-t-il, à opposer les conceptions de Kong Tseu et celles de Lao Tseu, en représentant celui-là comme un moraliste et un sociologue, et celui-ci comme un philosophe abstrait, perdu dans la métaphysique. Cette opposition entre les idées des deux grands sages de la Chine — qu'il fallait sans doute marquer, mais que l'on a toutefois beaucoup exagérée — résulte surtout de leur origine et de leur milieu. Les Chinois eux-mêmes distinguent nettement entre le Nord et le Sud de la Chine. La Chine du Nord est très peuplée et le sol y est intensément cultivé; il y a là-bas beaucoup d'inondations et des périodes de sécheresse. Tout cela rend le peuple travailleur et économe et développe son sentiment social, tandis que ses pensées se concentrent sur l'action et le bien-être économique. Le Sud, au contraire, est peu peuplé et toute l'existence y est facile. La famine y est inconnue, le commerce moins nécessaire, ce qui rend la conception de la vie plus coulante. L'esprit y est moins tendu, la conduite plus indolente, les sentiments plus individualistes. Kong Tseu et ses disciples, avec leurs normes pour les relations pratiques et pour les devoirs sociaux, sont plutôt du Nord. Lao Tseu, Chouang Tseu, Li Tseu, avec leur mysticisme contemplatif et leur universalisme individualiste, relèvent plutôt du Sud. « L'opposition éternelle entre le Nord et le Sud » s'exprime aussi bien sur le terrain économique que sur le terrain social (1). »

Sans doute, y a-t-il entre ces deux sages, la même différence qu'entre deux pôles. Mais comme dans les deux pôles d'un aimant se dégage une même force magnétique, ainsi la même grande tradition de *tao* a été représentée par ces deux sages que l'on a trop distingués l'un de l'autre. Oskar Ewald désigne à juste titre Kong Tseu comme le grand sociologue-pédagogue chinois, en l'opposant à Lao Tseu dont l'individualisme coïncide avec un universalisme au-dessus de toute religion. Mais pour Kong Tseu également, le grand principe cosmique fut *tao*, et Lao Tseu, de son côté, chercha aussi à influencer réellement la vie sociale, et s'efforça de ramener la Chine aux temps classiques, c'est-à-dire à l'harmonie

(1) Rosthorn, p. 33.

sociale (1). Au point de vue psychologique, Lao Tseu est à Kong Tseu ce que l' « introverti » est à l' « extroverti ».

Cependant, après des persécutions passagères, le confucianisme, depuis la dynastie des Han, fut accepté officiellement en Chine, de telle manière qu'on confond encore généralement l'esprit chinois et l'esprit confucianiste. Cette évolution historique favorisa de plus en plus une opposition entre l'école officielle de Kong Tseu et l'hétérodoxie de l'école de Lao Tseu, et dans la tradition, les éloigna de plus en plus l'une de l'autre : l'une de ces tendances devint orthodoxe dans le sens de dogme de l'Etat, tandis que l'autre devait revêtir plutôt le caractère d'une doctrine secrète et jugée suspecte à plus d'un titre. Ce qui d'ailleurs favorisait ce processus, ce fut l'esprit plutôt rationaliste de Kong Tseu, plus ouvert à l'esprit populaire que ne l'était la pensée raffinée autant qu'intuitive de Lao Tseu, dont les conceptions, trop sublimes pour son époque, dégénérèrent bientôt en un taoïsme vulgaire qui tomba dans une magie des plus triviales.

Ce n'est qu'en tenant compte de toutes ces considérations que nous pouvons regarder les idées de Lao Tseu — à qui l'on attribue le livre le plus profond de la Chine, le *Tao Teh King* (Livre de la Voie et de la Vertu) — comme des conceptions intuitives, dynamiques et anti-autoritaires, s'opposant à celles du rationaliste Kong Tseu, ayant un sens plutôt traditionaliste, statique et autoritaire, et qu'on pourrait défendre la thèse :

$$\frac{\text{Confucianisme}}{\text{Taoïsme}} = \frac{\text{Pharisaïsme}}{\text{Esprit du Sermon sur la Montagne}} = \frac{\text{Autorité}}{\text{Liberté}}$$

Lao Tseu.

On pourrait comparer l'esprit de Lao Tseu à celui d'Héraclite d'Ionie, mais sans oublier que le grand Chinois a été non un prédicateur de guerre universelle, mais un prédicateur

(1) Quand, par exemple, Kong Tseu distingue entre « la sincérité absolue » et « la sincérité acquise », la première pratiquée spontanément et étant « la voie du Ciel », la seconde obtenue par l'étude et l'effort et étant « la voie de l'homme » (voir LEGGE, I, pp. 51-53), il dit essentiellement la même chose que Lao Tseu dans sa doctrine du « non agir ». On doit supposer que tous deux continuent, d'une manière différente, une même tradition taoïste plus ancienne.

de paix (1). Cette paix, cependant, n'est pas une chose toute faite, reçue en don, ou qui vous tomberait du ciel dans un pays de cocagne, mais elle ne peut résulter que d'un acte créateur, profond, aussi bien individuel qu'universel. Tandis qu'Héraclite est le philosophe le plus « masculin » dans le sens le plus viril du mot, Lao Tseu est le philosophe le plus « féminin » dans le sens le plus universaliste. Tandis que le grand Ephésien, surnommé l'Obscur, considère que la guerre est « le père de toutes choses », le sage mystérieusement disparu de Tchou voit encore plus profondément comme base et but de tout, la paix, qui coïncide pour lui avec le rythme créateur, universel, harmonieux, au-dessus de toute harmonie et désaccord apparents (2).

Comme on le sait, Lao Tseu fut surtout le philosophe de la « non-action », du « non-agir ». Cela ne signifie cependant pas qu'il prêcha le renoncement à toute activité, une passivité ou une indifférence complète à l'égard de son prochain et de l'histoire. Selon lui, ce qu'il ne faut pas faire, c'est agir par distraction et dispersion, c'est-à-dire, étant absorbé par des intérêts et des préoccupations éphémères, s'en remettre au raisonnement abstrait, ou même aux appétits aveugles, pour n'ac-

---

(1) On trouve une remarque analogue dans l'œuvre de la poétesse allemande Elisabeth Hahn qui, dans un passage se rapprochant d'une manière surprenante de mon livre *De Wedergeboorte van Maria* (sur la métamorphose de Marie comme symbole religieux et social, 1925), accentue « la conception maternelle » de l'idée centrale de la philosophie de Lao Tseu. Voir E. Hahn, *Laotse, Wollen ohne Wahl,* p. 61. De plus, cet auteur observe avec raison qu'aucun philosophe occidental ne fait preuve d'autant de profondeur de pensée que ce sage chinois, plusieurs siècles avant Jésus-Christ.

Il serait intéressant de rechercher jusqu'à quel point les conceptions plus ou moins « maternelles » de Lao Tseu sont en rapport avec le matriarcat chinois originel (Cf. précédemment, pp. 62-63). C'est aussi un fait à noter que tandis qu'Héraclite s'identifie avec le principe universel du feu, et siège sur les hauteurs solitaires, — selon la psychologie moderne, il y a là deux symboles typiquement masculins, — Lao Tseu s'identifie avec le principe cosmique de l'eau et glorifie la vertu de la vallée fertile, — toujours selon la psychologie moderne, deux symboles typiquement féminins. D'ailleurs Lao Tseu, aussi bien qu'Héraclite, s'élèvent, dans leurs pensées les plus universelles, au-dessus de toute unilatéralité.

(2) D'ailleurs, pour Héraclite aussi, qui considère, comme Nietzsche, la lutte plutôt que la guerre, comme grand moyen de vie, le but ultime est la paix : ὁμολογία καὶ εἰρήνη

complir que des actes qui ne jaillissent jamais du plus profond de l'homme. Ce qu'il faut faire, c'est obéir à l'action qui surgit spontanément de l'intuition universelle, toujours présente en nous-mêmes, action qui ne peut jaillir qu'à la suite de la fusion intérieure de l'individu passager et du *tao* éternel. Il s'agit ici de « retourner à la racine de soi-même », à « ce silence absolu » d'où tout provient et où tout retourne :

Vouloir conquérir le monde par des actes,
J'en ai éprouvé l'échec.
Le monde est une entité spirituelle
Impossible à manier.
En le maniant, on le corrompt,
En le tenant, on le perd.
Le sens (1) est omniprésent :
Il n'est ni à droite, ni à gauche.
Toutes les créatures lui doivent leur existence
Et il ne se refuse à aucune.
Sa grande œuvre s'accomplit
Sans qu'il la nomme sienne.
Il nourrit et vêt les créatures
Sans vouloir être le maître (2).

Lui qui ne désire jamais rien
Pourrait passer pour insignifiant ;
Mais comme toutes les créatures ont besoin de lui, —
Sans cependant qu'il joue au Seigneur, —
On peut le considérer comme très grand.

Il agit de même, celui qui se voue à *tao* :
Tout en ne jouant pas à l'important.
Il accomplit ses œuvres importantes.

La conception intuitioniste du monde de Lao Tseu est aussi réceptive que dynamique, passive qu'active, cosmique qu'individualiste. Son soi-disant « quiétisme » consiste justement dans l'activité la plus sublime, c'est-à-dire s'étant élevé au-dessus « des distinctions superficielles d'être et de non-être » (3), avoir le cœur ouvert au rythme cosmique et y adapter sans cesse le rythme de la vie individuelle et sociale. L'auteur japonais Okakura (Kakuzo) a insisté avec beaucoup d'esprit sur ce côté essentiellement esthétique et relativiste du tatoïsme. En effet,

(1) Sens = *tao*. Voir précédemment, p. 72.
(2) L'anarchisme de Lao Tseu étant vraiment cosmique, il ne reconnaît dans l'univers ni Dieu ni maître.
(3) Miss Simcox, II, p. 94.

l'esthétique fait ici plus intimement corps avec l'éthique et la philosophie que dans la doctrine des idées de Platon, sans cependant se perdre dans une métaphysique abstraite ou surestimer l'esprit au détriment de la matière qui, selon le platonisme teinté d'un dualisme indien, n'est qu'une prison de l'âme. Rien d'étonnant donc si le confucianisme influença surtout la vie sociale, et le taoïsme l'art chinois qui, en effet, est illuminé d'une manière incomparable par l'intuition universelle.

C'est ainsi que l'on vécut en Chine, durant des dizaines de siècles, dans un monde bien différent de notre Occident d'aujourd'hui. L'homme occidental, déjà dans l'Egypte ancienne, lutte avant tout avec la mort et s'efforce de maintenir son individualité contre la vie cosmique; l'homme oriental, lui, accepte la mort, mais il cherche la libération de la souffrance. Il sent cependant si profondément l'unité de tout ce qui existe qu'il renonce facilement à sa propre vie éphémère. La manière caractéristique chinoise de se libérer de la souffrance consiste dans la satisfaction de son désir de bonheur par une conduite harmonieuse et une contemplation esthétique. La tendance de la civilisation occidentale est : maintenir continuellement et à tout prix son existence, en subjuguant le monde; la tendance de la civilisation chinoise est, au contraire: sublimer les misères de l'existence en une expression harmonieuse et vivre le rythme même de la vie universelle (1).

Tandis que les idées de Kong Tseu sont fondées avant tout sur des arguments pratiques et rationnels, les paroles de Lao Tseu sont inspirées avant tout par un sentiment intuitif. Kong Tseu n'exige que la justice ; Lao Tseu, cependant, dit de rendre le bien pour le mal :

Avec les bons, je suis bon,
Je le suis aussi avec les méchants,
Car l'unique vertu est bonté :
Rendez le bien pour le mal.

Lao Tseu aussi combat le luxe des riches, les misères du peuple, détestant les guerres et leurs cercles vicieux : « Les meilleures armes sont des instruments de désastre... Ceux qui

(1) Cf. Ralf Kormann, Die Grundlagen der chinesischen Kultur, *Neue Zürcher Zeitung*, 23 février 1929.

possèdent *tao* ne s'en préoccupent pas. Les armes sont des instruments de désastre, ce ne sont pas des instruments pour le *tchun tseu* : il ne les emploie que s'il ne peut plus faire autrement... Celui qui a gagné une bataille doit prendre part aux cérémonies pour les morts... Dans l'univers, c'est le plus doux qui vainc le plus dur... Rien au monde n'est plus doux ni plus faible que l'eau et cependant rien ne la dépasse pour briser ce qui est dur... Le doux vainc le dur et le faible le fort... Il n'y a personne au monde qui l'ignore, mais personne ne le met en pratique... Voilà des vérités qui semblent des contradictions. »

Caractère du pacifisme chinois.

Le confucianisme officiel et le taoïsme hérétique méprisèrent donc tous deux, du moins en principe, toute guerre et toute préparation de guerre. Leur idéal fut, selon Borel, d'abolir toute guerre et de convertir la société militarisée en une société industrialisée. « La voie toujours victorieuse s'appelle douceur. La voie toujours non victorieuse s'appelle violence. Toutes deux sont faciles à reconnaître ; cependant, les hommes ne les distinguent pas encore », écrivit Li Tseu. Selon Mei Tseu, les paysans se fatiguent aussi vite de la guerre que les petits enfants d'aller à cheval. Gowen constate que Meng Tseu, environ 300 ans avant Jésus-Christ, enseigna des principes d'économie politique qui, de nos jours encore, peuvent être étudiés avec fruit, et qu'il fut « un pacifiste convaincu et combattit énergiquement le militarisme régnant » (1). Meng Tseu disait : « Il y a des hommes qui disent : « Je puis très « bien dresser des troupes, je puis très bien livrer des « batailles ! » ; cependant, ils sont de grands malfaiteurs... Dans le livre *Printemps et Automne*, il n'existe pas de guerres justes. Cependant, on y trouve des exemples de guerres qui furent meilleures que d'autres... Les grands généraux sont de grands malfaiteurs. Les cœurs des hommes ne se soumettent pas à la force, mais à la vertu... On doit faire de sa vertu un appui pour les autres (2). » Selon Tchouang Tseu

(1) Gowen, p. 45.
(2) Borel, *Geest*, pp. 64-69.

le commandement des armées est la forme la plus basse de courage, de même que les récompenses et les peines sont la forme la plus basse de l'éducation (1).

Les conceptions pacifiques chinoises furent encore favorisées par l'extension du bouddhisme en Chine. L'individualisme universaliste de cette secte se combinait facilement avec les conceptions taoïstes, et les tendances foncièrement anarchistes du bouddhisme, phénomène si révolutionnaire pour les Indes, concordèrent parfaitement avec l'esprit d'autonomie qui caractérisa la conscience chinoise. Depuis des siècles, la confiance dans les forces non violentes avait été commune à l'Inde et à la Chine. La pénétration du bouddhisme féconda d'une manière surprenante l'âme chinoise en provoquant dans tous les domaines de la civilisation une renaissance grandiose (2).

« La force de la Chine réside dans sa civilisation. Et sa civilisation n'est pas autre chose que son pacifisme (3). » Rien d'étonnant que, du côté chinois, on souligne avec fierté que les plus grands poètes et prosateurs maudissent la guerre et glorifient la paix. A côté de Lao Tseu et de Kong Tseu, on cite par exemple Mei Tseu, ce pacifique enthousiaste qui, prêchant l'amour universel et la fraternité, constata que le vol et le meurtre individuels sont punis, tandis que le vol et le meurtre collectifs sont sanctionnés; Tchouang Tseu, qui combat spécialement l'égoïsme; Tcheng Tai, qui déclare : « Les hommes sont nos frères, tous les autres êtres sont nos compagnons de sort (4) » ; Weng Tsing Kei qui, en maudissant la guerre,

---

(1) Cf. Gowen, pp. 46-47.

(2) Voir Kwee, p. 59; Li Ung Bing, p. 121.

(3) Reinhardt, *Weltbürgertum*, p. 20.

(4) Tandis qu'en Europe la morale ne se rapporte qu'aux hommes, les Indes et la Chine l'ont élargie aux animaux. Même un philosophe tel que Wilhelm Wundt pensa qu'on ne peut pas éprouver un véritable sentiment de sympathie envers les animaux. Avec juste raison, Albert Schweitzer, adoptant l'attitude de Schopenhauer qui a des sentiments plus justes et plus profonds, constate qu'à ce point de vue l'Europe est arriérée en comparaison des Indes et de la Chine. Il cite par exemple le livre chinois *Kan Yin Pi* (le livre des récompenses et des punitions), du XIe siècle après Jésus-Christ où l'on trouve ce précepte : « Soyez humains envers les animaux, ne maltraitez pas les insectes, les plantes et les arbres. » Selon ce livre, mettre aux abois, les hommes ou les animaux n'est pas permis, ni lancer des flèches aux oiseaux, ni chasser les quadrupèdes, ni extirper

défend la solidarité de tous les individus et de toutes les nations, et exigea le respect pour tout être vivant.

Dans ce même esprit, l'illustre poète Thou Tou a dépeint, à plus d'une reprise, les horreurs du meurtre collectif :

> Elever une fille pour la marier à un soldat,
> Mieux vaudrait quand elle vient au monde
> La jeter au bord d'un chemin.

Cependant, malgré leur esprit pacifique et leur sentiment social, les sages chinois ne furent en général pas absolutistes au point de vue antimilitariste. Lao Tseu aussi bien que Kong Tseu maintint plutôt un point de vue relativiste. Quoique détestant toute mesure de violence, ils reconnurent la nécessité de la guerre dans des cas extrêmes. Même Mi Tseu, dont les conceptions communistes pacifistes se répandirent, à un certain moment, si largement qu'elles faillirent avoir une influence décisive sur la civilisation (1), et dont on cite volontiers la théorie de l'amour universel, reconnaît le droit de l'Etat de se défendre contre les agresseurs. On ne peut le classer parmi les absolutistes que si l'on ne connaît qu'une partie très restreinte de son œuvre. Ce sociologue-moraliste et son école s'opposent de toute manière à la guerre offensive, à l'esprit agresseur des grandes puissances. En étudiant l'édition des œuvres de Mi Tseu par Forke, on constate bientôt qu'il maudit toute guerre d'expansion et de conquête. Mais il reconnaît pour les petits Etats l'efficacité relative du principe de la défense armée contre les envahisseurs (2).

Cependant, il y eut des disciples de Mi Tseu qui allèrent même plus loin que leur maître dans les conséquences de sa doctrine. Si « le Ciel » exige en effet l'amour universel, toute forme de guerre devrait être abolie. Mehmke relève que plusieurs disciples de Mi Tseu voulaient réunir tous les hommes dans un esprit fraternel. Selon eux, l'homme a une lutte à soutenir, mais seulement contre ses passions et ses désirs. S'il

---

les insectes de leurs gîtes, ou des oiseaux de leurs nids. La chasse en général y est regardée comme une erreur morale (SCHWEITZER, I, pp. 226-227). Ce n'est donc pas par hasard qu'un homme de science hindou, sir Jagadis CHUNDER BOSE, a pénétré si profondément dans la vie psychique des plantes. Voir son livre : *Die Pflanzenschrift*.

(1) KRAUSE, *Ju-Tao-Fo*, pp. 89-90.

(2) FORKE, pp. 268-288, 583.

est insulté, il ne répond pas par des insultes, mais s'efforce de libérer l'insulteur de sa grossièreté. Si l'on veut affranchir l'humanité du fléau de la guerre, non seulement l'agression, mais aussi la défense violente sont interdites; il faut déposer toutes les armes (1). Ces disciples de Mi Tseu enseignèrent cette manière d'agir aux princes et au peuple en pérégrinant à travers le pays. Quoique, en général, leur doctrine ne fut pas acceptée, ils y restèrent fidèles et, en dépit de tout, l'affirmèrent quand il le fallut, même par le martyre.

Toutefois, il reste une différence profonde entre l'esprit pacifique des sages chinois et la mentalité des pacifistes officiels de l'Occident. C'est que, en Chine, comme nous l'avons constaté, la guerre est considérée comme anormale et indigne de l'homme. On n'y connaît pas non plus cette glorification religieuse de la guerre et de la défense nationale dont naguère l'Europe a donné un exemple si funeste (2), et les leaders moraux n'y firent jamais appel, si ce n'est tout récemment, à un Dieu des armées. C'est ainsi que les Chinois furent à même d'entretenir dans leur pays pendant des siècles une mentalité si pacifique que, tandis que la guerre semble être un événement normal dans l'histoire européenne, dans l'histoire chinoise, elle apparaît comme une exception regrettable et mal acceptée.

La doctrine sublime de Lao Tseu fut sans doute trop élevée pour le peuple chinois, et les théories de l'amour universel de Mi Tseu ont été rejetées par le confucianisme orthodoxe. Elles ont dû même attendre, pour être évaluées à leur véritable valeur, que la science occidentale des religions et l'intérêt des philosophes européens les découvrissent. Chose singulière, la découverte de ces théories par l'Occident amena nombre de Chinois modernes à les apprécier hautement (3). Le grand

(1) Mehmke, p. 49.

(2) Dans *Die Religion im Weltkrieg* (1930), Schlund démontre avec fierté que les soldats religieux maintinrent la plus belle attitude et qu'ils s'assujettirent le mieux à la discipline, puisqu'ils recevaient de Dieu les forces nécessaires pour bien remplir leur devoir.

(3) A ce point de vue, on constate l'effet d'une action réciproque remarquable de l'Orient sur l'Occident, et de l'Occident sur l'Orient. Sylvain Lévy est même d'opinion que c'est l'Europe qui a rendu Bouddha aux Indes. On observe le même phénomène en ce qui concerne l'art oriental. Ce fut, par exemple, Fenellosa qui rendit conscients les Japonais modernes de la signification de leur propre art séculaire.

moment pour la philosophie de Lao Tseu et la morale sociologique de Mi Tseu semble arriver aujourd'hui, où l'influence de ces esprits merveilleux commence à collaborer à la création d'une mentalité supra-nationale universelle, tandis qu'en même temps l'on commence à reconnaître partout la grande signification du boycottage qui a été, pendant plus de trois mille ans, le moyen de lutte non violente typiquement chinois, et dont l'efficacité se fait encore sentir aujourd'hui.

Le boycottage.

Pendant la guerre mondiale, Engelhardt raconta comment, à la suite d'une décision de boycottage par le peuple chinois, l'importation japonaise se chiffra par une diminution de millions de yen. On avait alors, même contre la volonté du gouvernement, répandu un manifeste dans le pays, disant : « Ne mangez aucune chose qui vient du Japon ! N'employez pas d'articles japonais ! Ne dînez pas dans les kinos japonais ! Ne portez pas d'étoffes japonaises ! » La conséquence fut surprenante : les kinos japonais, à Sanghaï et ailleurs, se trouvèrent tout à coup vides ; les bateaux, entre Sanghaï et Yokohama, ne transportèrent plus que du lest ; les agents de change chinois refusèrent de changer l'argent japonais ; les marchands ne l'acceptèrent plus ; les restaurateurs chinois biffèrent des menus tous les mets si appréciés de poissons japonais (1). Dix ans plus tard, Close constata que l'arme la plus puissante de la Chine contre l'étranger restait toujours le moyen de lutte économique ; les Américains l'avaient remarqué à leur détriment en 1884, et à présent, c'était l'Angleterre qui en faisait l'expérience. Voici dans quelles circonstances :

Le 31 mai 1925, des soldats britanniques avaient abattu à coups de fusil des étudiants chinois qui manifestaient pour la liberté nationale. La Chine proclama alors le boycottage contre l'Angleterre. Au début, la colonie anglaise en sourit hautainement. Au bout de trois mois, elle cessa de sourire ; elle avait perdu 1.850.000.000 de francs, et plus de 200 maisons de commerce avaient fait faillite. L'Angleterre fut bientôt obligée de consentir à des concessions très importantes.

En 1926, l'Empire britannique fut même obligé, à la suite

(1) Voir B. de Ligt, *Het Oosten ontwaakt !* 1917.

d'une action de boycottage, de renoncer à la concession d'Hankou. Ici, on avait commencé à réunir les domestiques et les coolies chinois dans des organisations qui exigeaient toujours de plus hauts salaires en faveur de leurs membres, et qui entretenaient parmi eux une certaine effervescence. On finit enfin par boycotter les étrangers. Ils ne pouvaient plus ni acheter ni vendre, et tous les transports cessèrent. On ne leur livrait plus ni eau, ni électricité. Dans les bars, les garçons refusèrent de servir le whisky-soda tant désiré. Les employés de la voirie ne levaient plus les ordures. La vie devint intenable pour les étrangers : ils partirent. L'Angleterre perdit ainsi en peu de temps et à jamais le contrôle de la vie économique en Chine.

En Chine, on organise avec beaucoup de soins de telles mesures de boycottage. C'est ainsi que, dans le dernier cas mentionné, les Américains et les Japonais furent prudemment épargnés. Les Allemands qui, immédiatement après la guerre mondiale, avaient satisfait les exigences chinoises, furent même traités avec sympathie. Ce fut cependant aux Etats-Unis de l'Amérique du Nord que revint le plus grand profit ! Ceux-ci avaient eu la sagesse, inspirée par le véritable esprit du commerce, de se comporter envers la Chine d'une manière tout à fait correcte. Il en résulta qu'en 1927, ils avaient déjà entre leurs mains le tiers du commerce extérieur de la Chine, lequel représente au total la moitié de celui de l'Allemagne. On comprit très bien à Washington que les Etats-Unis ne pouvaient pas agir contre la Chine avec la manière brutale qu'ils employaient dans leur entourage immédiat : « Les Chinois peuvent à tout moment, si les Etats-Unis leur en donnent l'occasion, boycotter les Américains comme ils l'ont fait pour les Anglais, et couper toutes relations commerciales avec l'Amérique aussi bien qu'avec l'Angleterre (1) ».

Tandis que le commerce américain en Chine ne cessait d'augmenter, une commission anglaise se rendit en Extrême-Orient, afin de s'informer des raisons pour lesquelles, malgré les concessions faites par l'Angleterre en 1926 et 1927, son commerce en Chine continuait à péricliter, et de ce qui avait pu, dans l'espace de cinq ans, faire tomber de 40 % à 9 % la part britan-

(1) Upton Close, Die Wirtschaftswaffe Chinas, in *Neue Zürcher Zeitung*, 6 avril 1927.

nique dans les importations chinoises. La cause principale qui fut indiquée à la commission anglaise, le 4 décembre 1930, par le docteur C.-F. Wang à Nanking, fut malheureusement passée sous silence par le rapport de l'agence Reuter destiné à la presse anglaise. Cette cause était tout simplement que les Chinois se sentaient avant tout blessés par la conduite hautaine des Anglais à l'égard de tout ce qui est chinois, et particulièrement envers leurs compatriotes des colonies anglaises. En définitive, le commerce de la Grande-Bretagne ne pouvait s'améliorer que si elle usait, à l'endroit de la Chine, de procédés plus amicaux (1). Pendant ce temps, les Etats-Unis, le Japon et l'Allemagne s'étaient montrés tellement adaptés à la mentalité chinoise qu'il devint à jamais impossible à l'Angleterre de reconquérir la position autrefois acquise dans ce pays. De 1929 à 1930, l'exportation du coton du Lancashire à destination de la Chine diminua comme suit (en millions de yards carrés) :

Coton	**1929**	**1930**
écru	20,8	6,6
blanchi	75,7	19,5
imprimé	7,6	2,9
teint	42,6	11,1

En 1926, l'Angleterre exporta en Chine du coton pour une valeur de 110.000.000 de francs français. En 1930, pour une valeur seulement de 29.000.000 de francs français.

Nationalisme humanitaire.

La tradition pacifiste chinoise ne pouvait pas prévenir toute guerre ni toute lutte sanglante. Cependant, jamais le nationalisme chinois ne rompit complètement avec la tendance internationaliste et humanitaire qui se manifeste dans les doctrines de tous les sages du pays. La guerre y resta honnie et fut pour ainsi dire réduite à son minimum. Même pendant les mouvements nationalistes de 1925-26, provoqués par la conduite brutale des Occidentaux, on put, par exemple, lire dans les journaux chinois des mots d'ordre tels que :

Le mouvement des étudiants n'est pas bolchevique,
Il n'est pas anti-chrétien,
Il n'est pas anti-international,
C'est un appel à l'humanité.

(1) *Nieuwe Rotterdamsche Courant,* 10 janvier 1931.

Ou bien, on lisait sur des pancartes, dans les rues :

Qu'est-ce qui est le plus civilisé : tirer ou faire la grève ?
Quelle chose, de la violence ou du droit, doit l'emporter ?

A ce point de vue, l'ancien et beau poème de l'Empereur Choen, qui fut adopté par la République chinoise comme hymne national, est peut-être le plus typique :

Oh ! nuage radieux !
Oh ! nuage merveilleux !
Que le soleil rayonne éternellement !
Que la lune éclaire incessamment !
Ce monde est bien plus charmant
De n'être pas à moi seul !

Cheng Tcheng remarque, à l'occasion de ce poème : « Vous voyez que cet hymne national n'a rien de commun avec les autres hymnes nationaux qui réclament, ou bien la protection de Dieu, ou la protection de l'Etat, au nom du sang et de la chair. En effet, c'est un hymne à la paix, à la paix profonde à travers l'espace et le temps (1). »

A ce point de vue, les meilleurs représentants du peuple chinois sont encore toujours conscients de leur vocation historique mondiale. Un numéro spécial de *The World Tomorrow*, de janvier 1926, débute par un poème de I To Wen, publié autrefois en chinois, dans lequel nous lisons :

Je ne suis pas endormi ! Je ne suis pas endormi !
Le feu brûle encore dans mon cœur,
Il continue de brûler pour mon pays,
Avec une flamme intense et tremblante.

Ma mémoire est encore une longue corde,
Formée de mille et mille nœuds.
Chacun figure un haut fait du passé :
Je représente cinq mille ans d'histoire.

Je suis l'histoire de cinq mille ans révolus,
Je suis l'histoire de cinq mille ans à venir.
Je veux restaurer la scène historique,
Et préparer l'exécution du drame futur.

Notre histoire à venir sera un chant,
Glorifiant la paix éternelle du monde;
Notre histoire à venir sera une coupe de vin,
Un grand hanap d'or offert au Ciel.

(1) Cheng Tcheng, p. 11.

Notre histoire à venir ne sera qu'une larme,
Lavant pour toujours les soucis de l'humanité.
Notre histoire à venir sera un sourire
Chassant pour toujours la mélancolie de l'univers.

Car nous sommes un fleuve, et même une voie lactée,
Un cortège de grandeur et d'illumination.
Regardez ! les quatre cent millions d'étoiles
Brillent encore dans le ciel indestructible !

André Duboscq observe que le nationalisme chinois n'a pas un caractère impérialiste, mais social, en intime relation avec le principe de libre organisation de soi-même qui joua toujours un rôle important dans le Céleste Empire. Il dit que jusqu'à aujourd'hui, la Chine s'est efforcée seulement de se libérer des impérialismes étrangers sans devenir elle-même nationaliste ou impérialiste, comme par exemple le Japon.

Une tradition pacifiste en danger.

Cependant, de nos jours, la guerre et les armements pénètrent de plus en plus en Chine. A ce point de vue, les impérialistes occidentaux ont autant à se reprocher que le prolétariat occidental, et la Deuxième Internationale n'est pas moins responsable d'un tel état de choses que la Troisième. C'est ainsi que, pendant la guerre mondiale, le socialiste républicain Li You Ying, condamnant tout meurtre collectif en théorie et spécialement la guerre des Européens entre eux, approuva la participation de la Chine à la grande guerre parce que, selon lui, la France représentait l'idée du droit et de la liberté, et l'Allemagne celle de la tyrannie et de l'impérialisme. Il n'expliqua d'ailleurs pas comment, dans ce cas, la Russie tsariste pouvait être l'alliée du pays qui luttait « contre toute oppression et tout esclavage du peuple ». En outre, l'Angleterre, dont les peuples asiatiques connaissaient depuis longtemps la lourde oppression, était aussi de la partie ! Au surplus, depuis 1918, les impérialismes anglais et français ont tellement rivalisé de violences à l'égard des peuples de couleur, qu'aujourd'hui une thèse du genre de celle exposée par Li You Ying ne pourrait plus être prise au sérieux en Chine.

En particulier, pendant la soi-disant guerre civile, qui à

plusieurs points de vue ne fut qu'une guerre sournoise et à peine camouflée entre les impérialismes modernes (1), un esprit dangereux a pénétré la mentalité chinoise : à savoir, le militarisme occidental, qui n'a fait que gagner du terrain de jour en jour (2). Des experts japonais, russes et allemands, cherchent à se surpasser dans l'instruction militaire qu'ils donnent aux officiers chinois sans se soucier de ce qui en sera la conséquence. Sans doute, même au cours de ces guerres, on a constaté plusieurs fois en Chine comment on s'est efforcé d'épargner, d'ailleurs plutôt pour des motifs utilitaires qu'humains, la vie des soldats, et comment souvent on préféra des arrangements diplomatiques à des luttes sanglantes : jusqu'à nos jours, presque chaque armée chinoise en campagne fut accompagnée de délégués de la partie adverse, même pendant les combats; de cette manière, les pourparlers pouvaient continuer sans interruption, les deux parties cherchant des solutions qui évitassent autant que possible des effusions de sang. Tout cela semble un dernier écho de l'esprit qui inspira autrefois le poète Thou Fou :

Quand vous tendrez l'arc, ayez soin de le tendre bien fort;
Quand vous lancerez des flèches, ayez soin de les choisir bien longues;
Avant de viser les combattants, tirez d'abord sur les chevaux;
Tâchez de prendre vivants les hommes, tâchez surtout de capturer les [chefs.
Tout royaume a ses limites :
Faites que le carnage ait aussi les siennes.
La gloire est dans la soumission de ceux qu'on a su vaincre,
Et non dans la multitude de ceux qu'on a fait périr.

Ce sont en particulier Moscou et la Troisième Internationale qui ont insufflé dans l'esprit chinois une militarisation redoutable et qui, de cette manière, ont répandu en Extrême-Orient la foi dans la violence. Ces deux forces révolutionnaires se sont alliées inconsidérément avec plusieurs généraux chinois, en particulier avec Tchan Kai Tchek, leur procurant même des moyens de guerre modernes. Au nom de la révolution prolétarienne, ils ont servi de marchepied à Tchan Kai Tchek pour le porter au pouvoir, et plus tard, il leur a fallu assister,

(1) Voir B. de Ligt, *Contre la Guerre Nouvelle*, pp. 18 et suivantes.
(2) Close, p. 55.

impuissants, au spectacle de ce « libérateur du peuple » massacrant 300.000 révolutionnaires chinois.

Au Congrès contre l'Impérialisme, à Francfort, en 1929, les représentants du B. I. A. dénoncèrent la tactique moscovite mise en œuvre en Asie. Peine perdue : les bolchevistes n'ont pas cessé de poursuivre partout, en Asie aussi bien qu'en Afrique, une propagande analogue. On vit donc, dans les Indes, le propagandiste Roy, plus tard tombé en disgrâce à Moscou, agir en qualité de représentant de la Troisième Internationale. « Il serait difficile de nuire davantage au prolétariat indien, a écrit Trotzky, que Zinovieff, Staline et Bukarine l'ont fait par l'intermédiaire de Roy. Dans les Indes, comme en Chine, tout le mouvement révolutionnaire est bâti sur le nationalisme bourgeois. Pendant toute la période qui suivit la mort de Lénine, Roy s'employa aux Indes, à créer un « parti populaire » qui, comme il le déclara lui-même, ne devait pas être une avant-garde prolétarienne « ni de nom ni de fond ». Autrement dit, on s'adaptait à la manière du Kuomitang, du stalinisme, du La Follettisme, aux exigences du nationalisme indien. Au point de vue politique, cela signifie que Roy tient l'étrier pour un futur Tchan Kai Tchek indien (1). » Quant à la Chine, Tchan Kai Tchek a déjà déclaré qu'elle aura, dans une dizaines d'années, une armée moderne, une flotte de guerre et une flotte aérienne d'une force suffisante. On parle même de l'introduction du service militaire obligatoire dans ce pays qui n'avait jusqu'alors jamais connu une telle honte. Il est donc à craindre que la tradition essentiellement antimilitariste et pacifique de la Chine ne vienne à s'affaiblir (2).

Cependant, il ne faut pas oublier que même dans la soi disant guerre civile, aussi bien que dans la défense contre le Japon, les moyens non violents, comme le boycottage en masse, jouèrent un rôle très important. En Chine, comme dans les Indes, les traditions religieuses et sociales ont fait surgir des méthodes de lutte semblables qui, comme on le verra plus tard, ont la plus grande signification pour la lutte contre la guerre dans ses formes les plus modernes. En outre, « l'homme en

(1) Trotzky, p. 31.

(2) Voir B. de Ligt, « Is China going militarist ? », dans la *Socialist Review*, Spring, 1932.

Chine n'est pas encore *verstaatlicht* (absorbé par l'Etat), il possède encore un fort instinct pour l'organisation autonome ». Krause est même d'avis que les formes de civilisation chinoises garderont toujours un caractère nettement chinois (1).

A notre avis, aujourd'hui, c'est particulièrement de l'attitude du prolétariat blanc que dépendra la question de savoir si le peuple chinois restera fidèle à ses plus nobles traditions : ce sont des ouvriers de race blanche, en Europe et en Amérique, qui fabriquèrent les engins de guerre modernes avec lesquels ont été faites les guerres civiles ; ce sont les mêmes travailleurs qui les ont chargés dans les trains et les bateaux et qui les ont transportés en Orient ; ce sont des ouvriers européens et américains qui procurent aujourd'hui, au Japon, toutes sortes de moyens de guerre pour pouvoir pénétrer violemment dans le continent asiatique, au détriment de la Chine ; de même, les prolétaires blancs sont prêts à collaborer par millions, directement ou indirectement, à une entreprise armée éventuelle contre la Chine, les Indes, l'Indochine et l'Indonésie. Ce sont, en outre, des révolutionnaires blancs qui introduisent, jusque dans le plus lointain Orient, le militarisme et l'étatisme européens. A moins que le mouvement révolutionnaire occidental ne s'oppose aux mesures violentes contre les peuples de couleur et n'accepte les méthodes de combat non violentes des orientaux pour leur venir en aide, ceux-ci, intoxiqués par l'esprit de guerre moderne, seront de plus en plus enclins à accepter les méthodes violentes occidentales dont l'évolution fatale menace la vie même de l'humanité. Déjà, au début de ce siècle, on introduisit en Chine des dieux de guerre ; et, en 1930, le général Chang Kai Tchek a suivi l'exemple du général Feng en se convertissant au... christianisme.

La tradition japonaise

F.-E.-A. Krause constate que, malgré sa non-violence relative, la civilisation chinoise a dominé tout l'Extrême-Orient, des temps les plus reculés jusqu'à aujourd'hui : « la civilisation de l'Asie orientale est celle des Chinois (2) », — ce qui

(1) KRAUSE, *Geschichte Ostasiens*, II, pp. 307-308.
(2) KRAUSE, *Geschichte*, I, p. 34 ; II, p. 244.

démontre que l'essentiel d'une civilisation n'est pas la violence, mais l'esprit.

La civilisation chinoise pénétra aussi dans les îles japonaises. Toutefois, la différence entre le Japon et la Chine est demeurée profonde, ce qui d'ailleurs s'explique en grande partie par des causes géographiques et économiques (1).

Les îles japonaises, très peuplées, étaient montagneuses et pauvres. Beaucoup de choses leur manquaient, même le fer. Tandis que la Chine et la Mandchourie disposaient de terres immenses, d'excellentes voies de communication naturelles et d'une abondance de minéraux, le Japon, lui, était arrivé à la limite de son développement économique et social, quand, en 1852, il fut brusquement tiré de son isolement séculaire par les Etats-Unis. « Si le trafic mondial n'était pas venu introduire un élément nouveau dans la vie du Japon, la crise intérieure dont il souffrait à cause de sa tactique exclusive, impossible à maintenir, aurait causé de graves maladies sociales (2). » Une chose cependant demeura : le caractère belliqueux de l'Empire. Comme on le sait, au Japon, les violences de guerre ont joué, dès les temps les plus anciens, un rôle très important (3). « Là-bas, le caractère agressif de la nature, avec ses tremblements de terre innombrables, favorisa le développement d'un esprit beaucoup plus rude et belliqueux qu'en Chine, et qui s'adapta et se réadapta à des circonstances nouvelles beaucoup plus vite et plus facilement que dans le Céleste Empire », qui se suffisait à lui-même derrière sa grande muraille.

La différence entre ces deux pays se manifesta aussi dans leurs institutions politiques. L'Etat japonais évolua selon de tout autres lois que l'Empire chinois. En premier lieu, ce ne fut pas la famille, mais la tribu, — dont les membres étaient obligés de se sacrifier pour leur chef, — qui forma la base de la vie sociale. L'unité politique se développa en passant de l'Etat de tribus à l'Etat de fonctionnaires, puis à l'Etat militaire, enfin à l'Etat de police, pour aboutir à l'Etat constitutionnel. Tandis qu'en Chine, la loyauté envers le peuple était le premier devoir de l'Empereur, au Japon, par contre, la loyauté à l'égard de l'Empereur était le devoir suprême du

(1) Voir, en particulier, REINHARD.
(2) REINHARD, p. 41.
(3) Cf. KRAUSE, I, p. 219.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

peuple : « la fidélité de sujet dépassait la piété familiale » (1), principe considéré comme barbare par les Chinois.

Les Chinois excellèrent par le don d'organisation et par une forte originalité dans le domaine de la civilisation ; les Japonais, par un grand courage entreprenant et une activité fébrile et inlassable. Depuis la fin du siècle passé, les leaders politiques et sociaux nippons étaient convaincus que la civilisation occidentale menaçait leur pays de tous les côtés, et ne pouvait être combattue qu'avec les moyens qu'elle employait elle-même. Rapides comme l'éclair, ils modernisèrent toute leur vie sociale : en une quarantaine d'années, le Japon se transforma en une puissance moderne. Tout ce qu'on apprenait de l'étranger, on l'utilisait tout d'abord comme moyen de lutte contre cet étranger lui-même. Pour ces insulaires, l'amour de la patrie passait au-dessus de tout. Toute la vie sociale restait subordonnée à l'intérêt national.

Pour comprendre cette mentalité, on doit se rappeler que le Japon est le seul pays qui a été en état de se former lui-même sans subir d'invasions étrangères; le sol n'y fut jamais foulé par le pied d'un envahisseur, et le pays ne connut pour ainsi dire jamais la défaite. En outre, les Japonais demeurèrent une race isolée, orgueilleuse de leur pureté de sang. Le culte des ancêtres éveilla dans chaque individu la fierté de leur généalogie. Les Nippons basèrent toute la vie présente et future sur leur passé glorieux. Rien d'étonnant si un journaliste japonais, M. Tokutomi, s'est exprimé ainsi : « La patrie est notre idole et le patriotisme notre premier article de foi. »

Cette religion patriotique fut cultivée systématiquement dans chaque individu, dès sa jeunesse, et entretenue par tout le système d'éducation officielle pendant quelques milliers d'années, de sorte que le sacrifice volontaire de l'individu au bien de l'Etat, sans espoir de n'importe quel avantage personnel, devint, pour tout Japonais, un acte aussi naturel que celui de respirer.

On a pu même dire qu'au Japon, l'individu ne se distingue pas de l'Etat. Inspirés par leur illustre passé et leur brillant avenir, les leaders japonais s'efforcent de tracer leur ligne de haute politique pour un siècle prochain (2).

---

(1) Krause, II, p. 244.
(2) Cf. Stead, pp. 11-18, 32-35, 56.

Si cette religion nationale est devenue en particulier si agressive, c'est aussi parce que, pendant la claustration séculaire du Japon, ce fut la caste militaire sous les grands chefs féodaux qui régenta le pays et soumit la masse populaire à une discipline sévère. L'armée joue, au Japon, un grand rôle traditionnel et la discipline militaire a pénétré profondément dans l'âme du peuple (1). Okakura constate que la conscription était en usage au Japon bien avant l'avènement du régime féodal et qu'elle fut simplement rétablie en 1870, d'après les systèmes allemand et français. « L'organisation du service militaire s'est montrée plus puissante qu'aucun autre facteur à intensifier le loyalisme national. Elle a, en fait, transformé l'homme du peuple en *samouraï* (2). »

Bien que la division féodale de la société en différents états commençât à s'effacer au cours du siècle passé, la religion officielle, le shintoïsme séculaire, véritable religion patriotique, persista. Selon la conception traditionnelle, l'Empereur est issu de la déesse du Soleil et, comme Dieu-Roi, il dispose d'une autorité césaropapiste : « L'ancêtre de Sa Majesté l'Empereur est Ameratsu, déesse du Soleil, dont les vertus étaient aussi éclatantes et bienfaisantes que les rayons de cet astre... Le Japon a d'abord été gouverné par le prince Niniji no Mikoto, petit-fils d'Ameratsu... Avant qu'il devienne l'Empereur du Japon, sa grand'mère lui dit : « Vous allez gouverner ce pays, et votre puissance impériale durera aussi longtemps que les astres et le monde. C'est sur ces mots que notre Empire est fondé. » Voilà les premières phrases du manuel de l'histoire japonaise à l'usage des écoles primaires modernes (3). Toute la religion nationale est ainsi basée sur l'adoration de l'Empereur, adoration qui dure jusqu'à aujourd'hui et que témoignent même les Nippons les plus instruits qui se courbent devant ce représentant du Ciel comme les érudits catholiques d'Occident devant le Pape.

En même temps, les traditions du code des chevaliers, le *bushido,* — surgies à l'époque où de petits groupements de seigneurs féodaux combattaient entre eux aussi sanguinairement qu'ils exploitaient la grande masse, — ont continué à

---

(1) Voir VIOLLIS, pp. 12, 18.
(2) OKAKURA, p. 321.
(3) VIOLLIS, pp. 115-126.

influencer la classe dominante jusqu'à aujourd'hui, en entretenant l'esprit chevaleresque, le désir de sacrifice et le goût de la discipline : « L'épée est l'âme du *samouraï* ; si quelqu'un la perd, on ne le lui pardonnera pas. »

Toutefois, la shintoïsme ne fut pas à même de repousser la religion bouddhique populaire. Cette dernière a aujourd'hui trois fois plus d'adhérents que le premier. Elle s'est cependant autant adaptée à la vie politico-économique officielle de son pays, que le christianisme anglican ou le luthérianisme allemand aux leurs. A partir du ve siècle, le bouddhisme se mêla, au Japon, d'une manière inextricable avec le shintoïsme, tel qu'il était répandu parmi les masses.

En général, pour le Japonais qui ne connaît pas le dogme du péché originel, le « moi » est un sanctuaire où trône un principe divin qui exige la vertu de la piété absolue vis-à-vis de la divinité, des autorités et des parents, — conception patriarcale-féodale qui reste entourée de superstition pour la grande masse du peuple (1). C'est pourquoi on trouve, suspendu dans les temples shintoïstes, comme unique ornement essentiel, un miroir uni, symbolisant le cœur humain qui, à l'état de pureté, reflète l'image de la divinité. Lorsqu'on se trouve en face de cet objet sacré, on voit sa propre image réfléchie, — acte d'adoration équivalant à l'antique injonction delphique : Connais-toi toi-même (2).

On doit reconnaître que la conception japonaise du monde n'est pas sans grandeur, ni sans un grand sens historique, et qu'elle a suscité chez les Nippons des vertus remarquables. Cependant, la tradition nationale obtint une tout autre signification dès que le Japon commença à introduire systématiquement chez lui le capitalisme et l'impérialisme modernes. La mentalité féodale séculaire s'y combina d'une manière fatale avec la ploutocratie et même la corruption. C'est ainsi que surgit le nationalisme japonais moderne et d'autant plus facilement, qu'au point de vue économique, le pays avait de grandes lacunes à combler.

En outre, l'exemple brutal des impérialismes occidentaux ne pouvait pas manquer d'avoir une profonde répercussion sur la politique japonaise. Vers 1900, l'impérialisme des blancs

(1) HACKMANN, *Der Buddhismus*, pp. 234-236.
(2) NITOBÉ, p. 41.

commença à se montrer fort agressif en Extrême-Orient. La Russie s'étendit sur la Mandchourie jusqu'en Corée, la France s'empara de l'Indochine, l'Allemagne de Shantung, l'Angleterre de Weï-Hai-Weï. Le Japon, lui aussi, n'allait-il pas montrer ses griffes ? Dès 1895, il s'efforça, comme il l'avait déjà tenté plusieurs fois dans les siècles passés, de s'introduire en Corée, son objet d'éternelle convoitise. La guerre avec la Russie devint ainsi inévitable. 1904-1905 fut une année d'heureuse surprise pour toute l'Asie qui constata que les peuples de couleur étaient à même de résister aux violences des blancs. La révolution russe qui suivit la défaite des armées du Tsar ne tarda pas à influencer profondément les Indes qui se préparaient à secouer le joug de l'impérialisme des Occidentaux.

Tendances cosmopolites et antimilitaristes au Japon.

Cependant, l'introduction du capitalisme moderne au Japon et l'antagonisme de classe qui en fut l'inévitable conséquence créèrent là-bas les conditions qui y devaient favoriser la diffusion du socialisme moderne. Déjà, pendant la guerre contre les Russes, des révolutionnaires japonais s'opposèrent nettement à l'impérialisme du gouvernement nippon, — nous en reparlerons —. A part cela, l'influence de la tradition antimilitariste des sectes chrétiennes se fit enfin sentir même sur les îles japonaises. Nous avons déjà cité l'œuvre remarquable du quaker japonais Nitobé sur le *bushido*, dans laquelle cet auteur reste cependant fidèle aux traditions les plus sublimes de son pays (1). Sans méconnaître le sens historique et moral du culte du guerrier et l'amour de la chevalerie, au Japon, Nitobé constate toutefois que les conditions de la guerre moderne ne laissent que très peu de place à la continuité de leur développement. L'inobservance du code du cérémonial parmi les classes proprement industrielles, et qui marque une chute dans la vulgarité, — est pour tous les Japonais d'une sensibilité quelque peu délicate, l'une des principales laideurs de la civilisation moderne. D'autre part, le *bushido* est dégé-

(1) Voir précédemment, p. 50.

néré en un véritable esprit de caste militaire. Si le progrès de l'instruction populaire et tout le développement moderne ont créé une mentalité nouvelle, celle-ci n'a d'ailleurs rien d'admirable. « L'Etat... est en train de tomber rapidement entre les mains d'avocats ergoteurs et de politiciens bavards, armés des engins de guerre représentés par une logique pernicieuse... Adieu les vertus chevaleresques ! Adieu la fierté du *samouraï* ! La moralité venue au monde au son des clairons et des tambours est destinée à disparaître. »

N'oublions cependant pas — conclut Nitobé — que « quelque universel et naturel que soit l'instinct combatif dans l'homme, quelque fécond en nobles sentiments et mâles vertus que se soit montré cet instinct, il n'est pas tout l'homme ». Il y a des instincts encore plus profonds et plus universels, comme l'ont observé autrefois les grands sages de la Chine. Le confucianisme aussi bien que le bouddhisme, dont les principes sont tellement respectés au Japon, font surtout appel au sentiment d'humanité et d'amour. Contre « la philosophie des profits et pertes des utilitaires et matérialistes », il s'agit de préconiser une philosophie de sympathie et de solidarité universelles, comme celle qui a été répandue par le christianisme le plus noble et qui fait continuellement appel aux hommes, afin qu'ils mettent à son service leurs instincts de combat et de conquête sublimés (1).

Il va de soi qu'une telle religion n'a rien à faire avec le christianisme officiel occidental, qui a été justement corrompu par l'esprit nationaliste et capitaliste de ces peuples qui se considèrent les plus avancés du globe. D'ailleurs, continue Nitobé, même si ceux-ci sont restés à plusieurs points de vue, fidèles aux traditions les plus nobles de leur propre nation et de leur propre race, les Japonais n'ont pas à les imiter mécaniquement, car, eux aussi, sont tenus de rester fidèles à leurs propres traditions : « Le *bushido*, en tant que code indépendant de morale, peut disparaître, mais son pouvoir ne périra pas sur terre ; ses écoles de prouesses martiales ou d'honneur civique peuvent être démolies, mais ses lumières et sa gloire survivront longtemps à leurs ruines. Comme sa fleur symbolique, après sa dispersion aux quatre vents, il enchantera encore les humains, avec les parfums dont il saura enrichir

(1) NITOBÉ, pp. 246-258.

la vie. Dans bien des siècles, alors que ses coutumes auront à jamais péri et que son nom même sera oublié, ses senteurs viendront flotter dans l'air comme venues d'une lointaine, d'une invisible colline... Alors, comme dans les beaux vers du poète quaker :

> Le voyageur perçoit la délicieuse sensation
> D'une douceur toute proche; il ne sait pas d'où elle vient.
> Et, s'arrêtant, le front nu,
> Il reçoit la bénédiction de la brise (1).

Même au Japon, où existent des traditions si profondément nationalistes, les esprits les plus nobles s'efforcent d'élargir les bornes séculaires de leur patrie adorée pour atteindre un cosmopolitisme universellement humain. C'est ainsi qu'en 1928, dans un essai sur la crise mondiale et la philosophie, j'ai été heureux de citer l'œuvre remarquable de Yukio Yashiro, *Sandro Botticelli,* publiée en trois volumes par la Medicis Society, London, dans laquelle l'auteur défend avec un noble enthousiasme l'unité essentielle de tous les hommes et de tout art. L'opposition qu'on relève, en général, entre les civilisations d'Occident et d'Orient est, selon cet auteur, tout à fait superficielle en comparaison de l'unité fondamentale de l'humanité. En son essence, l'âme humaine est la même partout : toujours sensible à la beauté, à la bonté et à la vérité (2).

Nous démontrerons plus loin comment un des esprits les plus éminents du Japon, Toyohiko Kagawa, inspiré aussi bien par la sagesse la plus profonde de l'Extrême-Orient que par l'éthique religieuse de l'Occident, s'efforce, comme il l'a dit lui-même, de « remplacer le mythe de la Famille Impériale par le mythe de Nazareth » (3), et de quelle manière il a su sublimer la tradition nationale du *bushido* en une lutte héroïque pour la paix.

---

(1) NITOBÉ, pp. 258-259.

(2) Voir B. DE LIGT, *Wereldcrisis en Wijsbegeerte,* pp. 24-26, 161-163.

(3) Voir HERBERT MILLER, Apostles of World Unity, XXXI, Toyohito Kagawa *World Unity,* New-York, octobre 1931, pp. 34-40. pp. 34-40.

La tradition coréenne.

En général, au Japon — où le militarisme prussien s'était combiné d'une manière dangereuse avec ce qu'on peut appeler le « navalisme » anglais — ce fut cependant l'impérialisme moderne qui eut le dernier mot. C'est ainsi que, sous le prétexte de « protectorat », le Japon officiel n'hésita pas à s'adjuger la Corée. C'est à travers ce pays séculaire que la civilisation chinoise avait, jadis, passé de la Chine au Japon.

La civilisation de la Corée, basée sur l'agriculture, était restée cependant, au point de vue économique et social, bien en arrière, en comparaison de celle des deux peuples voisins qui se trouvaient dans des conditions plus privilégiées. Quoiqu'elle se vante aujourd'hui d'une indépendance nationale de plus de 4000 ans, la Corée a été à quelques reprises sous une domination étrangère : au XIIIe et au XIVe siècle, sous les Mongols ; au XVIe siècle, sous les Mandchous, et plusieurs fois sous la main-mise du Japon. En outre, elle fut pendant de longues périodes sous la suzeraineté de la Chine, suzeraineté cependant si légère que, selon Krause, la Corée gardait quand même son indépendance (1). Bien que la civilisation chinoise y eût pénétré et que le bouddhisme y devînt, depuis la fin du IVe siècle après Christ, la religion officielle, la mentalité du pays resta encore longtemps barbare : jusqu'au XVe siècle, on avait conservé la coutume de brûler les vieillards et on pratiquait encore les sacrifices humains. Le pays était déchiré par des luttes intestines interminables, jusqu'à ce que, sous la dynastie de Wang, du Xe au XIVe siècle, la Corée connût une période de paix extérieure et intérieure, pendant laquelle sa civilisation devint florissante. L'occupation japonaise, de 1592 jusqu'à 1598, est restée tristement célèbre. Lors de cette dernière victoire nipponne, on érigea même à Kyoto le *mimi-zaka,* sorte de monument formé de nez et d'oreilles coupés aux Coréens, et, détail macabre, salés pour bien les conserver, — ce qui démontre d'ailleurs que malgré les traditions les plus sublimes de la chevalerie, la guerre éveille partout les gestes les plus inhumains. De cette invasion féroce, la Corée ne parvint jamais à

(1) KRAUSE, I, pp. 265, 274.

se relever. Rien d'étonnant si, à partir de ce moment, le Japon fut haï et tenu pour le véritable ennemi héréditaire.

Au début du XVe siècle, le roi Ni-Taijo substitua au bouddhisme corrompu le confucianisme comme religion d'Etat ; il abolit les sacrifices humains et la mise à mort des vieillards ; il réorganisa l'administration, l'instruction et toute la vie sociale, selon des conceptions chinoises. En Corée, le monarque resta cependant un despote absolu, et la civilisation du pays, de plus en plus isolé, périclita.

Toutefois, il se produisit en Corée des mouvements remarquables. C'est ainsi qu'au XIXe siècle, Choi Jaiwou (1824-1864) élabora une religion nouvelle, le tchuntoïsme ou *tonghak*, sorte de synthèse de bouddhisme et de taoïsme sous des formes plutôt confuciennes. Selon cette doctrine, l'univers repose en *tao* (1). Par leur essence, Dieu et l'homme sont *un* et non pas deux. Les hommes qui restent fidèles à leurs qualités divines sont aussi grands que Dieu lui-même. Puisqu'ils sont les plus élevés parmi les créatures, ils ont droit à une liberté entière et à une égalité absolue. Etant le centre de l'univers, l'humanité a pour vocation de se développer au point de vue psychique, physique et spirituel dans tous les domaines, et de fonder ainsi le Royaume Céleste sur la terre.

Le 1er mars 1864, Choi Jaiwou fut accusé d'hérésie et exécuté. Son successeur, Choi Sihyung, fut pendu en 1899. A sa place vint Son Pyunghi, qui, incarcéré pour cause de rébellion, mourut en prison en 1922. Aujourd'hui, le tchuntoïsme est un important mouvement dans lequel on s'efforce de combiner les traditions civilisatrices de l'Orient et de l'Occident. Ses leaders les plus connus sont le pédagogue Choi Rin et le philosophe Paik Inho.

La démonstration coréenne de 1919.

Ce fut surtout l'attitude impérialiste du Japon, après la guerre de 1904-1905, qui fit sortir les Coréens de leur somnolence. Ils montrèrent une résistance passive opiniâtre aux nombreuses réformes administratives, techniques et indus-

(1) Voir YOUNGHILL KANG, sur « Tonghak », dans *Encyclopædia britannica*, 1929. Quant à *toa*, voir précédemment, pp. 71-72.

trielles que les Japonais ne tardèrent pas à introduire chez eux. En 1909, une insurrection coûta la vie à 21.000 Coréens. Le 29 août 1910, sous le régime militaire du général Terauchi, le pays fut officiellement incorporé à l'Empire japonais (1). Plus de 50.000 Coréens préférèrent s'exiler plutôt que de perdre leur indépendance. Sans doute, l'évolution technique et capitaliste du pays, dont profitaient en premier lieu les Japonais, promettait-elle aussi certains avantages aux Coréens eux-mêmes. Mais ceux-ci ne voulurent pas se soumettre. Le résultat fut néfaste : ce ne furent que rébellions, emprisonnement de centaines de milliers de Coréens et massacres. L'attitude du gouvernement nippon fut si cruelle que la bourgeoisie japonaise alla parfois jusqu'à la condamner (2).

Pendant les pourparlers de la paix de Versailles, les Coréens, séduits par les promesses d'indépendance à tous les peuples du globe que faisait miroiter à leurs yeux Wilson, décidèrent de faire appel, au nom de leur patrie, aux grandes puissances occidentales et au Japon lui-même, par une démonstration pacifique. C'est alors que se produisit ce qui a été nommé par Gowen « l'extraordinaire révolution passive de 1919 » (3). Trente-trois professeurs et écrivains, — dont 15 tchuntoïstes, 15 chrétiens et 3 bouddhistes, — réunis le 2 mars 1919 à un dîner officiel, y firent lire en leur nom, aux autorités présentes, la Proclamation de l'Indépendance de la Corée ; en même temps, ils envoyèrent ce message au gouverneur général japonais et se dénoncèrent eux-mêmes par téléphone au chef de la police nippone. « Nous ne cherchons pas à trouver une faute particulière dans le manque de courtoisie du Japon ou dans son dédain pour notre civilisation, ou dans les principes fondamentaux de son Etat... Ne soyons pas remplis d'amertume ou de ressentiment pour nos années de souffrance et d'angoisse passées. Employons notre force morale pour influencer le gouvernement japonais, dominé par l'ancienne idée de la force brutale, et qui pense pouvoir contrecarrer la raison et la loi universelle, afin que ce gouvernement se transforme et agisse

(1) Voir Gowen, p. 231.
(2) Voir Case, p. 288.
(3) Gowen, p. 297. Sans doute y eut-il bien dans ce cas une révolution, mais ce fut une révolution dans les méthodes de lutte pour l'indépendance nationale, et non une révolution sociale.

honnêtement et selon les principes de justice et de vérité... Nous entreprenons cette action en faveur de la vérité, de la religion et de la vie, et à la demande de notre peuple, afin de faire connaître au monde le désir qu'il a d'obtenir la liberté. Qu'aucune violence ne soit faite à quiconque (1). »

Deux cent mille Coréens, non armés, venus de toutes les parties du pays, firent une démonstration gigantesque dans la capitale. Les autorités, déconcertées, réagirent avec une rigueur inouïe et s'efforcèrent d'écraser tout le mouvement. « La période de répression qui suivit fut caractérisée par une cruauté et une stupidité manifestes (2). De nouveau, la réalité de l'impérialisme et de la violence démontrèrent l'impuissance morale de toute doctrine du *bushido* en face des passions les plus basses, une fois déchaînées. D'autre part, « les traditions éminemment pacifiques » de la Corée (3) se manifestèrent alors d'une manière remarquable.

Cependant, cette « démonstration coréenne » avait eu un côté faible : elle n'avait pas été combinée avec un mouvement, systématiquement préparé, de non-coopération et de boycottage. Pour renforcer la demande qu'ils adressaient au gouvernement japonais, ce ne fut, hélas! qu'au dernier moment que les leaders coréens rappelèrent à leur nation la nécessité de mettre en pratique la désobéissance civile, le refus collectif de payer les impôts, etc. Pourtant Case, qui, dans son étude classique sur « la contrainte non violente », a très bien compris l'importance morale de cette démonstration (4), va trop loin quand il dit que cette manifestation a échoué. Car son effet fut grand, non seulement au point de vue moral, mais même au point de vue pratique. Sans doute, des dizaines de milliers de Coréens — bien qu'ils eussent eu « les mains nues » — furent emprisonnés et soumis à des tortures diverses; 11.000 Coréens furent condamnés, en quatre mois, à de lourdes peines de flagellation; toute participation illégale à de nouveaux mouvements d'indépendance fut menacée de dix ans de prison ; et, pendant le grand tremblement de terre de 1923, craignant une révolte d' « anarchistes coréens », on alla même jusqu'à

(1) Voir CASE, p. 292.
(2) GOWEN, p. 298.
(3) MACKENZIE, p. 17.
(4) Voir CASE, pp. 288-295.

massacrer, à Tokio et dans les alentours, 9000 Coréens ; — mais le gouvernement japonais avait compris qu'un courant populaire si puissant ne pouvait pas être brisé par la violence seule, et qu'il fallait faire de grandes concessions aux Coréens. Les fonctionnaires japonais, jugés responsables des représailles, furent rappelés; le gouverneur général militaire, remplacé par l'amiral Saito. On promit de mettre les Coréens sur le même pied d'égalité que les Japonais. Des journaux locaux furent autorisés ; les salaires des Coréens ramenés au même niveau que ceux des Japonais. La distinction entre les écoles japonaise et coréenne fut supprimée (1). La peine du fouet fut abolie. Le port d'uniformes et d'épées, autrefois obligatoire pour les fonctionnaires civils et même les instituteurs (!) fut également aboli. Les jeunes Coréens purent enfin obtenir des passeports pour aller faire leurs études à l'étranger.

En outre, la démonstration de 1919, et ses conséquences relativement favorables, avait enfin rendu les Coréens conscients de leurs forces morales. Ils acquirent un sentiment nouveau de respect de soi-même. La Corée fut alors soulevée par un mouvement civilisateur qui fit revivre les meilleures traditions du pays, mouvement dans lequel les femmes coréennes se mirent à lutter pour leur émancipation politique et sociale.

De nos jours, l'action pour la libération de la Corée ne cesse d'augmenter en force et en étendue. On y distingue deux tendances : celle de ceux qui veulent rester fidèles aux méthodes non violentes de lutte ; celle de ceux qui sont prêts à employer les armes pour atteindre leur but. Des deux côtés, on trouve des hommes qui poursuivent uniquement l'indépendance nationale; cependant, il y en a d'autres qui visent plutôt la révolution sociale, persuadés qu'ils sont qu'une indépendance purement politique est incapable de libérer véritablement le peuple coréen, pas plus que n'importe quel autre peuple du globe (2).

Quoi qu'il en soit, depuis les événements de 1919, la Corée occupe une place importante dans l'histoire universelle de l'action directe non violente. On peut même considérer « la démonstration coréenne » comme annonciatrice de la lutte

---

(1) Voir GOWEN, p. 298.

(2) Voir YOUNGHILL KANG, sur « Korea », dans *Encyclopædia britannica*, 1930.

non violente que les peuples de couleur opprimés pratiquent aujourd'hui, avec de plus en plus de succès, contre les impérialismes étrangers, — comme nous l'avons déjà constaté, plus haut, au sujet de l'Inde (1).

La tradition indienne.

Comme on le sait, les Indes, depuis l'arrivée des Aryas belliqueux, furent dominées de plus en plus par les brahmanes qui ont élaboré un système social statique, dans lequel est emprisonnée la vie sociale, morale et spirituelle du peuple entier. Toutefois, comme M. Formichi vient de le démontrer, on rencontre déjà anciennement dans la religion hindoue, à côté de l'élément statique, un élément dynamique provenant de milieux laïques. La tendance sacerdotale à identifier de plus en plus la religion avec des formes plutôt extérieures et des symboles stériles, n'était pas à même de supprimer complètement une contre-tendance dirigée vers une conviction plus spontanée et personnelle. Déjà l'*Atharvaveda* démontre clairement toute la peine que la caste des prêtres devait se donner afin d'adapter et de réadapter continuellement ses conceptions théologiques au besoin de tous, et comment elle était obligée de faire toutes sortes de concessions sur le terrain spirituel pour pouvoir rester maîtresse de la vie intérieure et extérieure du peuple entier. La tendance dynamique, essentiellement révolutionnaire, apparaît nettement dans les *Upanishads*, là où l'on apprécie si hautement la vie des ascètes. Car, tandis que le brahmane vit au milieu de sa famille dans la société et la civilisation officielle, avide des biens matériels de ce monde, l'ascète déteste toutes ces choses éphémères pour diriger uniquement son attention sur la recherche individuelle des plus hautes valeurs universelles, en épurant son esprit et en concentrant ses pensées.

D'ailleurs, la condamnation des richesses terrestres donne en général à supposer que non seulement on les a connues, mais qu'avec le temps, une succession de générations en fut comblée jusqu'à satiété. Un semblable désappointement s'était fait sentir spécialement dans le monde des princes et des nobles,

(1) Voir précédemment, pp. 44, 60.

dans la classe des *kshatriyas* : des hommes et parfois des femmes, d'un haut développement intellectuel et moral, s'intéressaient de plus en plus, dans ces milieux, à des questions religieuses et philosophiques qu'ils étudiaient de façon indépendante dans un esprit humanitaire et universel. On pourrait comparer leur mentalité avec celle de plusieurs nobles esprits de la renaissance italienne qui, tout en ne sortant pas délibérément des frontières de l'Eglise catholique, savaient cependant s'élever à un haut niveau de liberté spirituelle où ils se sentaient, en principe, au-dessus de l'esprit des représentants officiels de la religion, tout en étant convaincus que ceux-ci avaient à remplir une fonction sociale indispensable.

Le courant d'ascétisme qui se produisit aux Indes, il y a plus de trois mille ans, — ascétisme auquel on vit même s'adonner avec exaltation plus d'un brahmane insatisfait par l'exercice du culte de la religion formelle, — n'est pas sans rappeler l'essor mystique auquel on assista vers la fin du moyen âge occidental, dans l'Eglise catholique. C'est alors qu'apparut, parmi d'autres mystiques, le plus populaire des saints, François d'Assise, lequel, il est vrai, tout comme les nobles et les princes indiens dont nous parlions tout à l'heure, ne se laissa séduire à accepter la Pauvreté comme fiancée, qu'après avoir été profondément désillusionné par les caprices et les vicissitudes de Dame Richesse.

En effet, les religions hindoues n'ont pas le noble équilibre qui caractérise la sagesse chinoise. Il y a, dans le tissu de leurs croyances, comme une trame de désillusion et de pessimisme vis-à-vis de la vie terrestre et de tout ce qui est temps et espace. Il semble que plusieurs représentants typiques de l'esprit aryen, optimistes au début, aient été vaincus par la puissance d'un climat ardent, par l'assouvissement de leurs sens, le dégoût d'une vie sursaturée de biens, par les terreurs de la famine, de la peste et d'autres maux qui s'insinuent lentement, par les guerres sans cesse renouvelées, par des injustices sociales innombrables et par toutes les misères qui les accompagnent. C'est ainsi que ces hommes se virent contraints de fuir un monde si détestable. Cependant, l'esprit de conquête de ces lutteurs passionnés prit alors, en quelque sorte, un caractère d'intériorité : ils mirent toute leur énergie à acquérir des biens moraux et spirituels, prêts à martyriser

ou même anéantir leur propre corps pour atteindre ce but. Et l'orgueil que l'on avait toujours montré à l'égard des masses misérables prit un autre cours et se transforma dès lors en un mépris intense de tout ce qui était sensualité, terre et matière. Le climat favorisait d'ailleurs, dans un certain sens, la possibilité d'un tel développement intellectuel et moral : où aurait-on pu se détacher plus facilement de la vie sociale pour se réfugier dans le sein de la nature, que sous le ciel clément des Indes ?

Formichi, qui voit en particulier s'affirmer la continuité de la tendance laïque et dynamique dans l'histoire du brahmanisme, dans le fait qu'elle a, selon lui, sauvé les Indes de la pétrification spirituelle et influence encore aujourd'hui des poètes comme Tagore, — démontre comment déjà, d'après les *Upanishads*, l'homme en tant qu'homme, découvre le divin dans l'unique miracle absolu de l'univers, c'est-à-dire dans le moi transcendant, au-dessus de l'espace et du temps.

Ce « moi » qui existe en soi, sans commencement ni fin, coïncide avec *atman*, c'est-à-dire le « soi divin » ou le « non-rien », la négation de la négation totale — *atman* qui surpasse de beaucoup l'ultime sagesse des prêtres, nommée *brahman-vidya*, c'est-à-dire connaissance de *brahma*. De la même manière que *brahma* est le principe métaphysique de la caste des prêtres, *atman* devint de plus en plus celui de la caste des *kshatriyas*. Celui qui a découvert *atman* ressemble à un poussin qui vient de briser la coquille de son œuf : ce qui autrefois fut tout pour lui, n'est plus rien.

De même qu'en Europe, les grands mystiques préparèrent dans l'enceinte de l'Eglise l'hérésie, la réformation et la libre-pensée, ceux des Indes — pour qui l'*atman*, par opposition avec *brahma*, était devenu l'absolu — préparèrent, au milieu de la religion traditionnelle, la grande révolution spirituelle du jainisme et du bouddhisme, qui devaient avoir une si grande importance dans l'histoire de l'action directe pour la paix et la liberté.

Cependant, tandis qu'en Chine, l'amour de la paix provenait d'un grand amour pour la vie et d'un optimisme moral, dans les Indes, l'amour de la paix découlait plutôt d'une profonde aversion pour la vie, d'une insatisfaction concernant l'existence terrestre et d'un pessimisme moral. Les pacifistes

chinois s'efforçaient de se comprendre comme faisant partie du tout universel, et d'organiser leur vie dans ce monde en harmonie avec la nature et leurs dispositions individuelles. Pour les pacifistes indiens, il y avait une faille entre toute la vie cosmique et la vraie réalité : cette dernière ne pouvait être atteinte qu'en renonçant à ce monde. Les pacifistes chinois voulaient ennoblir la vie et la lutte, les autres cherchaient au contraire à y mettre un terme, à les faire disparaître, en reconnaissant théoriquement et pratiquement la vanité de toutes choses.

La révolution jainiste.

Dans les Indes, déjà le livre des *Lois de Manou*, document précieux sur les conceptions des Aryas depuis leur établissement sur les bords du Gange, déclare la guerre en contradiction avec la raison humaine. Depuis le VIIIe siècle avant Jésus-Christ jusqu'à nos jours, les soi-disant moyens de lutte non violents y furent pratiqués par la secte athéiste des Jainas, dont l'origine laïque coïncide avec l'apparition de la vie citadine dans les Indes. Le fait que cette secte prit naissance dans les classes dominantes se révèle dans son caractère intellectuel et individualiste. Le salut religieux si recherché par les Indiens y fut obtenu par une « science » morale, une sainte gnose (1) à laquelle le jaina s'élève par des méthodes ascétiques, sans le secours d'aucun prêtre ou d'une autre autorité extérieure, au-dessus de la vie vulgaire des masses qui se perdent dans une religion fabuleuse et orgiaque. Ces hérétiques se sont donc libérés de toute domination sacerdotale. Ils brisent sciemment avec la grande tradition de l'hindouisme et des castes qui sont essentiellement une. Il s'agit ici — spécialement de la part de

(1) Cette gnose, « science » ou connaissance, est tout autre chose que ce qu'on nomme aujourd'hui savoir et connaissance, et qui est d'un caractère abstrait et rationaliste. Il s'agit ici d'une activité intérieure dans laquelle entrent aussi bien l'intellect que le sentiment et la volonté, et où l'intuition joue un grand rôle, de même qu'un profond sentiment de sympathie universelle. D'ailleurs, les mots « connaître » et « connaissance » recèlent encore un sens analogue, comme cela apparaît clairement dans l'expression biblique : « Adam connut sa femme » (*Genèse*, IV, I), et dans des expressions telles que « c'est une bonne connaissance », c'est-à-dire : c'est un ami; « connaissance de Dieu, » etc.

la caste des *kshatriyas*, indignés de ce que les brahmanes ne voulaient pas leur donner libre entrée dans la caste des moines mendiants — d'un mouvement tendant à rejeter la suprématie des brahmanes.

Le jainisme fut donc un phénomène de révolution intellectuelle, morale et sociale, émanant de personnalités qui, ayant découvert les plus hautes valeurs métaphysiques en elles-mêmes, se déclarèrent leur propre prêtre. C'est aussi dans ce sens qu'on peut comprendre le nom de la secte comme dérivé du mot *jain* qui signifie : vainqueur.

Selon les jainas, les âmes humaines sont des monades, des *jivas*, « porteurs de la vie » qui, dans leur essence, sont toutes égales, éternelles et disposées au savoir universel. Le degré le plus haut de cette religion gnostique, dont la conception pluraliste mène à un respect extrême pour tout atome vivant, consiste à se retirer tout à fait dans son « moi ». S'étant ainsi libérés de toute entrave, dans un état de « sans-maison », ils parviennent à l'ultime sagesse, au « moi, je suis moi-même ». Celui qui a conquis cette connaissance absolue ne peut plus pécher, et il voit, comme Mahavira (1), tous les dieux à ses pieds. L'âme humaine n'est pas conçue comme un esprit passivement réceptif, mais comme une force active opposée à la matière inerte, conception qui donne à ceux qui l'acceptent un profond respect de soi-même et un beau sentiment de noblesse. Ainsi l'ancien dualisme de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, sorti de la fantasmagorie des rêves et des phénomènes d'extase de l'humanité primitive, se combine dans des formes nouvelles avec le dualisme social de la classe dominante et de la classe opprimée, et il va de soi que des représentants d'une classe dominante — dans laquelle, à cette époque d'ailleurs, la conscience était déjà très développée — s'identifiaient instinctivement, comme l'avaient fait les prêtres plus tôt, avec l'âme ou l'esprit absolus.

La religion jainiste devint bientôt la conviction d'une secte spéciale de marchands, entourant un noyau spirituel consistant en un ordre de moines, dans lequel on ne pouvait entrer qu'en déposant tous ses bijoux et ses vêtements mondains, comme symbole de renoncement à toute propriété. Chez les

(1) Le maître du jainisme est nommé Mahavira, c'est-à-dire Grand Héros, ou Jina, ce qui veut dire Vainqueur.

adeptes les plus anciens et les plus sévères de cette secte, on renonça à tout vêtement parce qu'on se savait déjà « vêtu de l'espace ». Etant pour ainsi dire, par leur esprit, complètement épanouis dans l'univers, ceux-là n'avaient plus rien à cacher, ni besoin d'aucune protection extérieure. Selon eux, personne n'était capable de traverser l'océan de ce monde tant qu'il pouvait encore s'apercevoir de sa nudité physique, et celui qui s'indignait de cette nudité s'excluait par cela même de son propre être suprême. « Si on s'est élevé au-dessus du bien et du mal, pourquoi, demande Benassi Dass, cacherait-on encore sa nudité ? » Les adhérents de l'autre tendance se revêtirent d'un simple habit blanc. Cette opposition qui s'élaborait sur le terrain idéologique, amena à la longue une scission parmi les jainas (1).

Tandis que les moines hindous menaient une vie d'anachorètes, ces partisans d'un individualisme métaphysique se groupèrent en une « société spéciale, soumise à des prescriptions communes à tous... En marge de la société qui s'organise en castes sous l'hégémonie des brahmanes, il y a place désormais, non plus seulement pour la vie errante et anarchique du solitaire qui a rompu toute attache, mais pour une société dont la raison d'être consiste à faciliter chez ses membres, tous venus à elle spontanément, les voies du salut. Aucune considération de caste n'intervient dans la réception d'un moine : la décision d'observer les vœux suffit. Une femme peut, autant qu'un homme, prétendre à la délivrance; elle trouve des monastères qui accueillent les personnes de son sexe » (2). Rien d'étonnant si les prêtres hindous damnaient de telles conceptions et pratiques foncièrement révolutionnaires. Selon eux, il était moins dangereux de rencontrer un tigre qu'un sectaire jainiste, le premier ne détruisant que le corps, l'autre l'esprit.

La non-violence jainiste.

Il est du devoir des moines jainistes d'être des « sans-patrie » pérégrinant sans trêve et menant une vie ascétique, indifférents à toute impression des sens et ne répondant au mal que d'une manière non violente, et même, selon *Acharanga*

(1) Voir STEVENSON, *The Heart*, pp. 35-36; WEBER, II, pp. 207-208.
(2) MASSON-OURSEL, *Philosophie indienne*, p. 78-79.

Sutra, II, 15, par la non-résistance au mal (1). A ce point de vue, il y a une analogie frappante avec les sages stoïciens, dont nous parlerons plus loin, — quoique les jainas ne reconnaissent pas, comme ceux-ci, un principe supra-individuel et universel. — Cette pérégrination continuelle des moines donna à la secte une grande force de propagande. Par contre, les membres laïques devaient demeurer sédentaires et, autant que possible, élire domicile de façon définitive, soumis qu'ils étaient à un rigoureux contrôle des *gourous* voyageurs.

La première règle morale du jainisme fut *ahimsa*, c'est-à-dire « ne pas tuer ». Le jaina n'a que le droit de se tuer lui-même, et, selon les conceptions les plus rigides, il devait même le faire quand il n'était pas en état de dominer ses passions. Il pouvait aussi le faire quand il était complètement détaché de tout. Par contre, il lui était défendu d'offenser ou de tuer autrui, pas même l'animal le plus infime (2). Non seulement les moines, mais les laïques jainistes aussi s'efforçaient de ne jamais tuer. C'est pourquoi ils ne se faisaient ni soldats ni agriculteurs et, comme nous l'avons constaté, les laïques gagnaient le plus souvent leur pain en faisant du commerce.

Quoique témoignant une sympathie pour tout atome vivant, cette non-violence a cependant un caractère essentiellement négatif et sotériologique, c'est-à-dire qu'elle est motivée par le souci du salut personnel : il s'agit pour le jainiste de se libérer en premier lieu du cercle fatal de la réincarnation, ou plutôt de la souffrance et de la mort répétées sans fin.

Une telle conception du monde exigea inévitablement, même des membres laïques de cette secte, une vie sobre, se réduisant à ce qui est « strictement nécessaire ». Si l'on possède davantage, on doit le consacrer à des œuvres de charité : temples, hôpitaux pour les animaux, etc. Gagner de l'argent est permis, mais on doit être au-dessus de tout amour de la possession : « le cœur du jaina est vide ». Il va de soi que le commerçant doit s'abstenir de toute tromperie, toute *mâya* étant défendue.

Une telle forme de « contrainte ascétique à l'épargne », pour employer l'expression de Max Weber, favorisait le déve-

(1) Cf. Weber, II, p. 206.
(2) Voir Haspels, pp. 11-15.

loppement de la richesse des jainas qui, tenus de rester sur place, se livrèrent en premier lieu au commerce de banque et d'affaires d'argent. Dans sa *Religionssoziologie,* Weber constate l'analogie frappante entre cette secte d'Orient et celle des quakers et d'autres groupements hérétiques d'Occident qui, sous la devise « Honesty is the best Policy » (l'honnêteté est la meilleure forme de conduite), ont fortement collaboré à l'évolution du capitalisme et à la prospérité des peuples protestants. Comme on le sait, la secte des jainas a pu se maintenir jusqu'à présent et elle compte aujourd'hui environ 1.500.000 membres.

Ce processus social ne se produisit d'ailleurs pas sans des concessions importantes faites aux autorités de ce monde. La secte s'adapta à la longue à la vie ordinaire, comme le fit plus tard le christianisme des premiers siècles de notre ère. Weber constate que, bien que les laïques fidèles à leur religion se soient refusé jusqu'à maintenant à faire partie des tribunaux criminels, il leur est cependant permis, comme roi ou comme soldat, de faire la... guerre défensive. En outre, la secte se laissa peu à peu emprisonner de nouveau dans le système des castes. On serait tenté de s'exclamer, retournant un mot célèbre : « Tout est sauvé, sauf l'honneur ! »

Cependant, selon cette conception d'*ahimsa,* il n'était aucunement permis de tuer des êtres plus faibles, ni des hommes non armés, et les adhérents de la secte s'efforcèrent de rester en tout cas autant que possible fidèles à cette loi. De là le fait paradoxal d'une armée de jainas munis d'engins de meurtre pour tuer leurs ennemis humains et en même temps de cribles qui leur servent à recueillir, pour les protéger de la mort, tous les petits insectes et autres bestioles qui se trouvent généralement dans l'eau et qu'ils risqueraient de tuer en la buvant. Cette coutume provient sans doute aussi d'un reste de tradition d'une religion de la nature que nous ne pouvons pas traiter dans cet ouvrage. Ce qui ressort toutefois de cette façon d'agir, c'est un respect, poussé jusqu'à l'extrême limite, de tout atome vivant. Et toute la mentalité jainiste témoigne, depuis de multiples siècles, d'un esprit qui, à plusieurs points de vue, a merveilleusement saisi la valeur très relative de la violence et du meurtre.

Comme plus tard dans le christianisme de l'Eglise, la tra-

dition pacifique originale de cette religion indienne fut maintenue en particulier par les coutumes des moines, représentants officiels de la vie spirituelle. Au XIXe siècle, la vertueuse police anglaise a su expulser les jainistes nus — qui étaient restés le plus fidèles aux traditions originelles de leur religion (1) — des centres de civilisation anglo-saxonne dans les Indes.

La révolution bouddhiste.

Peu après l'apparition du jainisme, la secte bouddhiste prit naissance, dans les Indes, également dans un milieu d'aristocrates et d'intellectuels qui se libérèrent de toute autorité sacerdotale. Ce mouvement s'appuyant au commencement sur la caste des *kshatriyas*, qui représentent le pouvoir politique par opposition avec le pouvoir spirituel des brahmanes, ne tarda pas à se répandre bientôt dans les castes des *vaisyas* qui représentaient la richesse sociale, et dans celles des *sudras* ou artisans. Bouddha « libéra sa doctrine de tout caractère d'enseignement mystérieux et privilégié » (2). La nouvelle doctrine du salut « damna en premier lieu tout l'ordre social et juridique existant et toute la sagesse des brahmanes. Elle rejeta les saintes écritures, les Vedas, dédaigna la sainte langue de l'Eglise brahmane, et s'adressa à la masse dans sa propre langue maternelle » (3). Cette révolution religieuse et sociale a abouti plus tard à la formation d'un gouvernement centralisateur de tendance démocratique qui atteignit son apogée sous l'Empereur Açoka.

La période où s'élabora le bouddhisme fut une époque remarquable par une crise sociale et morale universelle : c'était la période d'Eschyle et de Pythagore en Grèce, de Jérémie et d'Ezéchiel en Israël, de Zoroastre le fondateur de la religion des parsis, en Perse, et de Lao Tseu et Kong Tseu, en Chine. « Partout dans le monde civilisé, des penseurs de génie philosophaient sur les problèmes profonds de la vie : « D'où « est-ce que je viens ? Quel est le sens de ma destinée ?», et spécialement : « Comment serai-je heureux et saurai-je mener

(1) WEBER, II, p. 207.
(2) FORMICHI, p. 198.
(3) GUMPLOWICZ, p. 21.

« une vie idéale ? (1) ». Ce mouvement intellectuel grandiose fut occasionné par l'individualisation sociale qui eut lieu partout, dans les milieux les plus évolués au point de vue économique, et qui étaient en même temps les parties les plus civilisées du globe.

Le bouddhisme fut aussi une religion athéiste, anti-sacerdotale, d'origine laïque, mais différente du jainisme. Cette secte considérait l'individualité humaine comme une fiction appartenant à la *mâya*, l'illusion universelle. Ce qui est important dans cette religion, ce n'est ni sa doctrine de métempsychose, ni tout ce qu'elle y a encore de commun avec l'hindouisme et toute la tradition religieuse indienne en général (2). C'est plutôt l'idée et le sentiment de solidarité humaine qui donnent à sa conception d'amour universel quelque chose de vivant et de positif, et la rapproche ainsi des conceptions des plus nobles chrétiens tels que François d'Assise, et des principes de moralistes chinois, comme les disciples de Mi Tseu (3). Ce sera pour le bouddhisme aussi, un honneur éternel que de s'être opposé courageusement à l'esprit et à l'organisation des castes.

Le bouddhisme s'inspira, comme presque toutes les religions indiennes, de l'idée de ne plus souffrir et de ne pas faire souffrir. Ce fut un essai héroïque de libération de soi-même et de conquête immédiate d'un bonheur au-dessus de tous les heurs et malheurs. Rien n'est plus injuste que la manière traditionnelle selon laquelle, en Occident, on identifie ce qui est pour le bouddhisme le point culminant à atteindre, c'est-à-dire le *nirvâna*, avec le néant métaphysique et moral qui serait un « être éteint » dans le sens vulgaire, et selon laquelle on reproche au bouddhisme de n'être qu'un nihilisme absolu. Sans doute, nous nous trouvons ici devant une négation trop unilatérale, mais cela ne veut pas dire qu'il s'agisse en l'occurrence, de ce « rien » concevable pour l'intellect borné du premier homme venu, ou pour l'intelligence ou la compréhension

---

(1) SAUNDERS, p. 13 ; MASSON-OURSEL, *Philosophie comparée*, pp. 84-85.

(2) Son athéisme, par exemple, n'était pas, dans les Indes, quelque chose de si extraordinaire ni de si mal vu que l'est l'athéisme, en général, dans la civilisation moderne européenne et américaine. L'hindouisme lui-même comprenait aussi bien des écoles polythéistes, monothéistes et panthéistes qu'athéistes.

(3) Voir précédemment, pp. 87-88.

sensualiste emprisonnée dans les trois dimensions. Ceux qui sont allés plus à fond dans cette religion indienne sont d'accord avec Schopenhauer qui dit, en terminant la première partie de son œuvre *Die Welt als Wille und Vorstellung,* que le mot *nirvâna* laisse supposer une réalité en comparaison de laquelle notre monde, apparemment si réel, avec tous ses soleils et ses voies lactées, n'est que néant.

L'anarchisme du Bouddha.

Les conceptions du bouddhisme furent synthétisées dans la vie légendaire de Bouddha qui, le premier, aurait trouvé et parcouru la « voie sublime » menant à l'affranchissement absolu. Voulant apporter la libération aux autres, il se libéra tout d'abord lui-même, la route ne pouvant être indiquée que par celui qui l'a frayée. Chacun devenant son propre sauveur, le Bouddha fut considéré comme le premier et le plus grand exemple de libre disposition de soi-même. Il s'agit pour tout être humain d'atteindre un stade où il peut déclarer :

Je suis le maître de mon sort,
Je suis le capitaine de mon cœur.

C'est ici qu'apparaît le centre rayonnant du bouddhisme : « Ne croyez rien sur la seule autorité de vos maîtres ou des prêtres. Ce que vous aurez vous-même éprouvé, expérimenté et reconnu pour vrai, qui sera conforme à votre bien et à celui des autres, cela croyez-le et conformez-y votre conduite », dit le Bouddha. « Cet appel au libre examen, cette défiance de toute autorité, même sacerdotale, est la caractéristique qui frappe tout d'abord à la lecture des ouvrages bouddhistes : il il n'en est pas un qui ne proclame que la raison est la seule autorité à laquelle on doive obéir (1). »

Le *Mahâparinibbâna Soutta* met ces paroles dans la bouche du Parfait, c'est-à-dire du Bouddha : « Soyez à vous-même votre propre flambeau et votre propre refuge; ne vous confiez à aucun refuge en dehors de vous; attachez-vous fortement à la vérité, qu'elle soit votre flambeau et votre refuge. »

(1) Kreglinger, *Etudes,* I, p. 308.

Le *Dhammapada* fait dire au Bouddha : « C'est vous-mêmes qui devez faire l'effort, le Parfait ne peut que vous enseigner... Brille toi-même par ta propre lumière ! » Cette grande indépendance morale allait de pair avec un courage exceptionnel. Case constate que le vrai bouddhisme est caractérisé par l'absence de toute peur et de toute crainte. C'était donc bien une forme d'héroïsme sublime. Rien d'étonnant que la roue, qui, dans l'Inde, avait été depuis des siècles, un symbole du dominateur du monde extérieur, soit devenue maintenant le symbole du *dharma*, la doctrine de celui qui se domine soi-même (1).

Cette religion essentiellement a-politique qui, à plusieurs reprises, nous rappelle aussi les doctrines stoïciennes, fut bientôt répandue partout, par des moines mendiants d'une certaine érudition intellectuelle qui préconisèrent des conceptions, sceptiques et agnostiques au point de vue métaphysique, gnostiques cependant au point de vue religieux et moral (2). Ici encore, la vie strictement religieuse fut pratiquée par une communauté de moines pèlerins cosmopolites, sans patrie.

A l'origine, le bouddhisme ne fut donc pas non plus conçu comme une religion monastique, mais comme un moyen de salut ouvert à tous, hommes et femmes. Cependant, d'une façon autre que le jainisme, le bouddhisme, tout en ayant une éthique austère, fut consciemment non ascétique et rejeta la mortification de la chair et toute contrainte exagérée. Il y a quelque chose de rayonnant et de joyeux dans l'esprit de Bouddha que l'on a défini une « allégresse à base de pessimisme », et qui nous rappelle encore une fois la joie de saint François dont l'histoire individuelle et les idées sur la vie ont même une analogie lointaine avec celles du Siddartha.

L'orientaliste René Grousset constate que la morale de la secte bouddhiste était d'une irréprochable pureté. Le moine bouddhiste devait pratiquer une bonté parfaite envers tous les êtres, même envers ses ennemis : « Un moine cesse de tuer des êtres vivants, il dépose les armes, il est compatissant et miséricordieux. » En même temps, il reste au-dessus de toutes les affections vulgaires, dans une « égalité d'âme » absolue.

---

(1) Vogel, p. 8.
(2) Voir précédemment, p. 112.

Absolutisme pacifiste.

Le bouddhisme défend déjà à ses adeptes laïques tout meurtre, tout vol, tout adultère, tout mensonge et toute consommation alcoolique. Son principe d'*ahimsa* signifie : ne pas même nuire à n'importe quel être vivant (1). Les bouddhistes laïques fidèles se gardaient bien de participer à la fabrication ou au commerce des armes, des poisons et des boissons alcooliques, c'est-à-dire que l'idée et la pratique de la responsabilité en ce qui concerne le travail à exécuter, idée dont aujourd'hui seulement, en Occident, nous commençons à saisir l'importance, était déjà répandue en Orient à cette époque lointaine. Les bouddhistes ne voulurent pas davantage être bouchers que soldats, et ses moines répudièrent tout travail agricole auquel il est impossible de se livrer sans nuire à l'animal ou même attenter à sa vie. Tandis que le christianisme se borne à l'amour du prochain, le bouddhisme s'étend jusqu'au *Wesensliebe,* amour pour tout être vivant qui n'est en somme qu'un reflet de l'Etre absolu : le bouddhiste retrouve et reconnaît sa propre essence dans tout et partout, ce qui le conduit au plus haut degré de bienveillance (2).

Il va de soi que les moines bouddhistes peuvent encore moins être soldats que les laïques, puisque c'est en contradiction avec

---

(1) Le professeur Théodore LESSING a souligné le point de vue unilatéral de la doctrine d'*ahimsa* où l'on s'efforce en vain de ne compter qu'avec le principe universel d'*eros,* — amour, — tandis que dans la vie cosmique, *eros* est tenu en équilibre par *eris,* — la lutte universelle (voir DIETTRICH, pp. 178-204. Cf. précédemment, pp. 44-56). A bon droit, Empédocle a reconnu dans l'univers et l'attraction, et la répulsion : Aphrodite et Nelkos.

Cependant, dans la vie de lutte brutale, indigne de l'homme, où l'on semble s'obstiner à ne reconnaître que le principe d'*eris,* un tel point de vue unilatéral peut avoir un grand sens historique, psychologique et moral, et amener finalement à une conception universelle, ou, si l'on veut, supra-universelle, qui est au-dessus de toute unilatéralité.

(2) KRAUSE, *Ju-Tao-Fo,* p. 361. Cf. HASPELS, pp. 15-29. GUÉNON, p. 185, souligne que la « compassion » bouddhique n'est point la « pitié » de Schopenhauer, mais qu'elle ressemble plutôt à la « charité cosmique » des mystiques musulmans.

toute leur morale. Ils ne doivent pas même regarder une armée en marche, ni prononcer les mots « armée » ou « guerre » (1). Le véritable *outcast* est selon eux celui qui assiège et détruit des cités, des villages, etc.; il est connu comme ennemi. Un vrai bouddhiste méprise toute crainte et a une confiance absolue dans les forces de l'âme.

On trouve des conceptions analogues dans plusieurs sectes indiennes. Pour se libérer de ce monde, on cherche à conquérir la réalité la plus sublime qui coïncide avec la paix absolue, et en la conquérant, on la communique aux autres.

« La haine, dit un proverbe indien, ne peut pas être apaisée par la haine, mais bien par l'amour. »

Quant au bouddhisme lui-même, il ne fut pas en état de se maintenir dans le pays où il avait pris naissance. Comme nous l'avons indiqué, la civilisation bouddhiste atteignit son plus haut point de splendeur sous l'Empereur Açoka qui, en 260 avant Jésus-Christ, accepta le bouddhisme comme religion d'Etat et qui convoqua le Troisième Concile bouddhique dans Patna, la ville des fleurs. Il fit répandre la doctrine bienveillante très loin au delà de ses frontières : « Sous la protection d'Açoka, la lumière du bouddhisme rayonna dans l'univers (2). » Dans le treizième édit, gravé dans le roc, Açoka déclare qu'il a étendu la conquête spirituelle jusqu'en Syrie, Macédoine, Egypte.

Dans les Indes, le bouddhisme connut une période de floraison jusqu'en 300 après Christ. A la longue, cependant, il fut refoulé par l'hindouisme qui arriva enfin à l'expulser complètement. Il ne fut d'ailleurs jamais, dans aucun royaume indien, l'unique conception religieuse acceptée. Même dans les pays où il fut reconnu par les princes, — ce qui d'ailleurs ne fut pas possible sans une adaptation dangereuse à la vie politico-économique traditionnelle, — il ne fut pas la seule religion pratiquée par le peuple : son influence rayonna plutôt, avec plus ou moins de succès, de quelques foyers principaux. L'organisation serrée du système hindou des castes et la suggestion

---

(1) Apparemment, la séduction que pouvait inspirer l'idée de partir en guerre devait être grande pour qu'une telle défense fût nécessaire ! Ici, nous avons affaire, comme si souvent dans les Indes, à une vaine tentative pour éteindre tout instinct de lutte.

(2) ROSTHORN, p. 67, Cf. VOGEL, pp. 6-9.

séculaire de l'autorité divinisée des brahmanes devaient obtenir finalement la victoire : le peuple indien n'était pas encore à même de créer une société plus libre. La contre-réformation brahmane des VIIIe et IXe siècles repoussa le bouddhisme pour le restreindre au Bihar et au Bengale. A plusieurs reprises, des bouddhistes furent cruellement massacrés, quoique les persécutions des brahmanes dans les Indes furent largement outrepassées par celles de l'Eglise catholique en Europe (1). Le bouddhisme indien reçut le coup de grâce en 1193, quand les mahométans conquirent la capitale de Bihar : ses cloîtres et ses bibliothèques furent brûlés et les moines bouddhiques furent tués.

Pendant ce temps, l'hindouisme changea de caractère. La tradition originale se confondit avec les conceptions sociales et religieuses des conquérants mongols et mahométans. Tandis que le bouddhisme s'effaçait, l'hindouisme dégénéra en brahmanisme. Ce processus eut des conséquences fatales pour la grande masse du peuple, qui devint la victime impuissante de l'esprit de domination et de la cupidité de ses prêtres (2). Tout cela modifia profondément « la vie de l'Inde qui finit par s'endormir dans un sommeil dont elle essaie seulement maintenant de se dégager » (3).

En attendant, le bouddhisme répandit son esprit cosmopolite de la mer d'Arabie jusqu'à l'Océan Pacifique, de la Corée jusqu'en Indonésie. A ce point de vue, le VIIe siècle après Christ marqua l'apogée de cet esprit nouveau (4).

Le bouddhisme sut se maintenir à Ceylan, en Birmanie, au Thibet, en Chine, en Mandchourie, dans l'Indochine, la Corée

---

(1) Von Glasenapp, pp. 252-253.

(2) Von Glasenapp, p. 79, constate que la position des brahmanes, semblable à celle des dieux, malgré plusieurs essais d'hérétiques et de sectes pour l'ébranler, s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui sans qu'ils aient eu recours à aucun moyen politique ni à une organisation cléricale hiérarchique, mais uniquement par la force de la foi en leur destin divin qu'ils surent inculquer au peuple indien. Cette position fut sans doute favorisée par l'institution des castes et par l'esprit traditionaliste indien. Cependant, le fait que les brahmanes ont su la maintenir presque sans user de la force extérieure démontre clairement l'efficacité de l'emploi de forces non violentes sur le terrain idéologique et social.

(3) Reynaud, p. 8.

(4) Cf. Vogel, p. 14.

et le Japon. Son caractère se modifia selon la tradition particulière des peuples énumérés. Cependant, il exerça partout une profonde influence pacificatrice.

Dans *The Soul of a People*, Fielding raconte comment il a vécu parmi le peuple bouddhiste de Birmanie où règne une harmonie remarquable, sauf au sein du gouvernement qui est plutôt considéré par le peuple comme une calamité inévitable qu'il faut tolérer. Tout y est libre, aussi bien les impôts que les religions. On n'y punit même pas les rares méfaits qui s'y commettent. Cet auteur croit qu'en acceptant une telle conception de vie, on instaurerait une période de progrès illimités dans la justice, la sympathie et l'amour (1).

Le bouddhisme a été l'unique grande religion qui se soit propagée dans l'univers sans répandre le sang, ni recourir à la censure et à l'inquisition. Cependant, il faut distinguer entre les conceptions du bouddhisme et la conduite des moines et des membres de quelques groupes très radicaux d'une part, et d'autre part, la vie en général dans le monde bouddhiste officiel. Sarkar écrit qu'il serait aussi absurde de supposer qu'en Orient toute la vie fut déterminée par le bouddhisme, que de penser que la parole, « le royaume de Dieu est en vous », exprimerait l'esprit selon lequel, en Europe, les guelfes et les gibelins se sont livré la guerre. L'Inde, aussi bien que la Chine, ont connu leurs Napoléons (2). La société en général n'y fut jamais organisée selon les principes les plus essentiels de cette religion qui est la plus douce du monde : cela aurait signifié l'abolition de tout Etat et de toute domination. Cependant, dans les pays orientaux, l'esprit de cette religion transparaît infiniment plus dans la vie de tous les jours que l'esprit du christianisme dans le monde occidental.

Renaissance indienne.

Toutefois, nous sommes en présence du paradoxe historique suivant : ce fut la sympathie occidentale qui restitua le Bouddha aux Indes, et les sanctuaires bouddhistes indiens à l'humanité. La science et le sentiment du beau européens et

(1) Voir Haspels, p. 27.
(2) Sarkar, p. 91.

américains ont réveillé, depuis le siècle passé, — comme cela fut aussi le cas pour l'art japonais et chinois, — un enthousiasme nouveau pour la sagesse chinoise et indienne (1). Nous voyons aujourd'hui ressusciter des temples bouddhiques séculaires. D'innombrables pèlerins de divers pays viennent, comme jadis, rendre hommage au Bouddha dans sa patrie, en déposant devant lui des offrandes de fleurs.

D'ailleurs, dans les Indes, c'est l'hindouisme et le système de castes qui prédominent encore. Le nationalisme moderne signifie même à plusieurs points de vue une renaissance de la religion traditionnelle qui, comme on le sait, est à plusieurs égards favorisée, par exemple, par Gandhi. Cependant, cette renaissance présente en même temps une réforme religieuse et sociale à tendances plus ou moins révolutionnaires. La lutte non violente par laquelle les Indiens ont déjà obtenu des résultats si remarquables vis-à-vis de l'impérialisme britannique colossalement armé, fut uniquement possible, parce que non seulement le jainisme, le bouddhisme et d'autres sectes radicales avaient éveillé et entretenu pendant des siècles la confiance dans les forces spirituelles et morales de l'homme, mais aussi parce que l'hindouisme avait enseigné au peuple, depuis des milliers d'années, que la « science », ou gnose, la plus sublime est à placer infiniment plus haut dans l'échelle des valeurs que la gloire de la guerre, que la richesse et le pouvoir. Quant aux valeurs intellectuelles et morales, le jugement de l'opinion publique indienne est plus juste que celui du monde occidental.

Le sentiment que, vis-à-vis de la violence matérielle qui caractérise toujours davantage la civilisation européo-américaine, l'Inde a son mot à dire, indique avant tout une réaction contre la lourde oppression de l'Empire britannique. Les Indiens n'étaient pas à même de se libérer violemment de l'oppression étrangère, pas plus que les Juifs, autrefois; conscients d'être, vis-à-vis de leurs dominateurs, les défenseurs de hautes valeurs morales et spirituelles, ils se virent obligés de faire de nécessité vertu. La renaissance religieuse indienne fut — comme la renaissance juive, pendant et après la captivité babylonienne — profondément influencée par la civilisation du pays oppresseur : ni les deux Tagores, ni Kechat Chandra

(1) Cf. Vogel, p. 29. Voir aussi précédemment, pp. 88-89.

Sen, ni Dajananda Sarasvati, ni Ramakhrisna, ni Vivekananda, pas plus que Gandhi, n'auraient été ce qu'ils sont, sans l'influence de l'esprit européen. Grousset et Kohn ont montré à quel point le grand mouvement d'émancipation, qui agite les peuples asiatiques, a été inspiré par la politique et la civilisation anglaises, et les révolutions russes, aussi bien que par la grande guerre

Mahadeo Gowin Ramada, un des premiers qui ait étudié à l'Université de Bombay, établit une analogie entre le sort et la vocation mondiale de l'infime peuple juif et du gigantesque peuple indien : « Nous avons dans l'Inde une continuité de croyance, de tradition, de littérature, de philosophie, de mœurs et de méthodes de penser qui nous sont propres... Aujourd'hui, nous sommes sous la discipline sévère d'un but sublime (1). » Dajananda déclara que le système de castes n'est pas une institution divine, mais politique, créée par des dominateurs dans un but social. Vivekananda, pour qui tout l'univers n'est qu'une grandiose manifestation de la liberté (2), — « dans la liberté, il naît ; dans la liberté, il demeure ; dans la liberté il se résorbe », — rejeta, influencé qu'il était par la pensée occidentale moderne, tout dualisme métaphysique. Il ne se soucia aucunement du système des castes, et ignora volontairement la politique. Apôtre d'une sorte d'anarchisme cosmique, il fit appel à ce don inhérent à l'être humain qui lui permet de se réaliser lui-même. Toutes ses pensées et son activité n'avaient qu'un but : le renouveau de l'humanité par la vérité. La vie est, selon Vivekananda, une lutte immense. Comme Bouddha, il dit : « Mieux vaut mourir sur le champ de bataille que de vivre une vie de défaite. »

« L'individualité est mon mot d'ordre », écrivait-il à un de ses disciples d'alors; « je cherche à former des individus ». « La vérité est force. La vérité est pureté. La vérité est lumière. Elle est la source de l'énergie... Abandonnez vos mysticismes affaiblissants et soyez forts... La volonté est plus forte que le monde... Car elle est Dieu. Une pure et puissante volonté peut tout. » Il faut que tout ait à sa base un héroïsme viril, qui se

---

(1) Voir Kohn, p. 51.

(2) « Tous marchent donc vers la liberté, nous voyageons tous vers la liberté », dit-il, dans sa conférence sur *Maya et la Liberté*. Voir Romain Rolland, *Vivekananda*, II, p. 23.

manifeste dans tous les domaines de la vie. Ce qui est véritablement humain est toujours libre et beau. Mais la civilisation moderne surgie en Europe et en Amérique n'est pas dirigée par une vraie volonté, puisque cette civilisation est devenue l'esclave de ses appétits. Mammon y est devenu Dieu et on y fait sans cesse la guerre par convoitise et goût de la domination. « Quelle grandeur y a-t-il dans une troupe de loups ? » Le monde vit encore sous la domination de la caste *vasya,* de la classe bourgeoise. Mais l'époque des *soudras,* la phase du prolétariat en voie de libération, n'est pas éloignée ! L'Inde apparaîtra immortelle pour autant qu'elle cherchera consciemment la liberté et la vérité. Mais si elle a recours à la politique et à la lutte violente des classes, elle perdra son originalité. « Pourquoi les trois cents millions d'Indiens sont-ils dominés par une poignée d'étrangers ? C'est parce que, depuis des siècles, les hautes castes indiennes ont tellement opprimé leur propre peuple qu'il est devenu aveugle et ne sait plus ce qu'il est et ce qu'il peut faire. » Les pauvres ont oublié qu'ils sont des hommes et se laissent aller à croire qu'ils sont des esclaves de naissance (1). Cependant, dans tout homme vit *atman,* c'est-à-dire la vérité et la liberté, ce qui est selon Vivekananda une conception essentiellement indienne. C'est pourquoi le monde doit être reconquis par la force de l'esprit et par la sagesse (2).

« Voilà le rêve de ma vie. Laissons entrer les étrangers, laissons-les inonder notre pays de leurs armées sans nous en soucier. Debout, Inde ! Conquiers l'univers par ta justice... Quand des armées s'efforcent de vaincre d'autres armées, elles ne font que se multiplier, en transformant les hommes en bêtes féroces. Il faut que la force morale réussisse à vaincre l'Occident. D'ailleurs, là-bas aussi, on commence à découvrir cette vérité... Où sont ceux qui sont prêts à sacrifier tout, afin que ce message pénètre jusque dans les coins les plus reculés de la terre ? »

---

(1) Romain Rolland, *Vivekananda,* II, pp. 22-23; I, pp. 92, 126, 144, 166-168.

(2) Voir Kohn, p. 59.

La tradition sumérienne.

Le sinologue De Groot a, dans son *Universismus* (1918), tenté de ramener les religions de l'Inde et de la Chine à une unique tradition asiatique. Déjà au XVIIIe siècle, on a cherché à établir des relations de civilisation entre l'Egypte et la Chine. Et au XIXe siècle, on a essayé à plusieurs reprises, à cause des analogies astronomiques et astrologiques, de faire remonter l'évolution culturelle, et en particulier celle de l'idéologie religieuse, de la Chine, des Indes, de la Babylonie et de l'Egypte, à une même source originelle. De nos jours, Guénon défend une conception semblable (1). Gowen estime que l'obliquité des yeux qu'on constate dans le visage des statues découvertes à Telloh semble indiquer une certaine filiation entre les Sumériens et les Mongols (2). La question ne paraît pas encore être résolue. Une chose est cependant sûre, c'est qu'entre les années 3000 et 2000 avant Christ, il y avait beaucoup plus de points de contact entre ces civilisations différentes qu'on ne le suppose communément aujourd'hui. L'influence, par exemple, de la Babylonie vers le nord et vers l'ouest a été particulièrement grande.

La source de l'idéologie babylonienne se trouve dans le monde sumérien, dont la haute civilisation s'était épanouie plus de 3000 ans avant Christ, en Mésopotamie. Comme celle de l'Egypte, cette civilisation sumérienne provient probablement, en particulier, d'un courant civilisateur qui a traversé les mers et qui partit d'un continent disparu de l'Océan pacifique (3).

L'évolution de la conception sumérienne du monde fut dirigée consciemment par des prêtres gnostiques (4) qui, doués d'une intuition scientifique, sortirent, dans leur doctrine ésotérique, de l'unité essentielle de l'espace et du temps, du ciel et de la terre : pour eux, « ce qui est en haut, est en bas ». Selon ces gnostiques, l'univers est un unique royaume de

---

(1) Voir aussi TEDDER, p. 216.
(2) GOWEN, p. 22.
(3) Cf. JEREMIAS, *Handbuch*, pp. 4, 7.
(4) A propos des mots « gnose » et « gnostique », voir précédemment, p. 112.

lumière, où se produisent au cours de grandes périodes cycliques, des processus cosmiques dans lesquels ce qui se passe sur la terre n'est que la projection de ce qui se passe dans les cieux (1). L'homme est l'image de la divinité; il est pour ainsi dire tout l'univers en raccourci (macrocosme = microcosme), et l'univers entier, c'est l'homme agrandi démesurément, l'Homme Céleste ou Premier Homme (cosme = macroanthrope). En le regardant d'un point de vue humain, on voit, dans ce processus, se succéder comme la nuit et le jour, des périodes cosmiques - historiques de malédiction et de bénédiction. La transition entre ces deux périodes est inaugurée sur la terre par un Rédempteur céleste, — Fils de la Mère-Vierge cosmique (2) et incarnation du Verbe absolu (3), — qui meurt et ressuscite, qui lutte et qui vainc (4). Cela signifie que, selon cette « science » intuitive-visionnaire, le grand tout est Un, qu'il renferme aussi bien la création que la rédemption, aussi bien la mort que la vie, qu'en fin de compte rien ne se perd; que même si le monde périt, il ressuscite glorifié (5). En attendant, dans le royaume de lumière céleste,

(1) Voir, en particulier, JEREMIAS, *Handbuch*.

(2) Les plus anciens temples sumériens que l'on ait retrouvés sont des sanctuaires de la Mère-Déesse, la Grande-Mère ou Mère universelle Ma-ma ou Ma-mi, nommée plus tard, par les Babyloniens, Belti, ce qui signifie Madone ou Notre-Dame. Dans la sculpture, elle est représentée comme une femme complètement nue, allaitant un enfant, également nu. Dans la littérature la plus ancienne, elle est glorifiée comme « créatrice des rois qu'elle a nourris de son lait saint », « Mère de toutes celles qui enfantent » et « Mère de tous les hommes ». Elle est la déesse de l'amour et de la maternité dont la sainteté apparaît dans le fait que, dans l'écriture, l'idéogramme pour la femme mariée en train d'enfanter est le même que celui de la Grande-Mère divine (mère = Madone). Voir JEREMIAS, *Handbuch*, pp. 333-335 ; *Erlöser-Erwartung*, pp. 18-20.

Toute cette idéologie ne peut être comprise qu'en relation avec un système social de matriarcat, précédant celui du patriarcat, et probablement apparenté à celui qui précéda le patriarcat chinois. Voir précédemment, p. 62.

(3) Cf. JEREMIAS, *Erlöser-Erwartung*, p. 18.

(4) Voir JEREMIAS, *Handbuch*, pp. 25-27, 313, 331-334.

(5) Cf. LASSALLE, p. 777. Lassalle souligne qu'encore selon saint Augustin, — dont la conception à ce point de vue remonte, par la Stoa et Héraclite, aux traditions babyloniennes, — la destruction finale de ce monde par le feu cosmique n'est pas un complet anéantissement ni un incendie réel, mais une transition vers une phase cosmique nouvelle.

il règne, malgré tous les troubles apparents et passagers, une profonde paix éternelle, dont la vie juridico-sociale, sur la terre, doit s'inpirer.

En Babylonie, comme en Chine, le Prince remplit dans la religion officielle une fonction médiatrice entre le Ciel et la terre, avec cette différence, cependant, qu'il est ici devenu, selon la loi de Frazer (1), un despote absolu. Sur l'ordre de la divinité, il fait paître son peuple : le plus ancien titre royal, en Sumérie, était Pasteur ou Berger ; de là, par exemple, le sceptre (bâton pastoral) du roi moderne qui, comme tous ses autres attributs — couronne, globe impérial, etc. — a une signification cosmo-symbolique. Au point de vue terrestre, celui qui est à la tête de l'Etat est, selon cette conception suméro-babylonienne, l'incarnation de l'Homme céleste (2). On pourrait réduire cette conception à la formule : DIEU-ROI = MONARQUE. Comme la divinité est revêtue du tissu scintillant des étoiles, son représentant sur la terre porte un manteau cosmique richement orné de symboles astro-mystiques. On trouve une telle parure royale magique aussi bien sur les épaules des empereurs les plus anciens de la Chine que sur celles des rois allemands, français et anglais du moyen âge (3).

Den Kaiser sah ich beim Opfer stehn,
Im priesterlichen Geschmeide,
Ich habe die ganze Welt gesehn,
In unseres Kaisers Kleide.
Goldgestickt die Sonne zur rechten Hand
Und silbern der Mond zur Linken,
Das weite, himmelsblaue Gewand
Besät mit Sterneblincken (4).

C'est ainsi que Friedrich Rückert reproduisit un ancien poème chinois qui reflète d'une manière merveilleuse cette conception du monde. Chaque fois qu'en Mésopotamie, le roi

(1) Loi qui dit que la démocratie originale devait aboutir en général au despotisme des monarques. Voir précédemment, pp. 66-67.

(2) Cf. JEREMIAS, *Handbuch*, pp. 102-103. EISLER, pp. 737-738.

(3) Voir EISLER, pp. 21 et 61.

(4) « J'ai vu l'Empereur debout et sacrifiant, dans son riche manteau sacerdotal, et j'ai reconnu l'univers entier dans la parure de notre Empereur. A droite, le soleil brodé d'or, à gauche, la lune brodée d'argent, tout l'immense habit bleu-ciel semé d'étoiles étincelantes. »

terrestre s'enveloppa dans sa parure symbolique, il devint, d'une manière magique, Dieu, le Roi Céleste. D'autre part, comme Dieu-Prêtre, il portait les péchés de son peuple, comme encore dans la symbolique chrétienne, Jésus *tollit peccata mundi* (1). Majestueux successeur du médecin-sorcier primitif, il est, en plus, le Guérisseur divin de son peuple. Sa cité ou son Etat terrestre ne fut qu'une reproduction de la Cité ou de l'Etat céleste, alors que le temple qui était sur la terre ne reflétait que la gloire infinie de l'Univers.

La doctrine suméro-babylonienne de la lumière cosmique fut à l'origine la sagesse de certains prêtres initiés qui avaient transformé insensiblement la magie et les sortilèges des médecins-sorciers primitifs en une connaissance et une science remarquables. Ils s'occupaient de toutes sortes d'études astronomiques et astrologiques, pour ne communiquer leurs conceptions ésotériques au peuple, que sous des formes mythologiques. Le fait que, plus de 3000 ans avant Jésus-Christ, les dieux sumériens sont représentés sous des apparences humaines, tandis que, vis-à-vis de ces hommes divinisés, les animaux, qui avaient autrefois été déifiés, étaient à présent dégradés jusqu'au rang d'attributs, démontre d'ailleurs que la classe dominante de cette époque avait déjà une conscience relativement haute d'elle-même. Comme dans toute la vie sociale, à la cour babylonienne aussi bien que dans le ciel mythologique, la femme eut une grande influence, ce qui fut en relation avec une phase du matriarcat antérieur (2) : l'idée catholique de la Mère de Dieu était déjà courante dans le monde idéologique de Sumérie, aussi bien que d'Egypte.

La doctrine suméro-babylonienne de la lumière cosmique se répandit à la longue vers l'Iran et l'Asie Mineure. Com-

---

(1) Cf. JEREMIAS, *Religionsgeschichte*, p. 46. Nous avons constaté un acte-magique et symbolique analogue chez l'Empereur de Chine, Voir précédemment, pp. 62, 65-66.

En Babylonie, quand, plus tard, les fonctions de roi et de prêtre eurent été séparées et que les prêtres, alliés avec la bourgeoisie, dominèrent en réalité l'absolutisme monarchique, les prêtres firent alors découler leurs droits des dieux-rois les plus anciens. Le roi recevait le sacre des prêtres, en présence de la divinité, de la même manière que, plus tard, en Europe, l'Empereur fut couronné par le Pape.

(2) Voir KRISCHE, pp. 176-178.

binée avec des traditions indiennes, elle influença plus tard la croyance des orphiques grecs et les conceptions des premiers philosophes de la Grande Grèce qui avaient connu les traditions orphiques. En Egypte, l'on retrouve la tradition sumérienne dans le rythme de la prédication prophétique : période de malédiction, — apparition du Dieu-Roi Rédempteur, — période de bénédiction ; et probablement aussi dans le mystère cosmique du Rédempteur Osiris, dont la mort et la résurrection eurent essentiellement la même signification que celle du dieu végétal syrien Adonis, lui aussi d'origine suméro-babylonienne (1). Le culte parsiste de Mythra a, également, une origine suméro-babylonienne, tout comme la conception de l'année cosmique du philosophe grec Héraclite et comme sa doctrine de l'ἐκπύρωσις, la dissolution de l'univers par le feu (2). La doctrine de ce dernier, au sujet du feu cosmique, comme principe de toutes choses, — celle des germes lumineux divins innombrables peuplant l'univers, — et son identification de la raison divine avec la matière lumineuse universelle, influencèrent la sagesse de la Stoa. C'est encore un même écho de la doctrine sumérienne concernant le « tissu cosmique » qui nous arrive par ces mots d'Empédocle : « La loi générale est étendue, en longueur et en largeur, dans l'éther-feu qui règne partout, et dans le rayonnement céleste incommensurable. »

Dans un même esprit, mais avec des pensées beaucoup plus bornées et anthropomorphiques, les poètes juifs contemplent la gloire de Dieu telle qu'elle apparaît dans les cieux :

> Le jour instruit un autre jour,
> La nuit en donne connaissance à une autre nuit.
> Ce n'est pas un langage, ce ne sont pas des paroles
> Dont le son ne soit point entendu :
> Leur retentissement parcourt toute la terre
> Leurs accents vont aux extrémités du monde (3).

---

(1) Les prêtres de Thèbes n'ignoraient rien de l'essentiel de la sagesse suméro-babylonienne qui se répandit partout dans le monde antique. Ce processus fut encore favorisé lorsque, 2000 ans avant Jésus-Christ, la langue babylonienne devint la langue internationale de l'Euphrate jusqu'au Nil, comme la langue grecque devait le devenir plus tard dans le monde helléniste-romain et le latin au moyen âge chrétien.

(2) Consulter spécialement EISLER.

(3) *Psaumes*, XIX, 2-4.

Dans ce même psaume, il y a une relation intime entre les lois astronomiques dans les cieux et les lois morales sur la terre (1). A un degré beaucoup plus restreint, mais comme on le verra, d'une façon cependant très approfondie au point de vue moral, on retrouve le rythme cosmique sumérien, l'idée du Dieu-Roi, et l'attente de l'avènement d'un Rédempteur céleste, dans la croyance messianique israélite, qui d'ailleurs a subi aussi des influences provenant de l'Egypte et de l'Iran. Ses adhérents espéraient passionnément la venue d'un printemps cosmique nouveau qui, instauré par un Oint du Seigneur, né d'une Jeune Femme (2), signifierait en même temps la paix universelle.

Les Dieux-Rois de l'antiquité.

Cependant, avant d'arriver à une telle paix, les étoiles brilleront longtemps : selon la conception babylonienne, cette paix ne peut être réalisée ici-bas que par une conquête armée de toute la terre sous le commandement de Rois divins. Il y eut, en particulier, deux motifs qui poussèrent continuellement les princes babyloniens à la guerre : les attaques des nomades et des demi-nomades que l'on s'efforçait de soumettre ou, en tout cas, de refouler aussi loin que possible, et la nécessité de se procurer le cuivre du Sinaï et tout ce que l'Elam, l'Anatolie et le Taurus recélaient de minéraux. Ces obligations politiques et ces besoins économiques stimulaient sans cesse les instincts de domination et les passions de convoitise des Dieux-Rois babyloniens. Possédé par une folle volonté de domination, Sargon Ier fonda, vers l'année 2800 avant notre ère, le premier empire mondial, lequel s'étendit du Golfe Persique jusqu'à Chypre, et il se nomma, en tant qu'incarnation de la divinité, le Grand Homme, le Seigneur des Quatre Points cardinaux.

L'idée du Dieu-Roi universel est plus ancienne que tout

(1) Un dernier écho de cette même conception gnostique résonne dans les paroles d'admiration de Kant pour le monde sidéral régnant au-dessus de nous, et pour la conscience morale siégeant en nous-mêmes.

(2) *Esaïe,* VII, 14-16. Cf. JEREMIAS, *Das Alte Testament,* pp. 672-680.

nationalisme, et elle eut longtemps une signification plus ou moins morale : vers 2100 avant Jésus-Christ, le génial roi législateur Amourafi se sentit appelé dès la création du monde à gouverner l'univers, afin de faire régner partout la justice, d'anéantir les malfaiteurs et d'empêcher le fort de nuire au faible. Dans la pratique cependant, les tendances despotiques et impérialistes prévalurent presque toujours. Les cruautés continuelles qui accompagnèrent ce système (1) stimulèrent sans cesse les peuples opprimés à la lutte pour la libération de soi-même. Rien d'étonnant, si, à la longue, la Babylonie ne fut pas à même de maintenir son empire mondial.

L'Assyrie, encore plus cruelle que la Babylonie, partageant ses idées religieuses et poursuivant un but politico-économique analogue, ne fut pas non plus capable de conserver la domination qu'elle avait réussi à conquérir. Comme dans la vision de Daniel (2), les impérialismes anciens se substituaient violemment les uns aux autres. Il en fut ainsi des royaumes Babylonien, Assyrien, Mède, Perse, Macédonien...

En attendant, le mouvement incessant d'armées et de caravanes de commerce, de prisonniers de guerre et d'esclaves de tout sang et de toutes races, d'ambassadeurs royaux, de nomades et de demi-nomades, de prêtres-voyageurs, de thaumaturges et de prophètes, favorisait la diffusion des pensées et des mœurs d'origine les plus diverses. Le monde situé entre le Nil et l'Euphrate devint un grand creuset d'idées. Celles-ci se répandirent plus facilement encore lorsque, au VIe siècle avant Christ, les Perses, sous Cyrus et ses successeurs, fondèrent un empire mondial dépassant toutes les limites connues jusqu'ici, qui s'étendait du Nil à l'Indus, et qui, au début, se distingua par un esprit de tolérance si large pour cette époque que Cyrus, le conquérant étranger, fut même reconnu par les juifs comme Oint du Seigneur, Dieu-Roi ou Messie :

> C'est moi qui, dans ma justice, ai suscité Cyrus,
> Et j'aplanirai toutes ses voies,

dit le Seigneur. Et s'adressant encore à ce Roi, son Berger, qui doit accomplir toute sa volonté :

---

(1) Cf. WILCKEN, p. 12.
(2) *Daniel*, VII, 2-8.

Les gains de l'Egypte et les profits de l'Ethiopie,
Et ceux des Sabéens à la taille élevée,
Passeront chez toi et seront à toi;
Ces peuples marcheront à ta suite,
Ils passeront enchaînés.
Ils se prosterneront devant toi et te diront en suppliant :
« C'est en toi seulement que se trouve Dieu,
« Et il n'y a point d'autre Dieu que lui (1). »

La tradition égyptienne.

Comparé à l'instabilité perpétuelle des royaumes de l'Asie occidentale et aux violences auxquelles ils se livraient, l'histoire de l'Egypte apparaît comme paisible. Une fois que la monarchie y fut établie, les guerres eurent plutôt un caractère défensif qu'agressif. Environ quatre mille ans avant notre ère, les paysans égyptiens, quoique intensément exploités, se sentirent membres d'une même communauté.

Pendant des siècles, la civilisation de la vallée du Nil se maintint à un haut niveau. Cependant, au début, les conditions géographiques avaient été plutôt défavorables : l'intelligence humaine avait dû reconstruire toute la nature, afin qu'elle pût servir de base à la civilisation. Cette lutte de conquête contre la nature influença fortement la moralité de ce peuple alors en évolution (2) : il y a six mille ans déjà, les princes égyptiens ne se faisaient pas représenter dans les bas-reliefs en rois guerriers, mais en protecteurs de l'agriculture et de l'architecture hydraulique. Sauf en Chine, on ne trouve nulle part, si tôt dans l'histoire, les premiers du pays occupés avant tout de questions civilisatrices. Le sentiment de la communauté et la conscience dans le devoir orientée vers les questions technico-économiques, qui furent nécessairement exigées par le rythme du Nil, firent surgir une classe de fonctionnaires qui, malgré un respect religieux pour leurs supérieurs, allèrent cependant jusqu'à les faire tomber quand ceux-ci étaient devenus trop infidèles à leur tâche sociale. Mehmke dépeint le Pharaon typique comme un Roi-Ingénieur, ce qui signifiait donc pour la conscience égyptienne : Dieu-Ingénieur. Henri Berr attire l'attention sur le caractère

(1) *Esaïe,* XLI, 1-25; XLIV, 24; XLV, 15.
(2) Cf. Mehmke, pp. 10-13.

gai, travailleur et surtout pacifique du peuple égyptien (1).

En principe, tout le pays appartenait au Roi, Médiateur entre le ciel et la terre, Berger de son peuple. S'identifiant avec le dieu mystérieux Osiris, qui sans cesse meurt et ressuscite, le Pharaon avait, à l'origine, le privilège de l'immortalité. Cependant, à la longue, les classes supérieures arrivèrent à participer au mystère de cette immortalité, victoire religieuse qui allait de pair, sur le terrain politico-social, avec une notable augmentation de leur influence : il avait surgi à la Cour une oligarchie qui, bien que soumise en principe au Pharaon, disposait du pouvoir réel. Contre celle-ci, les classes du second rang, unies au peuple exploité, s'élevèrent, en une révolution violente, trop peu connue, dont A. Moret vient de donner une description impressionnante basée sur des documents récemment découverts (2) : même le prolétariat le plus bas exigea sa part dans l'immortalité d'Osiris, dans « la Mort du Roi », c'est-à-dire la déification dans l'au-delà. Par cette révolution, non seulement le droit fut acquis à chacun de devenir après sa mort un Pharaon, un dieu, mais cette victoire sur le terrain idéologique représenta également une révolution sur le terrain social. Il semblerait que les Pharaons, comme les princes dans le moyen âge européen, eussent choisi le parti du peuple contre la noblesse et les prêtres, qu'ils eussent donné volontiers à la grande masse la participation à leur divinité dans l'au-delà et qu'ils eussent même fait plusieurs concessions importantes ici-bas, afin de briser le pouvoir des hautes classes qui, en réalité, les dominaient. C'est ainsi qu'a surgi en Egypte, vers l'année 2000 avant Christ, une forme très remarquable de socialisme d'Etat, sorte de socialisme monarchiste. Aménophis Ier fut alors glorifié comme le grand Rédempteur, le Bon Pasteur. En effet, ce Pharaon semble avoir eu, de sa mission royale, une conception sociale assez haute :

> J'ai planté des blés et j'ai aimé le Dieu des récoltes
> Dans toutes les parties du pays, le Nil m'a salué.
> Pendant mon règne, personne n'a eu faim,
> Personne n'a eu soif.
> Grâce à moi, les hommes ont vécu en paix
> Et ont glorifié mon nom,

déclara-t-il, fier de lui-même.

(1) Voir MORET, p. XIV.
(2) MORET, pp. 251-268.

Comme la Mésopotamie, l'Egypte manquait de minéraux. C'est pourquoi ce pays avait eu, dès les temps les plus reculés, une tendance à l'expansion vers le Sinaï, riche en cuivre et en pierres précieuses, et vers la Nubie, riche en or. La domination de la Nubie fut en outre nécessaire pour la régularisation de l'eau du Nil. Et la défense contre les nomades asiatiques amena les Pharaons à créer des fortifications jusqu'en Palestine. Cependant, l'Egypte avait su se garder jusqu'à ce moment-là d'une inclination impérialiste. Sous Aménophis Ier s'ouvrit une nouvelle période de civilisation remarquable.

La lutte contre les tribus inquiètes des nomades asiatiques séduisit les Pharaons et les amena enfin à pratiquer une politique mondiale impérialiste. C'est ainsi que leur royaume en vint à s'étendre du Nil jusqu'à l'Euphrate. Mais du même coup, il changea foncièrement de caractère et, par la force des choses, il fut entraîné dans le tourbillon des violences politiques qui, du point de vue de la civilisation, signifiait le commencement de la fin. Bientôt, les rois du Royaume Nouveau ne se firent plus représenter comme ingénieurs divins, mais à la manière babylonienne, comme rois-guerriers et grands chasseurs de lions et de taureaux. Toute la vie de cette époque témoigne d'un luxe sans mesure, basé sur l'exploitation de peuples étrangers. Quant au paysan égyptien, si attaché à sa terre et à son Nil, et qui pouvait se montrer si acharné dans une véritable guerre défensive, il révélait fort peu de dispositions pour les guerres impérialistes. Des armées de mercenaires étrangers dirigées par une classe nouvelle d'officiers égyptiens durent alors servir les intérêts de l'expansion.

Tandis qu'ainsi, du côté de l'Asie, les Pharaons aspiraient à devenir des Dieux-Rois universels, en Egypte même, les prêtres surent conquérir le pouvoir réel. Cette opposition d'intérêt entre les princes et les prêtres devint encore plus âpre par la tension croissante entre la religiosité bornée du clergé traditionaliste et les conceptions de plus en plus larges qui inspiraient, à la cour, les leaders de la politique extérieure. Déjà Toutmès III rompit avec une tradition religieuse séculaire en se mariant avec une princesse aryenne et en corrompant ainsi « l'intégrité du sang solaire ». La Grande Femme Royale d'Aménophis III, Tii, était aussi d'origine étrangère, appartenant à la race sémitique. Poussés par des

nécessités politiques, les Pharaons s'efforcèrent de lier par des mariages royaux la Syrie à l'Egypte.

Tii, femme géniale, qui, grâce aux fortes traditions matriarcales d'Egypte (1), sut obtenir la direction de la Cour, unit très judicieusement la religion égyptienne avec sa propre religion syrienne. Autrefois déjà, les prêtres de Thèbes avaient glorifié Amon-Ra, le dieu solaire, comme l'Unique qui étend ses bras innombrables vers tous ceux qui l'aiment. Cependant, il était resté surtout le Grand Protecteur de l'Egypte. Ce fut Tii qui sut délivrer le dieu-soleil de son règne borné : en l'adorant comme le disque rayonnant Aton, dont le nom et l'essence même coïncidaient dans sa pensée avec ceux de son propre dieu syrien Adonaï, elle le glorifia comme Bienfaiteur de tous les peuples de l'univers.

A la Cour, tout poussait à rompre avec les anciennes traditions égyptiennes. Les classes élevées dont l'horizon intellectuel et moral s'était beaucoup élargi, vécurent une période de spéculation et de critique religieuses. Toutes les conditions se trouvèrent alors réunies pour favoriser une renaissance.

Cosmopolitisme monarchique.

La conception du monde, qui fut celle de l'impérialisme égyptien, toujours plus imprégnée d'esprit cosmopolite, atteignit son point culminant après que le jeune fils de Tii — idole de sa mère de race étrangère, marié lui aussi avec une princesse syrienne, et représentant déjà le mélange des sangs égyptien-aryen et sémitique — fut monté sur le trône. Quand cet enfant royal, qui n'a alors que quinze ans, accepte le titre de Premier Prophète de Ra et déclare que Aton et Ra sont identiques, il ne s'accomplit là rien d'autre qu'une révolution religieuse dirigée par Tii; il s'agit pour la Cour de cette chose audacieuse : adapter l'idéologie religieuse à la réalité politico-économique nouvelle. Sans doute, cette révolution provenait aussi d'une véritable nécessité morale et spirituelle, le sentiment de solidarité civilisatrice et la compréhension du monde s'étant beaucoup développés. Bientôt, la rupture avec Amon, adoré dans un esprit national-conservateur, fut complète.

(1) Krische, pp. 163-164. Cf. précédemment.

Ayant atteint l'âge de dix-neuf ans, Aménophis IV prit le nom d'Ikhounaton, c'est-à-dire la Joie d'Aton, et se reconnut comme son Fils et son Prophète. Il ne lui fallut que quelques années pour fonder une merveilleuse ville de temples à la gloire du nouveau dieu officiel qui embrassait de ses rayons innombrables tout l'univers, et dont il chanta les louanges dans des poèmes enflammés.

Cette révolution anticléricale, — essai grandiose inspiré en particulier par Tii, sa mère, et Néfertiti, sa femme, toutes deux syriennes, pour hausser la religion d'Egypte au ton de sa politique mondiale, — part d'une idée intéressante du jeune Pharaon. Dans un poème qui est un reflet très vivant de la nature et de la civilisation de son temps, il glorifie le soleil comme le créateur du monde qui remplit la terre de sa beauté féconde, qui entretient la vie des animaux et qui forme l'enfant dans le sein de sa mère, la semence dans l'homme, le poussin dans sa coquille :

Tu créas la Terre selon ton désir,
Toi seul.

Les pays étrangers de Syrie et de Nubie,
La terre d'Egypte,
Tu mis chacun à sa place,
Créant ce qui lui est nécessaire,
Chacun avec ses héritages,
Chacun avec ses biens,
Tous avec leur langue différente,
Leurs formes diverses, leurs peaux de diverses couleurs,
Car Toi, grand Diviseur, tu as divisé les hommes.

Il y a un Nil au ciel pour les peuples étrangers,
Et pour tous les animaux du désert, qui ont des pieds.
Tandis que le Nil qui coule ici-bas est pour l'Egypte.

Tu est le seul dispensateur de la beauté des formes.

Chaque œil te voit au-dessus de lui.

Tu es dans mon cœur ;
Il n'existe nul autre qui te comprenne
Que moi, ton fils, la Joie d'Aton.

Comme on le voit, dans ce poème, l'Egypte a perdu toute suprématie et tout privilège dans l'univers. Elle n'est même citée qu'après la Syrie et la Nubie, et tandis que la patrie d'Ikhounaton tire sa prospérité du Nil, il y a un Nil Céleste,

la pluie, pour tous les autres peuples, même pour les bêtes sauvages dans les déserts. Il se dégage de la poésie délicate de cet homme un amour pour tout ce qui vit, qui rappelle Pythagore, saint François et le poète flamand Guido Gezelle. Cependant, sa conception du monde est plus harmonieuse : moniste, large et libre. Rarement homme est parvenu à s'identifier si intensément avec l'amour du soleil pour la terre. Si cette révolution idéologique avait réussi, une religion universelle de lumière se serait répandue dans tout le monde antique. Mais Ikhounaton ne vécut que peu de temps (1388-1358 avant J.-C.). D'ailleurs, s'il avait vécu plus longtemps, l'époque n'était pas encore mûre pour son cosmopolitisme génial.

On a glorifié ce roi hérétique comme « le premier pacifiste » et comme précurseur de l'idée d'une Société des Nations. Sans doute, ses rêves poétiques témoignent d'un esprit aspirant à la paix mondiale. Cependant, dans l'inexorable réalité, Ikhounaton fut le Pharaon d'un empire immense dans lequel la religion devait servir en premier lieu à restaurer l'impérialisme ébranlé : l'unique méthode pour pouvoir continuer à dominer les peuples étrangers était encore de les réunir dans une religion d'un Dieu-Roi-Soleil universel, placé très haut dans les cieux, au-dessus de l'Egypte et de tous les pays étrangers, incarné dans le Pharaon lui-même.

On a dit encore qu'Ikhounaton renonça librement à la défense violente des frontières de son royaume en Syrie et qu'il abandonna dédaigneusement le pays aux invasions des Hittites et des Sémites. Mais le faisait-il vraiment de son plein gré ? En réalité, le royaume gigantesque n'était plus à même de protéger ses frontières lointaines, parce qu'il était déchiré par des luttes intérieures. En Egypte même, le « doux rêveur » qu'était Ikhounaton ne fut en état de mener à bien sa révolution religieuse qu'en employant la violence sans aucun ménagement. Il fit non seulement abattre et détruire dans le pays tout ce qui rappelait le culte traditionnel, mais il persécuta encore les fidèles de la religion d'Amon d'une manière beaucoup plus rude et cruelle que celle employée en Russie par les bolchevistes à l'égard des adeptes de l'Orthodoxie chrétienne. Il y avait dans ce roi-poète quelque chose du fanatisme de Robespierre...

Le monothéisme d'Ikhounaton recélait en outre un grand

dessein politique : la restauration de la monarchie absolue. Cet enfant divin, enorgueilli par le luxe, n'hésita pas à refuser au peuple la liberté de pénétrer dans l'immortalité d'Osiris. Lui-même, la Joie du Soleil, devait être l'unique Médiateur entre le ciel et la terre. Nous avons donc affaire ici plutôt à un despotisme cosmopolite qu'à un véritable pacifisme, à un catholicisme césaro-papiste plutôt qu'à un effort pour créer une réelle société des nations. Et quant à la libre pensée, il est inutile d'en parler ! Ikhounaton appartient aux grands précurseurs du césarisme romain, de la papauté médiévale et de l'inquisition. Pour lui, DIEU-ROI = PHARAON.

Cependant, pour toux ceux qui l'acceptaient, cette révolution idéologique signifiait une libération inouïe : sous l'influence d'Auta, premier artiste de la grande reine Tii, un nouvel art, libéré des traditions séculaires, s'épanouit merveilleusement.

Dans la longue histoire égyptienne, la révolution d'Ikhounaton ne fut qu'un éclair (1) : bientôt les prêtres surent regagner le pouvoir et assujettir fatalement le peuple à leur traditionalisme borné. Cependant on retrouve encore un fort écho de son hymne au Soleil dans le *Psaume* CIV. La religion juive montre d'ailleurs plusieurs analogies remarquables avec celles de l'Egypte, en premier lieu dans les conceptions fondamentales prophétiques (2), et aussi dans une conception spéciale de charité sociale qui réapparaîtra dans la religion chrétienne sous la forme de *caritas*, — défense de se comporter cruellement envers ceux qui occupent un rang inférieur dans l'échelle sociale, obligation de pitié, défense en particulier d'opprimer les pauvres, les veuves et les orphelins (3), — conception qui, combinée avec l'idée de justice sociale de l'Israël primitif, préparera une mentalité caractéristique d'où sortira à la longue une forme spéciale de religion pacifiste : notamment quand, chez les juifs, le fait d'être misérable aura obtenu à lui seul une signification religieuse, la bienfaisance envers les pauvres deviendra une vertu morale et sainte, et les senti-

---

(1) Voir KREGLINGER, *Etudes*, I. pp. 242-251 ; POTTER, pp. 9-38 ; MORET et DAVY, pp. 341-348 ; MORET, pp. 365-379 ; HALPHEN et SAGNAC, I, pp. 203-205.

(2) Voir précédemment, p. 132.

(3) Cette tradition morale est en relation avec toute la construction de la société égyptienne. Voir MEHMKE, p. 33.

ments miséricordieux et la pratique de l'aumône obtiendront même un mérite aux yeux de Jahveh (1). En outre, le mystère d'Osiris-Tammouz-Adonis sera élaboré, sous différentes formes, par le monde hellénistique-romain comme un des thèmes du prélude à la religion chrétienne.

La tradition parse.

Comme on le sait, l'eschatologie des parsis est l'une des premières sources du courant apocalyptique juif et chrétien. Depuis fort longtemps, dans l'Iran, deux conceptions religieuses principales étaient en conflit ; l'une, issue d'une religion primitive de la nature, combinée avec des traditions astrologiques babyloniennes, était un monisme ayant une certaine tendance pessimiste ; pour elle, l'univers était soumis à Zervan Akarana, le Temps Eternel, une divinité comparable au Chronos des Grecs (2). L'autre religion, dont l'origine est attribuée à Zarathoustra, et qui, à partir de Darius (521-485 avant J.-C.) devait éclipser le zervanisme, présentait une tendance dualiste, comme les religions indiennes auxquelles, d'ailleurs, elle était apparentée. L'opposition primitive entre l'âme et le corps se combinait dans cette théorie avec celles de la lumière et des ténèbres, de la santé et de la maladie, du bien et du mal. Dans cette religion, le monde était conçu et évalué autrement qu'aux Indes : on le considérait comme ayant une valeur positive ; la vie dans l'espace et dans le temps ne devait pas être abolie, n'était pas une fiction fatale, elle devait seulement être purifiée et le mal physique et moral éliminés. On pourrait traduire la tendance principale de cette religion par *mens sana in corpore sano*, un esprit sain dans un corps sain, comme cela se manifesta dans la croyance naïve de la résurrection de la chair sur la terre, à la fin des siècles, — croyance qu'on retrouve encore dans la dogmatique chrétienne, sous des formes de plus en plus vagues. Reconnaissant en théorie

(1) Tandis qu'en Grèce, par exemple, on aidait plus ou moins son prochain quand il en avait besoin, inspiré qu'on était par un sentiment d'entr'aide sociale, ici, l'amour d'autrui se bornait à l'aumône envers les pauvres et restait dans le domaine philanthropique. Voir BOLKENSTEIN.

(2) Voir, en particulier, EISLER.

une divinité suprême, mais l'ignorant le plus souvent en pratique, les parsis croient que dans l'univers deux êtres sont en lutte perpétuelle : Anro Manyou, le Dieu du mal, le Prince des ténèbres, du désert, de l'infécondité, du mensonge et du crime, et Ahoura Mazda, le Dieu de la lumière, de la fécondité des plantes, des animaux et des hommes, de la vérité et de toutes les autres vertus.

La religion parse était fortement inspirée par la lutte opiniâtre qu'un peuple paysan et sédentaire avait à soutenir contre les attaques continuelles et les ruses des tribus nomades belliqueuses. Identifiant la vie sociale pacifique avec tout ce qui est lumière et bonté, ce peuple s'efforçait énergiquement de défendre son ordre social établi, contre les forces hostiles de la nature et les tribus ennemies. En défrichant la terre, en détruisant les animaux nuisibles, en combattant les peuples sauvages, en s'organisant en une société bien disciplinée et en observant la plus grande propreté physique, on participait à la lutte métaphysique de Ahoura Mazda contre Anro Manyou, et l'on favorisait ainsi l'avènement du royaume du dieu de la Lumière sur la terre.

C'est ainsi qu'est apparue une conception spéciale de « Paix sur la terre », et dont l'écho, si fort, est allé en se répétant jusque dans les légendes des anges chantant la naissance de Jésus. Comme *Saoshyant*, la divinité parse attendue à la fin des siècles, pour extirper à toujours la domination d'Anro Manyou et pour fonder le royaume universel de la paix, Jésus, lui aussi, sera attendu comme le Rédempteur de l'humanité (1).

Nous avons affaire, dans cette conception, à une forme d'at-

---

(1) *Soashyant*, c'est-à-dire le Rédempteur, attendu par les parsis, fera ressusciter, de l'incendie cosmique final, un monde nouveau. Tout ce qui est impur et mauvais sera alors détruit pour l'éternité et, pour finir, l'enfer le sera aussi. Nous trouvons, dans le Nouveau Testament, une trace très nette de cette conception mystico-astrologique d'origine sumérienne-babylonienne : « Les cieux et la terre d'à présent sont gardés et réservés pour le feu, pour le jour du Jugement et de la ruine des hommes impies. » II, *Pierre*, III, 7 (cf. précédemment, p. 129, note 5). L'évolution universelle aboutira, selon la croyance parse, à un renouvellement de toute la vie cosmique, ἀποκατάστασις πάντων, , un « rétablissement de toutes choses », comme on le dira plus tard dans certains milieux du christianisme primitif. Cf. *Actes*, III, 21.

tente religieuse répandue partout dans le monde ancien, concernant le retour du Premier Homme métaphysique (cosme = macroanthrope) que l'on identifie souvent avec le Législateur ou le Prince idéal et dont l'incarnation (microcosme = macrocosme) ouvre sur la terre et dans les cieux une période de Printemps cosmique, — image surgie à l'époque du matriarcat (1), et qui était, dès le début, combinée avec celle d'une Mère cosmique Rédemptrice (2).

Tandis que dans l'Inde, la philosophie religieuse avait la tendance à ignorer et à détester l'histoire, et même à l'anéantir, les parsis eurent une conception de la vie nettement historique et dynamique : l'homme avait sur terre une tâche à remplir ; c'était son devoir d'aider le dieu de la Lumière, Ahoura Mazda, à vaincre Anro Manyou, le Prince des Ténèbres. Il devait devenir, pour ainsi dire, le collaborateur volontaire, le camarade d'armes de son Dieu. L'idée d'une lutte pour la paix et pour l'avènement d'un Royaume céleste sur la terre se retrouvera bientôt partout dans le monde antique. Cependant, pour les adeptes de Zarathoustra, cette lutte resta longtemps intimement liée avec la guerre physique contre les ennemis de leurs champs, de leurs biens et de leur vie.

L'atmosphère morale qui se dégageait de cette religion, que son grand admirateur Nietzsche a caractérisée par les mots célèbres : « Bien tirer à l'arc et dire la vérité », fut, à plusieurs points de vue, très pure. Il faut que l'homme apprenne à « bien penser, bien parler et bien agir », et la tâche historique des adorateurs du dieu de la Lumière doit être remplie individuellement de la manière la plus responsable (3). Cependant, on n'arrivait pas à se libérer du sentiment de vengeance à l'égard de ses adversaires : quand Ahoura Mazda triomphera, tous les hommes ressusciteront, les uns, c'est-à-dire les croyants, les parsis eux-mêmes, pour entrer au Paradis sans souffrance et sans mort, les autres, c'est-à-dire les étrangers, les ennemis, les apostats, etc., pour être livrés aux souffrances infernales les plus cruelles. Cette doctrine du Jugement Dernier, vision fanatique de vengeance universelle, ne tarda pas à influencer

---

(1) Voir précédemment, pp. 62-63.
(2) Voir JEREMIAS, *Erlöser-Erwartung*, p. 133.
(3) Voir JEREMIAS, *Erlöser-Erwartung*, p. 35 ; KAMPERS, pp. 12-13.

fatalement les juifs, et plus tard, encore davantage les chrétiens, qui allèrent jusqu'à condamner les infidèles à être brûlés dans l'au-delà dans un enfer éternel, « où leur ver ne meurt point et le feu ne s'éteint point » (1).

Orient et Occident.

En attendant, la religion ancienne, mais cependant profonde, de Zervan Akarana, n'aura cessé d'influencer pendant plusieurs siècles les doctrines secrètes des orphiques et des pythagoriciens, et, d'une façon générale, les idées enseignées ouvertement par les philosophes grecs. Tout ce qu'on avait placé autrefois au-dessus et hors de soi-même ou dans un avenir plus ou moins lointain, — l'ordre cosmique des Sumériens, la divinité royale babylo-égyptienne, la mort et la résurrection de Tammouz, l'immortalité d'Osiris, la pureté physique des adorateurs d'Ahouramazda, le dualisme parsiste, le retour de l'âge d'or, etc., — tout cela sera pour ainsi dire « intériorisé ». Ainsi, dans ces milieux de diverses formes de croyance, ce n'est plus le roi-dominateur du monde extérieur qui est considéré comme Dieu-Homme, mais c'est le sage qui domine ses passions et son sort : c'est pour cela que, selon le mythe, Pythagore est né mystérieusement de la vierge Parthénis et a été engendré par la divinité elle-même. Dans ce gnosticisme (2) grec, Dieu et roi ne signifient plus la violence, mais la force morale et la paix intérieure : le véritable Prince, c'est l'initié divinisé. Autrement dit, de roi, Dieu devient sagesse et raison, et son royaume réside en premier lieu dans le cœur des initiés.

Le jainisme et le bouddhisme eurent aussi leur part dans cette marche ascensionnelle de l'esprit humain vers la divinité, qui eut pour corrolaire une humanisation des dieux. Ce processus s'observa en particulier chez des intellectuels citadins, dans les centres de culture répandus à la périphérie de la civilisation de la Grande Grèce. La doctrine de la métempsychose des orphiques et des pythagoriciens, par exemple, laisse voir une trame indienne incontestable. Guénon a cherché à établir

(1) *Marc*, IX, 46, 48.
(2) Cf. précédemment, p. 112.

aussi une relation entre la doctrine atomiste de Démocrite, qui poussa très loin ses voyages en Orient, et le pluralisme jainiste. Des moines et des ascètes pèlerins venant de l'Inde, répandirent leur sagesse jusqu'aux bords de la Méditerranée. Les gnostiques jainistes, uniquement revêtus de l'espace, étaient connus dans le monde hellénique comme gymnosophistes (1). On sait jusqu'à quel point, dans leur façon d'être et de concevoir la vie, ils étaient déterminés par la volonté de dominer leurs passions afin de s'élever à la conscience universelle. Sans doute que des conceptions plus ou moins analogues, chez des Occidentaux comme Diogène, sont en relation avec de telles traditions. Celles-ci influenceront plus tard, en tous cas indirectement, par la voie d'Alexandrie, — le point convergent de toutes les traditions religieuses et philosophiques antiques, — les conceptions ascétiques et les pratiques monacales des anachorètes et des moines chrétiens.

Il en est de même du bouddhisme. En particulier, depuis les conquêtes d'Alexandre le Grand, la Grèce et l'Inde entrèrent en relations si intimes qu'on peut facilement retrouver l'influence de l'art hellénique dans des images de Bouddha jusqu'au cœur de l'Asie. Après que le grand Macédonien eut conquis les Indes, Chandragoupta s'efforça de libérer son pays du lourd fardeau des troupes étrangères. Séleucus, successeur d'Alexandre en Asie, entreprit une expédition qui se termina par une paix et le mariage du roi occidental avec une des filles de Chandragoupta, à laquelle il céda toute la contrée située à l'orient de l'Indus. Ce fut alors une période d'intenses échanges de pensées. Comme nous l'avons vu, sous Açoka, le petit-fils de Chandragoupta, la lumière du bouddhisme rayonna jusqu'en Egypte et en Macédoine. De 300 avant jusqu'à 300 ans après Jésus-Christ, cette religion influença le cosmopolitisme en évolution de l'Indus jusqu'au Nil, et favorisa partout la spiritualisation des religions et l'adoucissement des mœurs.

C'est en vain que, dans l'Occident moderne, on s'est efforcé de nier ou d'ignorer de telles influences dans l'histoire de la religion chrétienne et de la philosophie européenne, et qu'on voudrait faire partir de Grèce — chez des Européens, c'est-à-dire chez nous-mêmes — la source de la vraie pensée humaine.

---

(1) Voir précédemment, pp. 113-114.

La civilisation grecque a été précédée de la civilisation minocéenne qui était tout imprégnée des influences de l'Egypte et de la Chaldée ; celle-ci se transforma en civilisation mycénienne, qui « se transmit aux Ioniens et Doriens dont la collaboration a produit la civilisation hellénique » (1). Tout cela s'accomplit dans un monde qui ne cessait d'être en relation avec l'Egypte et l'Asie. L'évolution de la vie intellectuelle et morale de l'Orient et de l'Occident apparaît de plus en plus enchevêtrée l'une dans l'autre aux moments les plus décisifs de leur histoire. Les recherches nouvelles nous ont appris qu'en Grèce, par exemple, à l'Académie, on s'intéressait déjà beaucoup, avant Alexandre le Grand, à certaines conceptions orientales (2).

C'est en 1921, à Berlin, que le professeur indien, Sarkar, dans un entretien inoubliable, m'initia une fois pour toutes aux questions de l'influence des religions orientales sur les religions et la philosophie occidentales. Peu de temps après, je fus vivement impressionné par le chapitre *Internationalism* publié par M. Benoy Kumar Sarkar, dans son livre sur l'esprit asiatique, — intéressant à bien des points de vue, et qui parut en 1916, à Shanghaï, en anglais, sous le titre *La Religion chinoise vue par des Yeux hindous*. Sarkar démontre que, dans les trois derniers siècles avant Christ, il régna en Chine et aux Indes aussi bien qu'en Egypte, en Proche-Asie et en Grèce, un esprit cosmopolite dont l'évolution fut spécialement favorisée par la venue d'Alexandre le Grand. « Açoka fut un grand internationaliste » ; il envoya ses missionnaires partout et incita les gouvernements à se soucier de la santé et du bien-être des peuples, et à entreprendre de « véritables conquêtes » : sur soi-même et ses passions. Ses compatriotes étaient en relation avec des marchands grecs, ainsi que le démontrent certaines inscriptions retrouvées dans des temples indiens. Ce fut à cette époque que la roue, autrefois symbole de l'absolutisme royal des princes indiens, devint symbole de la doctrine d'amour universel du Bouddha (3).

Les relations entre la Chine et l'Occident furent plus étroitement nouées qu'on ne le pense d'ordinaire en Occident.

---

(1) Halphen et Sagnac, I, p. 427.
(2) Cf. Norden et Jager, dans Jeremias, *Handbuch*, p. 310.
(3) Voir précédemment, p. 120.

On sait bien d'ailleurs qu'au début de l'ère chrétienne, Alexandrie fut en rapport avec l'Inde par la terre et par la mer, et avec l'Asie centrale et la Chine, par la terre, et que la soie chinoise trouva régulièrement sa voie d'écoulement jusqu'à Rome. Sur les routes commerciales asiatiques, ce ne furent pas seulement des biens matériels, des richesses, qui passèrent de l'Orient vers l'Occident, mais aussi des biens spirituels, des idées et des coutumes. « Ce fut une période dans laquelle les élèves d'Aristote et de Platon, les cyniques et les stoïciens, les apocalytiques, les disciples de Zarathoustra, de Kong Tseu et de Lao Tseu, les aspirants au nirvâna et les yoghis se rencontrèrent sur un terrain commun », et dans laquelle s'élabora une conception du monde sur des bases universelles. Dans les auberges et dans les caravansérails les plus lointains, aussi bien que dans les académies chinoises, indiennes, égyptiennes et grecques, les moines mendiants de l'Inde et les magiciens descendant de l'Iran échangèrent des pensées avec les sophistes helléniques et les sages pérégrins occidentaux. Apollon se métamorphosa insensiblement en Bouddha, et Siddharta en dieu-soleil grec. En un mot, « voilà plus de 2200 ans que, sous le rapport de la civilisation et de la vie culturelle, le mariage de l'Orient et de l'Occident est un fait accompli » (1).

La tradition israélite.

Au point de vue des relations entre l'Orient et l'Occident, ce sont spécialement les Juifs qui ont joué le rôle de médiateurs. Leur religion fut une synthèse de traditions babyloniennes, égyptiennes, phéniciennes, syriennes, parses, etc., auxquelles s'ajoutèrent plus tard un apport grec, — ainsi qu'une tradition israélite originelle beaucoup plus simple qui avait pris naissance chez des tribus barbares. La mentalité sociale primitive et le sens de la justice familiale, très développés chez les ancêtres nomades, s'y combinèrent d'une façon remarquable avec les rêves les plus sublimes des civilisations les plus évoluées. L'athéiste libertaire, Domela Nieuwenhuis, dans son histoire du socialisme, le marxiste orthodoxe Kautsky, dans son

(1) Sarkar, pp. 99-100.

ouvrage sur les précurseurs du socialisme moderne, cherchent les sources des idées révolutionnaires actuelles au sommet de la prophétie israélite. Wells, dans son *Histoire Universelle*, rend hommage aux idées constructives des prophètes juifs qui favorisent encore de nos jours la réalisation de l'unité sociale du monde. Vorländer ouvre son histoire des idées socialistes par un chapitre sur l'Orient, consacré principalement à l'ancien Israël. Hermann Cohen constate, dans son ouvrage sur l'éthique, que le but de la politique des prophètes israélites n'était pas autre chose que ce qu'on cherche aujourd'hui à atteindre dans le mouvement socialiste.

En Israël, les tendances socialistes sont d'ailleurs plus anciennes que les tendances contre la violence et la guerre (1). Les traditions socialistes, surgies en premier lieu des tribus semi-nomades, composées de sauvages batailleurs et de pilleurs audacieux, eurent à leur début, en Palestine, plutôt un caractère intra-national qu'international. L'esprit combatif originel et l'hostilité envers l'étranger se reflètent dans le caractère aussi agressif qu'exclusif de leur Allié céleste sanguinaire, Jahveh, Dieu de tonnerre et de feu, dont l'attitude violente envers les apostats et les incroyants inspirera encore, plus tard, l'inquisition de Rome (2). Cependant, entre elles, les tribus israélites mirent en pratique des principes d'un caractère profondément social.

Les Israélites avaient la coutume de répartir entre eux les terres conquises sur un pied de parfaite égalité, chaque clan recevant une partie du territoire comme propriété collective des familles qui le composaient (3). Selon Eerdmans, la tradition mosaïque était imprégnée de l'idée qu'Israël ne formait qu'un « royaume de prêtres » : on ne connaissait aucune autorité centrale, chaque Israélite étant consacré personnellement à son Dieu (4). Il y avait des chefs de tribus, dont l'autorité ne reposait cependant pas sur un pouvoir souverain, mais sur le

---

(1) L'invasion des tribus israélites en Palestine s'accompagna d'une cruauté inouïe, sanctionnée et même exigée par leur religion barbare. Voir *Josué*, VIII, 24-29; X, 26-39; XI, 10-11, etc.

(2) Rome n'a pas cessé de faire appel aux *Nombres*, XLV, 32-36, et au *Deutéronome*, XIII. Cf. KELLER, *Reformation*, pp. 3-4.

(3) Voir G. WALTER, I, p. 16.

(4) Voir EERDMANS, II, pp. 24-25, 27, 59, et I, p. 50.

fait qu'ils étaient reconnus comme tels par les membres de leur tribu. Ce chef n'avait pas la libre disposition de vie et de mort sur les autres membres; il n'était que *primus inter pares*, le premier entre des égaux, dont une partie seulement, armée d'une façon primitive, partait en guerre spontanément pour les intérêts communs. Une fois installés en Palestine sur leur lot de terrains, les associations familiales israélites vivaient comme bon leur semblait et sans avoir à se courber devant aucune autorité (1).

Par contre, les peuples qui les entouraient avaient tous leurs rois : des princes ayant, comme Fils de Dieu, un pouvoir absolu sur la vie et la mort de leurs sujets. Chaque printemps, ils partaient en guerre et avaient le droit de contraindre tous leurs sujets au travail de guerre et de rapines, dont le butin était destiné en premier lieu au représentant terrestre de leur divinité adorée. C'est pourquoi, lorsqu'Israël demanda d'avoir un Roi comme tous les autres peuples, ceux qui voulaient conserver les traditions religieuses et sociales originales considérèrent cette exigence comme une trahison à l'égard du Seigneur des armées célestes, l'Allié invincible de Moïse (2). Dans le livre de *Samuel*, se trouve décrite d'une manière frappante l'exploitation économique et l'esclavage militaire et social qui allaient être les conséquences inexorables de l'institution de la monarchie. En effet, la royauté devait favoriser fatalement le développement d'une classe de grands propriétaires fonciers auxquels les petits paysans, déjà courbés sous des impôts sans cesse plus lourds, furent de plus en plus asservis jusqu'à être complètement dépossédés de leurs terres et devenir de véritables déshérités (3).

Walter constate qu'une classe possédante, dont le nombre peut être évalué à 60.000 environ, ne tarda pas à exploiter le prolétariat urbain et rural « formé d'ouvriers, de petits commerçants aussi, peut-être incapables de lutter contre la concurrence d'habiles négociants étrangers attirés à Jérusalem par la folle prodigalité de Salomon » (4). Cette masse ne jouis-

---

(1) « En ce temps-là, il n'y avait point de roi en Israël. Chacun faisait ce qu'il lui semblait bon. » *Juges*, XVII, 6 ; XXI, 25.

(2) I, *Samuel*, VIII, 7.

(3) Cf. G. Walter, p. 22.

(4) G. Walter, p. 22.

sait d'aucun droit politique, ne participait en aucune manière à la vie publique, et était exclue de toute participation aux cultes. Au lieu de former comme autrefois un « royaume de prêtres », la grande majorité du peuple israélite était condamnée à perdre de plus en plus ses droits, pour se courber honteusement sous le poids d'une véritable Cour orientale, entourée d'un clan de prêtres, d'une caste militaire et d'une aristocratie terrienne, tous prêts à l'exploitation jusqu'à l'extrême.

Jusqu'à cette époque, l'autorité religieuse suprême avait été représentée par des prêtres-prophètes, des prophètes-prêtres qui, inspirés d'une manière magico-mystique par Jahveh, et se distinguant donc des autres hommes par leur habit (1), maintinrent passionnément les anciennes traditions religieuses et morales et furent reconnus spontanément par le peuple comme leaders. Les prophètes israélites en général, groupés sous un grand chef qui cependant avait son domicile particulier hors de la communauté, commencèrent alors à former des confréries mi-laïques, mi-religieuses, considérées plus tard par saint Jérôme comme le prototype des cloîtres chrétiens, et par les rabbins du moyen âge comme une sorte de faculté libre de théologie israélite. Ces « écoles de prophètes », comme on les nomme en général, dont les membres s'adonnaient au travail manuel et à l'agriculture, vivaient en dehors des villes. Les associations curieuses de ces « hommes de Dieu » avaient un caractère nettement communiste qui témoignait d'un esprit égalitaire répondant aux traditions sociales les plus anciennes des tribus israélites (2).

Tout cela explique la tension entre l'ancien prêtre-prophète Samuel et le premier roi, Saül, qui ne craignit pas d'incor-

---

(1) Changement d'habit ou de masque signifie, pour la conscience primitive, changement de personnalité, — comme on le voit encore aujourd'hui chez les peuples sauvages et les enfants. Inspirés par un esprit supérieur à celui de ceux qui les entouraient, les représentants spéciaux de Jahveh ne pouvaient donc être revêtus du même habit que les autres Israélites. C'est pourquoi les prophètes officiels portaient un manteau spécial de poil, et quand un homme d'une autre profession se sentait soudainement rempli de l'esprit de Jahveh, pour prophétiser, il ôtait ses vêtements habituels. Voir I, *Samuel*, XIX, 24. Cf. EERDMANS, I, pp. 88-89.

(2) Voir G. WALTER, pp. 18-20.

porer tous les hommes valides dans son armée, et de se conduire, à certains égards, comme les Dieux-Rois qui l'entouraient. Avide de butin et de gloire, il ne tarda pas à briser avec la tradition originale de l'interdit et du sacrifice qu'avait toujours observée son peuple : au lieu de tuer et de brûler tout ce qui était ennemi, au nom de Jahveh, comme l'exigeait la religion barbare, Saül, après sa victoire sur la ville d'Amalek, garda pour lui tout ce qui avait de la valeur et épargna le chef des troupes vaincues, afin de pouvoir le garder à la Cour en signe de son pouvoir royal (1). Cette violation d'une tradition aussi barbare que puritaine amena tous les prophètes, solidaires de Samuel, leur grand chef reconnu, à refuser au roi leurs oracles. L'indifférence qu'ils manifestèrent à l'égard de la royauté devint telle qu'il ne se produisit même plus en eux de rêves prophétiques lorsque Saül les consultait (2). L'autorité royale nouvelle se heurta même à la résistance passive de ces leaders influents comme à un mur (3).

Cette forme d'action directe religieuse donna l'avantage dans la lutte, aux adversaires du Dieu-Roi officiel : de jour en jour, ses sujets montraient plus de méfiance, en même temps que Saül perdait la foi en sa propre force divine de maître souverain. En présence d'un pareil cas, les psychiatres d'aujourd'hui diraient que Saül a souffert d'un complexe d'infériorité, menant à la limite de la folie.

En attendant, David, le génial chef de bande qui était considéré comme le plus grand guerrier de Jahveh, avait su, déjà pendant la vie de Saül, demeurer en bonne intelligence avec les chefs religieux et les prêtres et, par ses succès d'armes, gagner la sympathie du peuple. Après la mort du premier roi d'Israël, il devint à son tour, comme Oint du Seigneur ou Messie, incorporé d'une manière magique à la divinité. Dès ce moment, Fils de Dieu, il s'éleva au-dessus de tous les autres Israélites et se mit en opposition avec eux : le contact immédiat entre chaque homme, comme membre du peuple-prêtre traditionnel et son Allié céleste, était complètement rompu : selon la conception suméro-babylonienne et égyptienne, répandue partout dans le Proche-Orient, le dignitaire nouveau

---

(1) Voir I, *Samuel*, XV.
(2) Voir I, *Samuel*, XVIII, 6, 15.
(3) Voir EERDMANS, p. 86.

revêtait la charge de Médiateur officiel entre le Dieu d'Israël et sa nation élue. C'est ce qu'il nous est donné de voir dans la cérémonie du sacre du Roi, dont un texte est conservé dans les *Psaumes*, II, où l'Oint de Dieu ou Messie s'exprime ainsi :

> L'Eternel m'a dit : « Tu es mon Fils !
> Je t'ai engendré aujourd'hui.
> Demande-moi et je te donnerai les nations pour héritage,
> Les extrémités de la terre pour possession;
> Tu les briseras avec une verge de fer,
> Tu les briseras comme le vase d'un potier. »

C'est là ce qu'on peut appeler une formule impérialiste, formule qui répond parfaitement, d'ailleurs, à la conception du nouvel Etat, sous David et Salomon.

Comme représentant de Jahveh sur la terre, le Roi, régnait aussi sur le clergé. Il exerçait le droit de la dîme sur le peuple et entretenait sa Cour aux frais des masses. On comprend aisément que même les rois les plus religieux, entraînés par l'amour de la domination et de la possession, se soient souvent laissés aller à violer les droits anciens d'Israël et qu'ils aient eu, de ce fait, à supporter la colère des prophètes les plus courageux et les plus résolus à maintenir les traditions originelles. Sans doute, à la longue, le Prince fut-il généralement reconnu dans sa fonction de Dieu-Roi. Mais cette idéologie nouvelle ne pouvait pas effacer le fait que, depuis l'avènement de l'Etat monarchique, les oppositions de classes devinrent de plus en plus sensibles, l'oppression et l'exploitation des masses de plus en plus brutales, et le luxe des riches de plus en plus désordonné (1). De là, cette protestation enflammée des grands prophètes israélites contre l'alliance perverse des rois, des prêtres et des classes possédantes au détriment du peuple, et leur ardent espoir en la venue d'un véritable Fils de Dieu devant régner avec justice, libérer le peuple de toute exploitation et de toute oppression, et le rétablir dans ses anciens droits. Dès lors :

> La bonté et la fidélité se rencontreront,
> La justice et la paix s'embrasseront,
> La fidélité germera de la terre
> Et la justice regardera du haut des cieux.

---

(1) Voir G. Walter, pp. 20-23.

Prophètes contre Rois.

C'est ainsi que les anciennes idées suméro-babyloniennes de la divinité royale et de l'avènement d'un printemps cosmique, combinées d'une manière remarquable avec l'amour de justice sociale des tribus israélites originelles, inspira à quelques prophètes exceptionnels une conception de vie qui, à mesure qu'elle s'étendait, devait toujours plus jurer avec la religion nationaliste officielle du trône et de l'autel. L'ancienne tradition d'Abraham témoigne déjà de relations civilisatrices et religieuses avec la Mésopotamie, tandis que la tradition de Joseph et de Moïse décèle des rapports du même ordre avec l'Egypte (1). Dès que David et Salomon eurent établi leur royauté divine, typique pour tous les Etats du Proche-Orient, des courants d'idées étrangères affluèrent de tous côtés et contribuèrent à élargir l'horizon de l'élite du peuple. Alors qu'une infime minorité, les récabites, conservèrent rigoureusement les coutumes de la vie du désert, — ils n'habitaient que des tentes, s'abstenaient de toute boisson alcoolique, condamnaient aussi bien la plantation de la vigne que n'importe quelle autre forme d'agriculture; ils réprouvaient non seulement la construction de maisons, mais s'opposaient à toute propriété foncière, et prêchaient, en vrais croisés, la haine contre la vie citadine avec son contraste inévitable de richesses et de misères; en un mot, ces anarchistes primitifs voulaient le retour à la nature, à la vie plus primitive des nomades (2), — on vit surgir, au VIIIe siècle avant Jésus-Christ, chez quelques prophètes géniaux profondément influencés par des idées religieuses étrangères émanant des civilisations les plus hautes de l'époque, une conception nouvelle du monde qui allait être la source de la philosophie occidentale de l'histoire (3) et,

---

(1) Concernant les influences étrangères sur le peuple d'Israël, voir JÉRÉMIAS et JIRKU.

(2) Voir *Jérémie*, XXXI, 1-19. Cf. G. WALTER, I, pp. 23-24, 29, 60.

(3) On peut suivre une ligne généalogique qui, partant des prophètes israélites et passant par l'apocalypse *Daniel* et les livres du Nouveau Testament, arrive à saint Augustin. Celui-ci, s'inspirant d'autre part de la philosophie helléniste-romaine et du gnosticisme gréco-oriental, écrivit son livre classique *La Cité de Dieu*, qui ouvre, pour l'Occident, la période de la philosophie de l'histoire. Cet

comme nous l'avons déjà constaté, du socialisme moderne (1).

750 ans avant Jésus-Christ, Amos ne connaît déjà qu'une seule morale, tant pour les nations païennes que pour la Judée et pour son propre peuple, l'Israël du nord. S'il les condamne indistinctement, toutes ces nations, c'est que toutes ont péché contre l'unique morale humaine qui soit. Et il condamne avec une sévérité particulière son pays d'Israël et le peuple frère de Judée, car il pense que ceux-là sont d'autant plus coupables qu'ils jouissent depuis longtemps d'une haute tradition sociale inconnue de leurs voisins les gentils. Au milieu de toutes formes de religion mythologique et magico-sexuelle, Amos préconise en Palestine une religion éthique nouvelle qui, partant d'un principe universellement moral, s'opposera de plus en plus à la religion nationaliste si bornée du trône et de l'autel.

Le sentiment passionné de solidarité des Hébreux, qui ne concernait au début que la famille et les tribus, et plus tard, l'unité nationale, s'élargit ainsi graduellement chez les grands prophètes pour se transformer en un sentiment de solidarité supra-nationale. Il réveillait en même temps un sentiment intense d'affinité spirituelle entre les Israélites ayant cette même conception de la vie, mentalité qui entra toujours plus en opposition avec le sentiment national, considéré officiellement comme devant primer tous les autres. Il va de soi que cette conception nouvelle devait bientôt porter atteinte à l'ancienne tradition guerrière des nomades que les prêtres et les prophètes officiels, alliés aux princes et aux riches, avaient transformée en une religion nationaliste, en trahissant justement les possibilités les plus humaines qui sommeillaient dans les lois et coutumes séculaires.

« Du moment que la foi en Dieu dépasse les bornes d'Israël, le rapport primitif du dieu national et du dieu de la guerre se trouve rompu (2). » A partir d'Amos, Jahveh devient avant

---

ouvrage, tout important qu'il soit pour la civilisation européenne, apparaît cependant assez primitif en comparaison de la philosophie de l'histoire des sages chinois, répandue en Extrême-Orient depuis plusieurs siècles avant Christ. Voir précédemment, pp. 76-79.

(1) Voir aussi G. WALTER, p. 16-30.

(2) Voir G. NAUMANN, sur la Guerre, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, colonne 1772.

tout le Dieu de Justice, et s'il n'a voulu que du seul Israël pour son serviteur, c'est, selon cette religion nouvelle, afin d'en faire l'exemple rayonnant de sa morale universelle. Il se produit à ce moment-là une révolution idéologique remarquable : selon Amos, Jahveh, en tant que Dieu de l'histoire, appelle plusieurs fois aux armes des peuples païens, pour punir et même détruire... Israël, son propre peuple, devenu infidèle à sa haute vocation. Tandis que les prêtres, alliés aux princes, et la grande majorité des prophètes payés par le roi, incitent continuellement leur peuple à la guerre au nom de Jahveh, quelques visionnaires de génie subliment l'instinct combatif de telle manière qu'ils arrivent à lutter pour le droit au risque même de compromettre l'indépendance de leur nation. Ils vont jusqu'à accepter la ruine de leur peuple, si la défense de la plus noble tradition nationale, la justice, l'exige.

Les grands prophètes israélites ont formé leur sagesse à la suite d'amères expériences. En 722, quelques siècles après l'apogée de la gloire nationale, le royaume d'Israël du nord disparaît complètement de l'histoire. Il ne reste que la Judée, petit pays, politiquement sans aucune signification, situé au milieu des grands empires de l'ancien monde, comme la Belgique entre les grands Etats de l'Europe occidentale, ou les Indes néerlandaises entre les impérialismes des Océans Indien et Pacifique.

Quelques siècles plus tard, la Judée est également détruite. Sur l'ordre du roi de Babylone, le peuple juif est cruellement exilé. Cyrus le Perse, vainqueur de Babylone, précurseur à plusieurs égards des méthodes impérialistes anglaises, donne aux Juifs la liberté de rentrer dans leur pays, tout en restant sous sa suzeraineté. Mais les chances de redevenir un Etat indépendant sont à jamais disparues. « Toujours, lorsqu'un Etat, sans grande force matérielle, est placé entre deux grandes puissances, et se trouve compris dans leur zone d'expansion politique et militaire, son indépendance n'est qu'une illusion et son existence politique est courte. A ce point de vue, Dieu même ne peut pas servir de Sauveur. La Palestine était un Etat, placé dans ces conditions fatales. » C'est ce que constata, en 1912, d'une manière cynique, un stratège politique de l'impérialisme moderne, en reconnaissant à l'Angleterre le droit de violer, si c'était nécessaire, la neutralité de la Belgique,

des Pays-Bas et du Danemark (1). Cependant, en Judée, les masses continuèrent pendant des siècles à rêver de l'avènement d'un royaume plus puissant que ceux de David et de Salomon sous un Dieu-Roi, oint par Jahveh, de même qu'aujourd'hui, à la Cour de La Haye, on rêve encore du « Siècle d'or » des Pays-Bas : des « grands jours de Jean Pieterszoon Coen et de Michel de Ruyter » — comme dit la Reine protestante Wilhelmine — quoiqu'ils ne doivent jamais revenir...

Malgré leur courage passionné, les habitants de la Judée sont sans cesse, dans l'histoire, le parti vaincu. A peine arrivent-ils à se libérer, qu'ils ne tardent pas à être de nouveau cruellement opprimés. La grande masse du peuple, aussi bien que la classe dominante et ses prêtres, continuent cependant à attendre une libération merveilleuse et à aspirer avec ferveur à un âge d'or, d'un caractère d'ailleurs très matériel. Seul, un petit groupement de quelques prophètes et de leurs adhérents subirent tout autrement les péripéties de l'histoire. Quoique pensant encore selon des formes mythologiques et magiques, ils n'en comprirent pas moins que le déclin et la ruine de leur peuple provenait surtout d'une vie politique et sociale en contradiction avec la dignité de l'homme. Pour eux, la grande débâcle eut, en premier lieu, un caractère moral. Leurs yeux s'ouvrirent de plus en plus sur la conduite irresponsable des hommes dans le domaine social et politique, et sur la « misère évitable » qui, inéluctablement, devait en découler (2).

Les masses, maintenues dans l'erreur par les prêtres et les prophètes vulgaires, se refusèrent à accepter cette conception nouvelle. C'est pourquoi les adeptes de ces idées souffrirent doublement, aussi bien à cause de la situation matérielle de leur peuple que de son état moral : il ne leur semblait pas que celui-ci pût les comprendre, ni qu'il cherchât à les comprendre. Ils se demandaient avec angoisse : « Quand la Judée arrivera-t-elle à se régénérer enfin selon ses traditions les plus pures ? Comment une minorité infime d'une nation minuscule, sans

(1) Lea, p. 45.

(2) Voir la distinction entre *Edles und unedles Unglück*, — c'est-à-dire le malheur qu'on ne peut pas éviter et qui peut même contribuer au développement de la personnalité humaine, et le malheur évitable, conséquence de la conduite d'hommes irresponsables et qui entrave plutôt le développement humain, — dans Brod, I, pp. 28-53.

cesse opprimée, parviendra-t-elle à réaliser ses aspirations dans l'univers ? » Ils se rendaient compte qu'eux-mêmes ne pouvaient mener à bien cette tâche. Et avec la même naïveté religieuse que les rois, que les prêtres d'Etat et les prophètes nationalistes, mais avec un esprit beaucoup plus élevé, ces croyants nouveaux, évoquant les forces merveilleuses de l'ancien Allié céleste, allaient répétant sans cesse : « Jahveh le fera, en envoyant le Dieu-Roi, son Messie. »

Pensant ainsi s'en remettre à un dieu surnaturel, ils firent cependant preuve d'une confiance inconsciente, mais inébranlable dans l'esprit humanitaire qui commençait à se développer chez eux. Vivant à une époque où leurs conceptions ne pouvaient guère être réalisées, et cela aussi bien au point de vue pratique qu'au point de vue moral, ils ne pouvaient vraiment, dans leur religiosité naïve et même à plusieurs points de vue barbare, en attendre la réalisation que d'un miracle. Que de fois n'avait-on pas assisté, en Asie occidentale, à l'avènement d'un Empire puissant, à son extension glorieuse et... à sa ruine soudaine ! Ce phénomène historique, synthétisé en l'ancienne conception répandue partout d'un cycle de période cosmique et en l'attente d'un Dieu-Roi Sauveur, a fait imaginer aux prophètes juifs les plus géniaux une crise mondiale décisive, au cours de laquelle tout ce qui s'est élevé par le pouvoir ou la violence, serait renversé pour toujours par « la justice du Seigneur ». Il viendra le grand Jugement Dernier, le *Dies iræ* universel, suivi d'une période de Printemps cosmique, d'un nouvel âge d'or où les peuples vivront internationalement dans la justice et la paix, et où Israël, possédant les traditions éthiques les plus pures, prendra la tête du mouvement moral ! Comme, à cette époque, les hommes vivront en parfaite harmonie, il y aura de l'abondance pour tous. L'exploitation, la rapine et la guerre auront disparu de la terre. Chacun sera assis à l'ombre de sa vigne et de son figuier, sans être assailli par personne (1). Il n'y aura ni misère ni pauvreté, et même les animaux seront traités avec de grands égards :

Alors, Il répandra la pluie sur la semence que tu auras mise en terre,
Et le pain que produira la terre sera savoureux et nourrissant ;
En ce même temps, tes troupeaux paîtront dans de vastes pâturages,

(1) *Michée*, IV, 4.

Les bœufs et les ânes qui labourent la terre
Mangeront un fourrage salé,
Qu'on aura vanné avec la pelle et le van (1).

C'est dans ce sens qu'il faut concevoir l'attente d'une terre et d'un ciel nouveaux, habités par la justice divine (2).

Non-résistance nationale.

Une des plus anciennes légendes qui démontre qu'on incline, en Israël, à s'élever au-dessus de la guerre, est le récit par trop négligé d'Elisée et des Syriens. Bien que cette histoire ne réponde pas au caractère belliqueux de ce prophète qui, en réalité, préconisait plutôt une *Realpolitik* israélite, elle révèle cependant l'esprit de ceux qui l'ont imaginée et y ont cru. Cette légende est l'expression d'une morale internationale toute nouvelle :

Sûr de la protection des armées célestes de Jahveh, Elisée s'en va seul au-devant des armées araméennes, envoyées spécialement pour s'emparer de lui. Quand il rencontre ses ennemis, tous sont frappés de cécité par un miracle céleste. Elisée les conduit dans Samarie, la capitale juive. Quand, sur la place du Marché, il leur rend la vue, les troupes syriennes se trouvent au milieu de la cité ennemie, entourées de soldats israélites. Mais au lieu d'inciter ses compatriotes à abattre leurs adversaires redoutables, comme les Juifs l'espèrent et les Syriens s'y attendent, le prophète ordonne à ses compatriotes de leur donner à manger et de les soigner comme des frères. Après quoi, il invite les troupes araméennes à rentrer tranquillement chez elles. Dès ce moment, ainsi conclut la légende, « les troupes des Syriens ne revinrent plus sur le territoire d'Israël » (3).

Le premier personnage historique qui, en Palestine, défendit

(1) *Esaïe,* XXX, 23-24.

(2) Dans un exposé caractéristique de la mentalité juive, M. Brod attire l'attention sur le fait que le christianisme a méconnu la valeur réelle du monde existant, tandis que le *Diesseitswunder,* la vie merveilleuse de ce monde, est au centre de la religion juive. Cf. Kohn, Die Politische Idee des Judentums, *Die Dioskuren,* III, pp. 51-89.

(3) II, *Rois,* VI, 23.

avec enthousiasme la non-résistance nationale comme moyen de lutte politique fut Esaïe (1). En 734, Retsin, roi de Syrie, et Pekach, roi d'Israël, marchèrent contre Jérusalem parce que Achaz de Judée hésitait à conclure une alliance avec eux contre Tiglat Pilésar d'Assyrie, qui menaçait toute l'Asie occidentale. Achaz, ne sachant à qui s'en remettre, pensa même chercher refuge auprès du redoutable Assyrien. Le prophète Esaïe, convaincu de l'invincibilité de Jérusalem, cette ville étant protégée par Jahveh lui-même, lui donna cependant le conseil de ne pas lier la Judée ni avec la Syrie et Israël contre Tiglat Pilésar, ni avec ce roi contre Israël et la Syrie, ce dernier pays, l'Israël du nord et la Judée réunis n'étant, d'une part, pas à même de s'opposer contre l'immense royaume assyrien, tandis que, d'une autre part, une « protection » éventuelle du roi Tiglat Pilésar ne signifierait en réalité que l'abaissement de la Judée au rang d'Etat vassal de l'Assyrie. Selon Esaïe, l'unique chose que son pays devait et pouvait faire était de renoncer à toute alliance et toute politique de coalition et de ne pas faire la guerre. Même pendant que l'ennemi s'approchait, le premier devoir du roi était de rester tranquille :

> Si vous ne croyez pas,
> Vous ne subsisterez pas,

disait Jahveh (2). Achaz, menacé encore par les Philistins et les Edomites, se moqua d'un tel idéalisme et s'allia avec l'Assyrie. Tiglat Pilésar se mit en marche ; il battit Pekach et Retsin, détruisit leur pays et... fit une invasion en Judée. Il en coûta à Achaz des monceaux d'or pour arriver à apaiser le grand conquérant qui se retira alors, en emmenant avec lui un grand nombre de prisonniers et en particulier des riches et des nobles comme otages, tandis que les filles d'Achaz devaient lui servir de courtisanes. Le résultat des événements confirma d'une manière brutale la prédiction d'Esaïe, dans ce qu'elle avait de sinistre; quant à son sens favorable, un événement jusqu'à aujourd'hui inexpliqué, sembla en outre montrer le bien-fondé de la tactique préconisée par le prophète :

Vers la fin du VIIIe siècle, le conquérant assyrien Sanchérib

---

(1) Cf. HOLMES, p. 155-161.
(2) *Esaïe*, VII, 4-9.

s'efforçait de faire de son pays une puissance maritime. Afin d'atteindre les bords de la Méditerranée, il entreprit de subjuguer la Syrie et la Palestine. Il attaqua la Judée et, par ses envoyés, réclama même Jérusalem. Le roi Ezéchia, désespéré, déchira ses vêtements, se couvrit d'un sac, courut au temple de Jahveh et envoya le chef de sa maison et son secrétaire et les plus anciens des prêtres, couverts de sacs, vers Esaïe le prophète. Celui-ci répondit tranquillement qu'il n'y avait rien à craindre : Jahveh ferait descendre sur le roi Sanchérib un esprit qui le chasserait jusque dans son pays où Jahveh le ferait plus tard périr par l'épée. Ezéchia, ayant foi en cette prédiction mystérieuse, refusa de rendre Jérusalem au roi assyrien. Sanchérib répondit avec une logique implacable : « Est-ce que les dieux des nations que mes pères ont détruites, les ont délivrées ? »

Malgré tout, Esaïe maintint que l'Assyrien se retirerait bientôt, vaincu et outragé :

> Il n'entrera point dans cette ville,
> Il n'y lancera point de traits,
> Il ne lui présentera point de boucliers,
> Et il n'élèvera point de retranchements contre elle.
> Il s'en retournera par le chemin par lequel il est venu
> Et il n'entrera point dans cette ville, dit l'Eternel.
> Je protégerai cette ville pour la sauver,
> A cause de moi et à cause de David mon serviteur.

Cette même nuit, conclut le récit, l'Ange de Jahveh frappa, dans le camp des Assyriens, 185.000 hommes : « Quand on se leva de bon matin, tout était plein de corps morts. Alors donc, Sanchérib, roi des Assyriens, leva le camp, partit et s'en retourna ; et il resta désormais à Ninive (1). »

Ce qu'il y a, en effet, lieu de remarquer, c'est que les inscriptions assyriennes mentionnent que Sanchérib a contraint Ezéchia à l'obéissance, qu'il a conquis quarante villes fortifiées de la Judée, qu'il a détruit nombre de fortifications et qu'il a pillé quantité de bourgades, qu'il a emmené de Judée 200.150 personnes, ainsi qu'un grand butin et d'innombrables troupeaux et que le roi Ezéchia, enfermé dans Jérusalem « comme un oiseau dans sa cage », aurait été contraint à une

(1) II, *Rois*, XIX, 1-37.

lourde rançon, et aurait dû laisser partir ses filles et ses serviteurs pour la Cour de Ninive. Mais ces renseignements, quoique présentés sous un jour favorable à l'Assyrie, ne disent pas un mot de Jérusalem qui était cependant la capitale de la Judée, et qui, aussi bien par sa situation géographique que par sa citadelle, ses richesses et sa signification politique et morale, aurait dû induire en convoitise un grand conquérant comme Sanchérib. Il y a donc quelques raisons de se demander pourquoi le roi Sanchérib ne s'est pas emparé de Jérusalem.

On ignore ce qui poussa l'Assyrien à se retirer. Mais le fait est là : il a reculé. Quelques auteurs supposent que des soulèvements, qui se seraient produits dans son propre pays, l'auraient obligé à renoncer à la capitale juive. D'autres mettent cela sur le compte d'invasions ennemies ; d'autres encore supposent qu'une peste soudaine a décimé son armée. Quoi qu'il en soit, toutes ces déclarations et suppositions montrent clairement dans quels milieux de violence Esaïe a eu le courage, l'un des premiers, de mettre à l'ordre du jour la non-résistance nationale. Et, on peut bien le dire, avec quelque succès. Car le péril assyrien fut, grâce à cette attitude, provisoirement conjuré. Une intuition exceptionnelle et un don de double vue remarquable, quoique pas toujours infaillible (1), lui firent conseiller à son roi de renoncer à toute défense nationale et de ne s'en remettre qu'à la justice de Jahveh.

Ce fut par la peur et par l'angoisse, plutôt que par le courage, que le roi Ezéchia finit par accepter la méthode nouvelle de lutte préconisée par Esaïe. Celui-ci, par contre, convaincu de l'inviolabilité de Jérusalem, était inspiré par le plus haut héroïsme : quand il le fallait, il savait rester debout, seul contre tous. Quand la Judée et les autres Etats environnants, aidés par l'Egypte, se soulevèrent contre l'Assyrie, le prophète marcha dans les rues de Jérusalem, dépouillé de tout vêtement, tant que la révolte dura et cela pendant trois ans, — ceci comme symbole et présage de l'impuissance désespérée de cette entreprise armée : les jeunes hommes et les vieillards seraient, sans robe et sans chaussures, emmenés par le roi d'Assyrie, captifs et exilés (2). Plus tard, Esaïe s'opposa for-

(1) Plusieurs prédictions d'Esaïe et d'autres prophètes ne se sont pas réalisées.

(2) *Esaïe*, XX, 1-5.

tement à l'alliance judéo-égyptienne et à la politique étrangère du gouvernement royal :

Malheur à ceux qui descendent en Egypte pour avoir du secours,
Qui s'appuient sur des chevaux,
Et se fient à la multitude des chars et à la force des cavaliers,
Mais qui ne regardent pas vers le Saint d'Israël
Et ne recherchent pas l'Eternel.
L'Egyptien est homme et non Dieu,
Ses chevaux sont chair et non esprit,
Quand l'Eternel étendra sa main,
Le protecteur chancellera, le protégé tombera,
Et tous ensemble ils périront (1).

L'on comprend aisément que de telles conceptions aient été inaccessibles au bourgeois typique du XIXe siècle. Dans son *Histoire du Peuple juif,* Renan met en parallèle le conseil d'Esaïe donné au roi, avec les déclamations contre l'armée faites par les socialistes de son temps qui, selon lui, méprisent l'amour de la patrie et prédisent, pleins d'une joie maligne, la ruine de leur propre nation. Holmes a remarqué qu'il se peut que Renan ait raison du point de vue de la politique traditionnelle, mais qu'Esaïe, — que ses conceptions aient été ou non confirmées par l'histoire — a préconisé délibérément une nouvelle tactique internationale qui devait avoir, dans un avenir lointain, une haute portée. En effet, Esaïe fut un des premiers qui se risqua à briser le cercle vicieux des violences guerrières. Il ne faut cependant pas oublier qu'il continua consciemment à compter sur la violence indirecte des pouvoirs célestes qui, à l'en croire, devaient entièrement protéger son peuple sans défense.

Profondément impressionné par la ruine totale, annoncée par Amos, de l'Israël du nord, ce peuple frère beaucoup plus puissant que la Judée, Esaïe pensa que cet événement n'était pas le terme final, mais seulement la fin du premier acte d'un drame dans lequel — à travers d'innombrables crises politiques considérées du point de vue métaphysique comme des jugements divins — une infime partie seulement de la nation juive, « le reste d'Israël », devait être lavé et affiné comme de l'or, pour devenir le vrai réalisateur de la tâche divine des Juifs.

---

(1) *Esaïe,* XXI, 1-3.

Ce « germe d'avenir » était déjà en train de se former à cette époque. Esaïe faisait tout ce qu'il pouvait, afin d'éveiller cette conscience nouvelle dans le plus grand nombre possible de ses compatriotes (1). Non seulement il combattit le culte vulgaire des images, la superstition triviale des masses, le chauvinisme des prêtres, l'oppression sociale, le luxe désordonné des riches et la politique opportuniste des rois, mais il fonda aussi une sorte de « parti prophétique » qui devait se distinguer nettement comme le « vrai Israël dans Israël ». Ce parti se considérait de plus en plus comme le représentant du plus haut ordre cosmo-social auquel non seulement les Juifs, mais tous les peuples de la terre étaient appelés et qui devait être enfin réalisé par un Dieu-Roi, suscité par Jahveh :

> Car toute chaussure qu'on porte dans la mêlée,
> Et tout vêtement guerrier roulé dans le sang,
> Seront livrés aux flammes
> Pour être dévorés par le feu.
> Car un Enfant nous est né, un Fils nous est donné,
> Et la domination reposera sur son épaule (2) ;
> Et on l'appellera Admirable, Conseiller, Dieu-Héros,
> Père éternel, Prince de la Paix,
> Son empire sera infini, et sa paix sans fin
> Régnera sur le trône de David et sur son royaume,
> Qu'il affermira et soutiendra par le droit et la justice,
> Dès maintenant et à toujours.
> Voilà ce que fera le zèle de Jahveh-des-armées (3).

Dans la littérature attribuée à Esaïe et à Michée, l'idée centrale qui inspire ce « parti prophétique » nouveau, est exprimée par le même poème immortel, qui dit qu'un temps viendra où tous les peuples se réuniront sur la Montagne de Sion, centre de l'univers, afin de connaître les lois les plus profondes

---

(1) Cf. WELLHAUSEN, p. 24.

(2) Il s'agit ici de nouveau du manteau sidéral cosmique. Voir précédemment, p. 130.

(3) *Esaïe,* IX, 4-6. Les armées célestes — à l'origine les étoiles qui combattent avec les Israélites contre les peuples de Canaan (cf. *Juges,* V, 20) — deviendront plus tard l'armée des anges prête à protéger, à leur demande, les enfants du Père céleste (cf. *Matthieu,* XXVI, 53). La transition de la première à la seconde conception se fait déjà sentir dans II, *Rois,* VI, 16-17, où la montagne est « pleine de chevaux et de chars de feu » autour d'Elisée s'en allant seul au-devant des armées ennemies. Cf. précédemment, p. 159.

de la vie individuelle et sociale. Après s'être reconnus comme frères, les peuples retourneront chacun dans leur propre pays en se sentant dorénavant liés à toutes les autres nations tant au point de vue moral que social. Il n'y aura plus de guerres ni offensives ni défensives, mais collaboration internationale dans tous les domaines de la civilisation :

> De leurs glaives ils forgeront des hoyaux,
> Et de leurs lances des serpes ;
> Une nation ne tirera plus l'épée contre une autre,
> Et l'on n'apprendra plus la guerre (1).

Ainsi on attend une période de paix mondiale dans laquelle un Dieu-Roi sera l'arbitre infaillible des peuples. Cette régénération universelle s'étendra même aux instincts des bêtes féroces, contre lesquelles la défense ne sera plus nécessaire :

> Le veau et le lionceau seront ensemble
> Et un petit enfant les conduira...
> L'enfant sevré mettra sa main dans la caverne du basilic.
> Il ne se fera ni tort ni dommage
> Sur toute ma montagne sainte ;
> Car la terre sera remplie de la connaissance de l'Eternel
> Comme le fond de la mer par les eaux qui le couvrent (2).

L'individu, la famille, la tribu, la nation, la société, la civilisation et la nature — tous s'organiseront librement dans le

(1) *Esaïe,* II, 4-5 ; *Michée,* IV, 3.

(2) *Esaïe,* XI, 6-9. Toute la montagne sainte signifie toute la terre dont le point central et culminant serait Sion.

C'est dans un esprit analogue que les anciens chrétiens ont identifié Jésus et Orphée, Orphée qui, par ses accords mélodieux, domptait les bêtes féroces et, par la douceur de ses chants, charmait les divinités infernales.

En effet, on voit partout que l'élévation des mœurs va de pair avec l'amour pour les animaux et avec la découverte d'une parenté qui est d'ailleurs affirmée par la science moderne. Même le domptage des animaux s'obtient aujourd'hui de moins en moins par la violence et de plus en plus par la sympathie et une sorte de compréhension (voir plus haut, p. 47). Au cours de voyages dans des contrées sauvages, des explorateurs ont relaté avoir observé en général qu'aussi longtemps que les animaux ne connaissent pas encore l'homme et tant que celui-ci se tient tranquille et calme en leur présence, ils s'approchent de lui avec une sorte de curiosité prudente et plutôt avec sympathie qu'antipathie. Cependant, presque partout où les animaux connaissent l'homme, celui-ci a répandu parmi eux une telle terreur qu'à son approche, ils fuient et se préparent à l'attaquer.

Grand Tout : la Cité universelle divine. Une Nouvelle Jérusalem, glorifiée comme cité-jardin mondiale, devient de plus en plus le symbole de cette conception grandiose, — conception dans laquelle on reconnaît l'influence de l'ancienne doctrine suméro-babylonienne de la Cité terrestre construite à l'image de la Cité céleste (1).

Jérémie.

Les grands prophètes israélites ont plusieurs fois essayé d'appliquer leurs principes universels dans la politique internationale. Nous l'avons déjà constaté chez Esaïe. Jérémie fut même considéré comme défaitiste à cause de son attitude supranationale et de ses conceptions encore incompréhensibles à ses contemporains. Comme nous l'avons constaté, les innovateurs prophétiques ne formèrent qu'une petite minorité. Ils ont été répudiés, conspués, souvent martyrisés et même tués par leurs compatriotes. Jérémie, haï comme un traître parce qu'il avait non seulement annoncé la ruine de son peuple, mais parce qu'il voulait même que l'on se rendît tout simplement sans condition à l'ennemi, était continuellement menacé de mort par les chauvinistes. Le roi Sédécia, qui lui était sans doute plus ou moins favorable, n'avait cependant pas le courage de prendre ouvertement son parti : Jérémie fut emprisonné par les courtisans et honteusement maltraité. « Les chefs dirent au roi : « Que cet homme soit mis à mort, car il décourage les « hommes de guerre qui restent dans cette ville et tout le « peuple, en lui tenant de pareils discours. Cet homme ne « cherche pas le bien de ce peuple ; il ne veut que son

(1) Toutefois, même les plus grands prophètes israélités ne se sont jamais libérés d'un certain impérialisme... moral : c'est toujours Israël qui sera le grand législateur des peuples, Jérusalem restant le centre de l'univers. D'une manière analogue, les idéalistes religieux de la Pologne martyrisée espéraient, au XIXe siècle après Jésus-Christ, qu'au point de vue humanitaire, leur patrie serait à la tête de toutes les nations de l'univers, alors que Gandhi est aujourd'hui convaincu que son Inde martyrisée deviendra pour ainsi dire le nouveau Messie du monde. Quoi qu'il en soit, il s'agit, dans ce cas, d'une concurrence beaucoup plus noble que celle qui semble aujourd'hui normale sur le terrain économique et politique, et qui ne peut que mener les peuples à la guerre et à la ruine.

« malheur. » Le roi Sédécia répondit : « Voici, il est entre « vos mains, car le roi ne peut rien contre vous. » Alors, ils prirent Jérémie et le jetèrent dans la citerne de Malkija, l'un des membres de la famille royale, citerne qui se trouvait dans la cour de la prison. Ils descendirent Jérémie avec des cordes. Il n'y avait point d'eau dans la citerne, mais il y avait de la boue; et Jérémie enfonça dans la boue (1). »

Sur le point de mourir de faim, Jérémie fut sauvé par le nègre Ebed Melek. On l'emprisonna cependant de nouveau. Mais il continua avec opiniâtreté à prophétiser dans ce même esprit : accepter le malheur et subir toutes les misères !

Après un siège d'un an et demi, Jérusalem que Jérémie, lui aussi, chérissait, fut conquise par le roi Nabuchodonosor qui fit tuer devant lui les fils de Sédécia, massacrer des nobles de Judée, crever les yeux du roi, qu'il fit transporter enchaîné à Babylone. Le palais, le temple, les maisons du peuple, tout fut livré aux flammes et les murs de la ville rasés. Ce qui resta de la population aisée fut emmené en exil.

Jérémie, épargné sur l'ordre du roi de Babylone, fut transporté, enchaîné, vers Rama où on l'abandonna parmi d'autres compatriotes bannis. En vain, le prophète s'efforça de les apaiser ; avec le courage du désespoir, ils cherchèrent à se soulever. Obligés cependant de fuir, ils entraînèrent avec eux Jérémie, contre sa volonté, vers l'Egypte. Toutefois, il continua là aussi, avec obstination, à prophétiser, espérant malgré tout qu'après ce jugement cruel, poindrait enfin le jour du salut pour Israël : une période de religion nouvelle dans laquelle on n'aurait plus besoin d'une loi extérieure, ni de l'enseignement des prêtres, parce qu'alors les enfants même auraient une connaissance intuitive de la vérité.

C'est ainsi que, dans les circonstances les plus néfastes, Jérémie fut le premier, parmi les Juifs, à découvrir dans l'anarchisme social et moral le vrai sens de l'histoire. « L'Alliance Nouvelle » dont il s'agit ici répond essentiellement à la troisième période de la philosophie de l'histoire de Kong Tseu, et à la tendance la plus profonde du christianisme (2).

Mais à cette époque, qui pouvait comprendre une telle con-

---

(1) *Jérémie,* XXXVIII, 4-6.

(2) *Jérémie,* XXX, 31-34; XXXII, 3-14. Voir précédemment, p. 77.

ception ? Probablement tué par son propre peuple, le plus grand prophète juif disparut mystérieusement de l'histoire.

Jérémie a été le grand martyr de la prophétie nouvelle. Il est « le Jésus de l'Ancien Testament, et Jésus le Jérémie du Nouveau » (1). Il ne fut cependant pas l'unique prophète qui eut à souffrir d'une telle manière et dont la vie fut plusieurs fois menacée, non seulement par les princes, mais aussi par le peuple. Le prophète Urie, qui fit contre Jérusalem et la Judée des prophéties analogues à celles de Jérémie, se vit obligé de fuir en Egypte, car le roi Joachim voulait le faire mourir. Cependant, le roi envoya des gens pour s'emparer de lui. « Ils firent sortir d'Egypte Urie et l'amenèrent au roi Joachim qui tua lui-même le prophète par l'épée et fit jeter son cadavre à la fosse commune (2). »

C'est ainsi que se fit jour, parmi de tels hommes, une deuxième loi selon laquelle celui qui préconise des conceptions plus élevées que celles au milieu desquelles il vit et qui sont généralement admises, doit savoir souffrir et même, dans certains cas, risquer sa vie pour des principes qui sont encore inaccessibles à son époque.

Un poète inconnu a combiné d'une manière géniale l'expérience amère de Jérémie avec la tradition séculaire de la mort et de la réssurection de Tammouz, dieu de la végétation, — l'Osiris babylonien-syrien, — pour exprimer l'idée que celui qui est véritablement homme, ainsi que la communauté qui le reconnaît comme tel, sont tous deux voués, d'une manière inéluctable, au martyre, puisque, fatalement, ceux qui les entourent, et dont la vie n'atteint pas un niveau moral aussi élevé, ne sont pas à même de les comprendre (3). Méprisé,

---

(1) Potter, p. 112.

(2) *Jérémie*, XXVI, 23.

(3) En nous exprimant de cette façon, nous ne faisons que transcrire en langage moderne la loi dont nous parlons. Puisque, à l'époque de Jérémie, c'était pour ainsi dire l'homme-animal qui semblait dominer l'univers et que la conduite cruelle des princes paraissait être la conduite humaine normale, tout ce que nous considérons aujourd'hui comme véritablement humain semblait surhumain à l'humanité parvenue seulement à ce stade d'évolution. Pour la conscience antique, il s'agissait donc, en l'occurrence, non d'un véritable homme et de ceux qui partagent ses idées, mais d'un Dieu-Homme

frappé et humilié, ce Serviteur de Jahveh va seul son chemin dans le monde, en se chargeant même, comme Dieu-Roi-Prêtre, de la souffrance de ceux qui le renient, et en se laissant blesser pour leurs péchés :

> Il a été maltraité et opprimé,
> Et il n'a point ouvert la bouche;
> Semblable à un agneau qu'on mène à la boucherie,
> A une brebis muette devant ceux qui la tondent,
> Il n'a point ouvert la bouche.

Cependant, — pour s'exprimer à la façon de Platon, — quand le juste sera tué par les injustes à cause de sa justice, on reconnaîtra que sa lutte surhumaine n'a pas été vaine :

> Après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché,
> Il verra une postérité et prolongera ses jours,
> Et l'œuvre de Jahveh prospérera entre ses mains (1).

C'est ainsi que chez les juifs apparaît la conscience nouvelle que « l'héroïsme de l'esprit est plus élevé que le brutal héroïsme physique », et que l'héroïsme moral comporte aussi bien le martyre, quand cet héroïsme est brisé tout d'un coup par un événement fatal, que lorsque les souffrances, patiemment endurées, deviennent pour ainsi dire chroniques, permanentes. Cela est aussi vrai pour les individus que pour les organisations et les peuples : plus leur tâche est élevée, plus leur lutte est âpre. Toutefois, la conscience de souffrir pour une idée universelle donne aux représentants de cet « héroïsme tragique » la force d'accepter le sort le plus cruel avec une joie morale intense (2), et le courage de mettre tout en jeu, aussi bien leur vie personnelle que l'indépendance nationale, sûrs qu'ils sont de la victoire finale de leurs aspirations.

Ce fut dans cet esprit que les Juifs les plus profondément religieux subirent l'écrasante victoire de Nabuchodonosor et la ruine totale de leur patrie si passionnément aimée.

---

et de ses disciples avec lesquels celui-ci ne faisait qu'un, et dont la vie et le sort étaient exprimés par la vie et le sort du Dieu-Homme lui-même.

(1) *Esaïe,* LIII, 10. Les poèmes concernant le Serviteur de Jahveh, d'un auteur inconnu, ont été incorporés dans l'œuvre d'Esaïe.

(2) Voir Von Hartmann, I, pp. 422-424.

Le Pauvre du Seigneur.

Il n'y eut en somme qu'une petite partie du peuple juif qui fut exilée par le Dieu-Roi babylonien : la famille royale, les courtisans, les concubines du roi, les généraux, les prêtres de la Cour, les fonctionnaires de l'Etat, les grands propriétaires, etc., — environ 10.000 hommes sur 400.000 habitants. Le vainqueur étranger laissa les terres et les vignobles aux pauvres du pays, assuré qu'il était de les gagner ainsi à son régime par ce geste généreux. Une chose est certaine, c'est que la grande masse exploitée reprit un moment haleine quand elle fut libérée de tout ce parasitisme officiel.

Non seulement les déshérités et les mal lotis juifs se ruèrent d'ailleurs sur les terrains délaissés les plus féconds, mais aussi des Ammonites, des Moabites, des Iduméens. Les représentants de tous ces peuples ne tardèrent pas à se mélanger en contractant des mariages mixtes (1).

Le prolétariat urbain profita le moins de tous ces changements. D'ailleurs, des maîtres nouveaux occupèrent bientôt la place des anciens et le peuple fut, de nouveau, soumis au même système administratif qu'autrefois. Des nouveaux riches firent peu à peu leur entrée en scène de leur manière traditionnelle répugnante...

Par contre, la plupart des déportés ne réussirent pas à s'adapter aux conditions de vie complètement différentes de celles qu'ils avaient eues jusque-là. Sans doute y eut-il des exilés qui parvinrent à conquérir une position si enviable qu'ils ne voulurent plus jamais quitter leur patrie nouvelle : *ubi bene, ubi patria* ! Mais, en général, ces nobles, ces prêtres, ces anciens riches, n'étaient pas à même de recouvrer leur situation d'autrefois. Walter constate qu'ils formaient une classe de « nouveaux pauvres, de princes en guenilles ». Se lamentant de leur sort misérable, ils espéraient cependant que Jahveh les affranchirait et les ramènerait sur la Terre promise à leurs pères :

---

(1) Voir G. Walter. Cet auteur a bien raison de remarquer que le Juif moyen de cette époque n'était pas encore chauvin. Le nationalisme judéen date en particulier d'après la captivité babylonienne.

Fais-nous revenir vers toi, ô Eternel, et nous reviendrons !
Donne-nous encore des jours comme ceux d'autrefois !
Nous aurais-tu entièrement rejetés,
Et t'irriterais-tu contre nous jusqu'à l'excès ? (1)

S'identifiant avec « le reste d'Israël » qui, selon la sainte promesse, devait être sauvé après que le peuple de Jahveh aurait été purifié par le feu de la colère divine, ils s'attachèrent de plus en plus aux paroles des prophètes les plus nobles, faites aux Juifs repentants, et annonçant une restauration merveilleuse de l'ancienne gloire nationale. C'est ainsi que, pendant la captivité babylonienne, commença à se former la communauté juive, bien décidée à vivre « selon la Loi et les Prophètes. »

Quand le Dieu-Roi perse, Cyrus, ayant vaincu la Babylonie, permit aux exilés de rentrer en Palestine, ceux-ci le glorifièrent comme Messie de l'Eternel (2) qui annonçait pour la nation élue par Dieu l'époque où sa misère serait miraculeusement transformée en abondance, bonheur, gloire et paix :

Ainsi les rachetés de l'Eternel retourneront,
Ils iront à Sion avec chants de triomphe
Et une joie éternelle couronnera leur tête,
L'allégresse et la joie s'approcheront,
La douleur et les gémissements s'enfuiront.

Qu'ils sont beaux sur les montagnes
Les pieds de celui qui apporte la bonne nouvelle
Qui publie la paix !
De celui qui apporte la bonne nouvelle,
Qui publie le salut ! (3)

Hélas ! arrivés sur leur Terre Sainte, les exilés et leurs descendants trouvèrent toutes les anciennes propriétés occupées par des maîtres nouveaux qui ne voulurent pas en céder un pouce. La conséquence de leur retour ne donna lieu qu'à d'innombrables conflits sociaux et religieux, où en général les nouveaux maîtres eurent le dessus. Il semble que les rapatriés se vissent même obligés de former des associations d'assistance mutuelle, sortes de confréries religieuses de

(1) *Lamentations de Jérémie,* V., 20-22.
(2) *Esaïe,* XXV, 1. Voir précédemment, p. 134.
(3) *Esaïe,* LI, 11, LII, 7.

pauvres, à tendances plus ou moins communistes (1). Selon Causse, l'idée de la communauté religieuse fut, depuis l'exil, surtout promulguée par des psalmistes (2).

De tout cela, il ressort, dans les écrits prophétiques plus récents et dans une partie des *Psaumes*, une sympathie souvent exaltée pour ceux qui souffrent : les miséreux, les opprimés, les faibles et les pauvres qui ne peuvent trouver justice en ce monde. S'ils restent cependant patients et supportent avec persévérance leurs misères, tout en étant fidèles aux plus sublimes lois divines, ces « doux » et ces « miséreux » apparaîtront plus tard comme les vrais élus de Jahveh qui hériteront de la terre.

Toutefois, ne trouvant toujours pas de salut dans « ce monde », ces religieux, sous l'influence de l'eschatologie parse, en vinrent à croire de plus en plus dans la résurrection des morts. Cette résurrection glorieuse devient pour ainsi dire la contre-partie de leur longanime non-violence. Tandis que les anavites, c'est-à-dire les « résignés » restent debout, malgré les circonstances les plus difficiles, pleins de confiance dans leur Seigneur « puissant par sa force et dont l'intelligence n'a point de limite » (3), les anijites, c'est-à-dire les « misérables », se soumettent passivement au sort, n'attendant que la rédemption finale. Ils s'appellent aussi ébjonites ou « pauvres », et se considèrent comme des êtres faibles et impuissants qui ne peuvent que crier à leur Dieu leur misère et leur espérance :

Il fera droit aux malheureux du peuple,
Il sauvera les enfants des pauvres
Et il écrasera l'oppresseur.

Il délivrera le pauvre qui crie
Et le malheureux qui n'a point d'aide,
Il aura pitié du misérable et de l'indigent,
Et il sauvera la vie des pauvres;
Il les affranchira de l'oppression et de la violence,
Et leur sang aura du prix à ses yeux (4).

---

(1) Cf. Loeb.
(2) Causse, *Les Pauvres d'Israël.*
(3) *Psaumes,* CXLVII, v. 5-6.
(4) *Psaumes,* LXXII, v. 4, v. 12-14.

C'est de tels espoirs dans le « peuple paria juif » que découle un messianisme de caractère plus ou moins prolétarien qui, d'ailleurs combiné avec un héroïsme nouveau, influencera profondément le christianisme des premiers siècles (1). Ses adhérents se considèrent comme « l'Israël en Israël »; en observant la Loi, en priant, en jeûnant et en faisant l'aumône (2), ils pensèrent pouvoir accélérer la venue du Grand Jour de leur libération qui sera en même temps le jour de vengeance divine pour leurs persécuteurs et leurs oppresseurs (3). Avec une patience presque surhumaine, ils supportèrent, pendant plusieurs générations, toutes les épreuves de leur malheureux sort. Tandis qu'une grande partie de leurs compatriotes s'efforcèrent à maintes reprises de se libérer par la violence ou par des coalitions politiques avec de grandes puissances, ces nouveaux croyants se conduisirent de plus en plus passivement à l'égard des « pouvoirs de ce monde », en se disant, dans un saint fatalisme, qu'un jour Jahveh réalisera miraculeusement la grande rédemption.

C'est pourquoi, dans ces milieux, le mot « pauvre » obtint, aussi bien dans le sens de pauvreté physique que d'humilité spirituelle, la même signification que « agréable à Dieu », et « susceptible de recevoir sa grâce », tandis que le mot « riche » obtint, dans le sens d'arrogance vis-à-vis de Jahveh et des hommes, celle de « mal aimé par Dieu », conception qu'on pourrait ramener à DIEU-ROI = PAUVRE, et : riche et puissant = méchant (4).

Les psalmistes de l'époque post-exilique décrivent les conflits interminables entre le Pauvre, l'élu martyrisé de l'Eternel, et le monde brutal de ses persécuteurs, dans un style fougueux et passionné qui montre jusqu'où allait cet antagonisme. Ils dépeignent le sort tragique du Pauvre, — qui est en fin de compte leur propre sort, — sous un aspect côtoyant même le désespoir :

---

(1) Voir VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Wereld*, pp. 50-51.

(2) Voir plus haut, p. 141.

(3) C'est-à-dire que si on renonce dans ce cas à la violence, c'est plutôt par impuissance physique que par force morale.

(4) Cette analyse a été confirmée par les recherches de G. WALTER, pp. 33-39, où l'on trouvera une abondance de citations à l'appui de cette thèse.

Mon Dieu ! Mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ?
Et t'éloignes-tu sans me secourir, sans écouter mes plaintes ?
Mon Dieu ! je crie le jour et tu ne réponds pas;
La nuit, et je n'ai point de repos.

Tous ceux qui me voient se moquent de moi;
Ils ouvrent la bouche, secouent la tête :
« Recommande-toi à l'Eternel ! L'Eternel te sauvera,
Il te délivrera puisqu'il t'aime !... »

Une bande de scélérats rôdent autour de moi,
Comme un lion, pour saisir mes mains et mes pieds;
Je pourrais compter tous mes os,
Eux ils observent, ils me regardent;
Ils se partagent mes vêtements,
Ils tirent au sort ma tunique (1).

Ils sont puissants ceux qui veulent me perdre,
Qui sont à tort mes ennemis.

Exauce-moi Eternel, car ta bonté est immense.
Dans tes grandes compassions, tourne vers moi les regards
Et ne cache pas ta face à ton serviteur.

Ils mettent du fiel dans ma nourriture
Et pour apaiser ma soif, ils m'abreuvent de vinaigre (2).

Images qui apporteront, tout comme la représentation classique du Serviteur de Jahveh (3), plusieurs traits impressionnants pour dresser la figure légendaire du Messie de l'Evangile chrétien (4).

Le pacifisme juif.

C'est ainsi que l'on peut finalement suivre dans l'Ancien Testament l'avènement de l'idée de l'action directe pour la paix selon les quatre phases suivantes :

I. Force et violence : principes essentiels de la vie humaine;

(1) *Psaumes,* XXII, 2-19.
(2) *Psaumes,* LXIX, 5-22.
(3) Voir précédemment, p. 169.
(4) C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la doctrine chrétienne officielle qui dit que les souffrances et la mort de Jésus ont été représentées par anticipation et pour ainsi dire « préfigurées » dans l'Ancien Testament. Voir *Matthieu,* XXVII, 35-46 ; *Marc,* XV, 23, 24, etc.

II. Force et violence : mises au service de l'idée de la justice;

III. Renoncement à la force et à la violence, dans l'attente d'un miracle divin et de la vengeance éternelle;

IV. Réalisation de la paix par des forces spirituelles rayonnant du cœur humain divinisé.

Cette dernière phase, profondément influencée, comme nous le verrons bientôt, par mainte conception religieuse étrangère, servira surtout de trait d'union entre la religion juive et le christianisme. Cela commence à poindre dans les écrits religieux juifs des derniers siècles avant Christ, en particulier dans un fragment remarquable, incorporé dans les prophéties de Zacharie.

Vers la fin du IVe siècle avant notre ère, Alexandre-le-Grand se jeta sur le monde pour conquérir presque tous les pays connus de l'antiquité, emporté qu'il était par le rêve grandiose de les réunir en un seul et puissant Empire Mondial. Ce conquérant magnifique, affolé de gloire, qui se faisait adorer à la manière suméro-babylonienne, comme Dieu-Roi universel, galopa toujours plus avant sur son cheval fougueux, en s'efforçant de soumettre tous les peuples de l'Asie Mineure, de Syrie, d'Egypte, de Perse, de Babylone, jusqu'aux Indes, y compris la petite Judée impuissante qui tremblait de crainte. Cependant, dans ce pays, il y avait un homme qui voyait les choses à fond et qui, au travers des circonstances les plus compliquées, gardait confiance dans les plus hautes valeurs morales :

Sois transportée d'allégresse, fille de Sion !
Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem !
Voici : ton Roi s'avance vers toi;
Il est juste et victorieux,
Il est humble et monté sur un âne,
Sur un âne, le petit d'une ânesse.

« Je détruirai les chars d'Ephraïm,
Et les chevaux de Jérusalem;
Et les arcs de guerre seront anéantis. »
Il annoncera la paix aux nations,
Et il dominera d'une mer à l'autre,
Depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre.

Cela revient à dire que, selon ce visionnaire, le véritable Dieu-Roi n'est pas un guerrier étincelant qui, ravageant les

pays, court le monde sur un cheval fougueux (1), mais qu'il vient vers son propre peuple, tout simplement sous l'apparence d'un paysan qui, monté sur son âne, s'en va paisiblement vers sa ville (2). Le fondateur de la paix mondiale va son chemin sur la terre sans faire étalage de sa puissance et sans causer aucune effusion de sang (3).

En attendant, la vie des Juifs se fit de plus en plus pénible et les misères causées par les puissants pouvoirs païens leur devinrent insupportables. Enfin, à bout de patience, les plus fervents des croyants se mirent à calculer quand le grand jour du Jugement Dernier arriverait. C'est à ce moment qu'apparut une littérature nouvelle : l'apocalypse, c'est-à-dire

---

(1) On trouve cette conception prophétique dans *Zacharie,* IX, 9-11, mais le nom du poète même est perdu. Pour la comprendre à fond, on doit se souvenir du fait que les classes dominantes ont toujours employé toutes les inventions et découvertes nouvelles pour fortifier en premier lieu leur puissance guerrière contre l'ennemi extérieur et leur propre peuple opprimé. C'est ainsi que le cheval, à peine domestiqué en Proche-Asie, fut employé dans les combats : les chars de guerre et les cavaliers armés n'ont pas moins révolutionné la technique de guerre et la stratégie dans l'antiquité que le fusil et le canon au moyen âge, et aujourd'hui l'aviation, les gaz et l'électrotechnique. Voilà pourquoi le cheval devint, dans le monde antique, le symbole des moyens de guerre moderne et de tout ce qui concernait les violences, conquêtes et asservissements. Par contre, l'âne est le symbole de la vie simple et paysanne, du travail et de la paix.

(2) On trouve Alexandre représenté dans cette attitude sur une mosaïque pompéienne.

(3) Dans l'Ancien Testament, cette image, de même que quelques autres, a en outre une signification astrologique et mystique, dont se souviendra plus tard l'auteur de l'Evangile attribué à Matthieu. « La passion de Jésus est astro-mystique. Son entrée à Jérusalem a lieu, selon *Matthieu,* XXI, sur une ânesse et un petit ânon. Tel est la conception la plus ancienne qui a été expliquée d'une façon rationnelle par les autres évangélistes. Dionysus aussi voyage sur deux ânes vers le temple de Dodona et il les place en signe de récompense dans le ciel. Il s'agit ici de la constellation des Anes dans le Cancer (selon Porphyre et Macrobe). C'est ici que le soleil atteint son point culminant, le Cancer est le signe de juin et du jour le plus long. Quant au temple, il signifie la partie la plus haute du ciel. Sur une gemme gnostique, on trouve reproduits une ânesse et un ânon, et au-dessus, le symbole du Cancer et les mots : *Dominus noster Jesus Christus Dei Filius.* C'est pourquoi les anciens chrétiens furent accusés d'être des *asinarii,* c'est-à-dire adorateurs d'un âne. » H. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Christus-Mysterie,* pp. 148-149.

« le dévoilement » ou « la révélation ». L'auteur du livre, attribué à Daniel, qui cependant a été publié longtemps après sa mort, en 165 avant Christ, — le seul d'ailleurs parmi les nombreux apocalypses qui soit entré dans la Bible, — essaya de fixer la durée exacte de la lourde oppression que son peuple devait encore subir. Mais, hélas ! il se trompa, et même de nos jours, beaucoup de croyants se trompent encore en se livrant à des calculs compliqués à propos de son livre, qui a donné naissance à toute une littérature de véritables « puzzles » religieux. Cependant, la signification de cet apocalypse ne réside pas dans une arithmétique méticuleuse, mais dans ses grands symboles historiques et astro-cosmologiques.

Dans une de ses visions, Daniel voit sortir de l'océan cosmique, des bêtes monstrueuses qui s'entre-dévorent férocement : elles symbolisent les grands empires de l'antiquité (1). Mais au-dessus de ces Etats bestiaux déchaînés, émergeant du chaos cosmique, apparaît dans les cieux, comme une étoile, le Fils de l'Homme, sans arme ni protection extérieure, nu comme une fleur : c'est à lui qu'on donna « la domination, la gloire et le règne ; et tous les peuples, les nations et les hommes de toutes les langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera jamais détruit » (2).

On doit comprendre cette apparition céleste comme une synthèse du Dieu-Roi des Juifs opprimés, et du Premier Homme cosmique que l'on retrouve partout en Asie, comme Manou chez les Indous, comme le Roi dans le taoïsme, comme l'Homme universel dans l'ésotérisme mahométan et dans la Cabale, et dont l'avènement triomphant est attendu pour le jour où l'âge d'or des premiers temps reviendra miraculeusement.

Tout cela ne signifie en réalité qu'une chose : c'est que l'aube du règne de la paix commence à s'annoncer en Occident dans la conviction de l'auteur même du livre attribué à Daniel, et dans la foi de ses coreligionnaires qu'il essaie de consoler et de soutenir par ses images apocalyptiques. C'est dans ces milieux qu'on commence à comprendre que la vraie force de l'homme réside dans son propre cœur, et que ceux

(1) Voir plus haut, p. 134.
(2) *Daniel,* VII, 14.

chez lesquels elle se développe réellement, auront de moins en moins besoin d'armes extérieures.

C'est dans ce sens également qu'on doit comprendre deux légendes qui, au commencement de ce siècle, ont encore impressionné Gandhi : l'une disant que la gueule des lions est fermée par l'ange de Jahveh, quand les chefs et les satrapes persans suggérèrent au Dieu-Roi Darius de faire jeter Daniel dans la fosse ; l'autre racontant que le Dieu-Roi Nabuchodonosor, rempli de fureur contre Schadrac, Méschac et Abed-Négo qui avaient refusé de se prosterner devant sa statue divine d'or pur, ordonna de jeter ces trois hommes dans la fournaise chauffée sept fois plus qu'à l'ordinaire ; mais il ne fut pas en son pouvoir de les brûler : quand ces trois hommes sortirent du brasier allumé par la colère du Roi, l'on put voir que le feu n'avait pas touché un seul cheveu de leurs têtes, et avait laissé intactes leurs tuniques et leurs manteaux (1). De telles légendes qui, pour l'homme occidental moderne moyen, semblent être dénuées de tout sens, frappent encore aujourd'hui l'homme oriental par leur sens profond (2).

A cette époque, le tyran syrien, Antiochus-Epiphane, Dieu-Roi de 174 à 164, et grand massacreur de Juifs, voulant détruire complètement la religion israélite, chercha à contraindre de toute manière ses adhérents à devenir infidèles à leur Loi. Sous les Machabées, le peuple juif s'éleva et sut se libérer un instant par la force des armes (142 avant Christ). C'est alors que les Israélites commencèrent une ère nouvelle, en inscrivant sur tous les registres et actes officiels : « La première année de Simon, grand-prêtre, chef du peuple, et général des Juifs. » Cependant, les plus religieux entre les Israélites, désillusionnés par le caractère trivial de la restauration nationale, acceptèrent de plus en plus le point de vue des chasidins qui n'attendaient plus rien de la défense nationale, ni de quelque gouvernement que ce soit. Quiétistes, a-politiques et individualistes, ces croyants n'attendaient que la résurrection

---

(1) *Daniel*, III.

(2) Tout cet apocalypse a d'ailleurs une couleur nettement asiatique. Le fait que la nourriture de Daniel et de ses amis est strictement végétarienne, — ils ne mangent que des végétaux et ne boivent que de l'eau, — fait supposer que l'auteur de cet apocalypse doit avoir subi, directement ou indirectement, des influences indiennes.

dans un monde meilleur. Ni rois, ni prêtres, ni prophètes ne pouvant, selon eux, fonder la vraie liberté, c'est Dieu seul qui, comme Roi-Prêtre-Prophète, et sous l'apparence d'un Messie, fera le grand miracle. C'est pour cela qu'ils se retirèrent de plus en plus de ce monde pour se cantonner dans une résistance nettement passive. L'opposition extrême de leur conception fut formée par l'aveugle fanatisme de violence des « zélateurs » qui luttaient en vain par les armes, avec le courage du désespoir, pour l'indépendance du peuple de Jahveh.

Ce fut en particulier à la campagne, parmi le *'am haarez* tant opprimé, que les anciennes conceptions antigouvernementales, égalitaires et socialistes d'Israël persistèrent, à la grande indignation des représentants de la religion officielle. La haine entre ce peuple opprimé et les puissants docteurs de la Loi était intense, une véritable haine de classe. Il apparut même toute une littérature religieuse de tendances nettement révolutionnaires où le thème bien connu de l'opposition entre les bons pauvres et les méchants riches fut élaboré avec une passion débordante. On exigea sur le terrain social l'égalité pour tous les individus formant la nation élue ; on condamna l'or comme la source de tous les maux : « C'est pour toi qu'on a inventé la guerre ; c'est pour toi qu'on saccage et qu'on assassine. » C'est ainsi que parlent *les Oracles sibyllins* juifs qui prédisent un temps où « la terre sera commune à tous et où il n'y aura ni murs ni frontières... Il n'y aura plus alors ni pauvres ni riches, ni tyrans ni esclaves » (1). Dans le *Livre d'Henoch*, la partie la plus ancienne concernant la chute des anges et l'assomption d'Henoch porte « une évidente empreinte populaire » ; le *Livre de l'Exhortation et de la Malédiction* semble même « avoir été ouvert devant l'auteur du Sermon de la Montagne au moment où celui-ci écrivait la *Magna Charta* du Christianisme » (2).

La partie la plus ancienne du *Livre d'Henoch* propage un idéal social de tendance nettement anarchiste, qu'on a défini comme « un messianisme sans Messie » : dans la société vraiment humaine, les hommes ne sont responsables que devant le Tout-Puissant. Ce n'est que dans une autre partie du même

---

(1) *Oracles sibyllins*, III, 234-237 ; II, 320-327.
(2) Voir, au sujet de tout ce passage, G. WALTER, pp. 40-51.

livre, le *Livre des Paraboles,* écrit par un autre auteur, que le véritable Dieu-Roi ou Messie réapparaît sous le titre de Fils de l'Homme : « Il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir... il renversera la face des forts et il les remplira de honte... Alors le Seigneur les livrera aux anges pour le châtiment, afin qu'ils les punissent, eux qui ont opprimé ses enfants et ses élus... Ceux-ci cesseront de baisser la face et ils revêtiront des vêtements de gloire. » Walter constate que l'auteur du *Livre des Paraboles* est « surtout pacifiste et, ayant probablement éprouvé sur sa propre personne les inconvénients d'un état de guerre permanent, il aboutit à une véritable propagande de désarmement général » : dans les temps bénis, « il n'y aura ni fer pour la guerre, ni étoffe pour les cuirasses de la poitrine ; le bronze sera inutile ; l'étain ne servira de rien ; et le plomb ne sera pas recherché. Toutes ces choses seront détruites et anéanties sur la face de la terre, lorsqu'apparaîtra l'Elu ».

Ce que l'on oublie presque toujours, c'est que le *Livre d'Henoch* — dans lequel on annonce entre autres une véritable « dictature des justes », pleine de douceur pour les déshérités et les pauvres, pleine de vengeance pour les puissants et les riches, et témoignant sans ambage ni circonlocution d'un idéal socialiste révolutionnaire — a été très répandu parmi les chrétiens primitifs, avant que la littérature chrétienne originelle soit créée, et que ce recueil apocalyptique a profondément influencé les premiers adorateurs de Jésus.

Ce qui distingue cependant le mythe chrétien de la littérature mentionnée, c'est la certitude des croyants que le Fils de l'Homme, si longtemps attendu, est enfin descendu du ciel sur la terre, afin de fonder parmi les siens et par leur intermédiaire le Royaume de la Paix. Une conscience nouvelle de force morale, réveillée d'ailleurs sous l'influence de plusieurs religions étrangères, et fortement soutenue par la croyance en l'avènement prochain de la Cité céleste sur la terre, ranima chez les chrétiens originels un héroïsme inouï : le Dieu-Roi Jésus fut, pour eux, l'incarnation d'une force divine telle, qu'ils se sentirent à même de « vaincre le monde ».

Ce qui est le plus essentiel dans l'Evangile, c'est l'idée d'une activité mystique et morale pacifique dans le cœur de l'homme, renouvelant toute la vie sociale et qui va de pair avec le renou-

veau de l'univers. Il est difficile de se figurer une opposition plus irréductible que celle qui exista entre, d'une part le nationalisme juif et l'impérialisme romain au milieu desquels ce messianisme surgissait et, d'autre part, cette Bonne Nouvelle aux pêcheurs, artisans, femmes, esclaves, soldats, publicains, perdus et désespérés de tous les pays (1). Et l'attitude du Christ évangélique envers Rome et la Judée est le symbole classique d'une résistance morale, d'apparence passive, qui provient cependant d'une force d'âme jusqu'alors trop peu connue en Occident, et par laquelle s'ouvre en effet une période nouvelle de l'histoire universelle.

Le christianisme, dont une des racines les plus profondes est la religion pacifique juive, fut une synthèse *sui generis* de traditions mythologiques et morales les plus différentes. On y retrouve facilement l'influence du dualisme parse qui avait déjà, depuis la captivité babylonienne, profondément influencé la religion juive : Anro Manyou, par exemple, y était devenu Satan. Toutes sortes de conceptions religieuses plus ou moins analogues se mélangèrent intimement entre elles à cette époque. Comme les parses attendaient leur *Saosyant*, fils de la Vierge, fondateur futur du Millénaire, de nombreux juifs et « prosélytes de la porte » comptaient sur l'avènement de l'Oint du Seigneur, annoncé par les prophètes depuis des siècles, comme Sauveur de l'univers. En attendant, le culte du Médiateur parse Mythra s'était répandu partout dans l'Empire Romain (2). D'innombrables croyants étaient convaincus qu'après un Jugement Dernier, ce Rédempteur divin fonderait le Royaume de la Paix : enfin Anro Manyou et Ahoura Mazda se réconcilieraient et l'humanité purifiée connaîtrait une vie paisible et heureuse sur une terre renouvelée. Fatigués

---

(1) Le mot *christos* est la traduction grecque du mot hébreu *messiach*, signifiant Oint (du Seigneur), c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, Dieu-Roi, Dieu-Héros, Dieu-Roi-Prêtre. Il s'agit ici encore du Premier Homme qui, dans le mouvement cyclique cosmique, revient au moment de la transition entre les périodes métaphysico-historiques de malédiction et de bénédiction. Cf. plus haut, p. 129. C'est dans le même sens que le mot *évangile* signifie « la bonne nouvelle » : l'annonce de l'avènement d'une période de Printemps cosmique ou du retour de l'âge d'or.

(2) Voir LÉOPOLD, *Ontwikkeling*, pp. 136-141 ; VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Wereld*, pp. 127-135.

de la violence sans trêve de Rome, partout on attendait dans le monde antique la venue des Dieux-Rois et des Dieux-Rois-Prêtres les plus divers. A maintes reprises, cette attente se combina encore avec la croyance, répandue en Grèce et en Italie, dans le retour de l'âge d'or de Chronos ou de Saturne, au cours duquel les peuples vivraient de nouveau, sur la terre généreuse, dans le communisme des premiers siècles (1).

La tradition grecque.

On reconnaît aujourd'hui, en particulier, l'influence de la sagesse grecque sur l'Evangile. La théorie du λόγος, c'est-à-dire de la Raison universelle, d'Héraclite, et la doctrine de Platon qui, profondément impressionné par la mort de Socrate, enseigne que le Juste est toujours martyrisé et finalement mis à mort (2), ont autant préparé l'avènement du christianisme que l'héroïsme de Jérémie, le symbole classique du Serviteur de Jahveh, et la tradition pacifique de la religion juive de l'époque post-exiiique.

Toute la société grecque a surgi de guerres de rapines et de conquête, de piraterie et de relations commerciales. Rien d'étonnant donc, si le sentiment de communauté borné des petits Etats citadins fut toujours brisé par des individus indépendants, hardis et entreprenants, pour lesquels l'immensité de l'univers venait de se révéler. Des horizons de plus en plus larges tentèrent d'ailleurs non seulement les marins, les commerçants et les politiciens, mais aussi les poètes et les penseurs qui se lancèrent dans l'aventure pour conquérir des mondes nouveaux (3).

C'est à juste titre que Köhler constate que l'individualisme, le cosmopolitisme et le monothéisme grecs se développèrent déjà avant Alexandre-le-Grand (4). A la périphérie de ce monde agité et turbulent où se trouvaient, au début, les centres les plus importants de cette civilisation, les conceptions tra-

(1) Cf. JEREMIAS, *Erlöser-Erwartung* ; LIETZMANN.

(2) Voir SCHLEIERMACHER, *Platon's Werke*, III, I, p. 535 ; DREWS, p. 85.

(3) Cf. BRIFFAULT, p. 120 ; VORLAENDER, *Die griechischen Denker*, p. 16.

(4) KÖHLER, p. 6. Voir précédemment, pp. 145-148.

ditionnelles ne tardèrent pas à se mêler à toutes sortes de conceptions asiatiques, de telle manière même que la pensée grecque perdit de plus en plus son caractère original, pour être finalement absorbée dans une conscience vraiment cosmique. Le monde de la politique et des affaires y fit surgir une infinité d'idées utilitaires et machiavéliques. D'autre part, l'élargissement des sentiments et des connaissances sur le terrain religieux et philosophique favorisait un raffinement remarquable de la morale, de sorte que l'esprit allait s'humanisant.

Tout comme en Chine, aux Indes, en Judée, l'avant-garde intellectuelle et morale eut à livrer une lutte souvent très pénible. Voilà pourquoi les uns, comme Héraclite, détestèrent ouvertement la multitude qui continuait aveuglément à adorer des statues divines construites par elle-même, et qui semblait rester inerte comme un bétail satisfait; d'autres commencèrent à s'unir avec leurs coreligionnaires dans des associations spéciales, afin de se concentrer et de méditer en commun sur les valeurs spirituelles nouvelles ; d'autres, enfin, éprouvaient le désir de se retirer de la vie sociale vulgaire de leur époque, pour se concentrer en eux-mêmes. Ce qui caractérise toujours davantage la tradition grecque, c'est l'indépendance morale de la personnalité humaine, devenue consciente du fait que la raison universelle coïncide avec sa propre raison individuelle, ainsi que la conviction que l'obéissance volontaire aux lois générales de la raison, — qui est partout essentiellement la même, — ne peut aboutir qu'à une harmonie universelle entre tous les êtres raisonnables, et entre ceux-ci et la nature inconsciente. C'est pourquoi dans cet ordre d'idées toute convention sociale ou loi politique n'ont de valeur que pour autant qu'elles répondent aux réels besoins des hommes.

Orphiques et pythagoriciens.

C'est ainsi que l'on trouve déjà au VIe siècle avant Christ, à la périphérie de la Grande Grèce, la secte ésotérique des orphiques, dont les membres, profondément influencés par des traditions babyloniennes-iraniennes (1), se distinguent par une

(1) Voir surtout EISLER.

conscience foncièrement morale. Au cours de leur initiation, ces gnostiques (1), par une union mystique avec le Zagreus martyrisé, souffraient et mouraient, puis ressuscitaient. Devenus de cette manière, eux-mêmes des Dieux, et étant libérés du cercle vicieux de la réincarnation, ils entraient dans le Royaume de Lumière éternelle, pour participer à la communauté des purs (καθαροί = cathares). Comme les bouddhistes, les orphiques reconnurent la κοινωνία, la parenté de tous les êtres. De là, leur sympathie pour les animaux, dont même les plus sauvages avaient été domptés par la musique d'Orphée, — la musique terrestre étant l'écho de la musique cosmique et étant intimement liée d'une manière magique avec les principes les plus profonds de l'univers : elle est la reproduction de l'harmonie des sphères qui déjà, dans la période sumérobabylonienne, éveillait l'amour et l'extase universels (2) ; elle dompte les passions et unit la terre au ciel. — De là aussi, le végétarisme des orphiques. Rien d'étonnant si l'on a représenté leur conception du monde et de la vie comme la forme la plus haute de la religion (3).

Pythagore de Samos, après avoir voyagé en Asie et en Egypte, fonda à Crotone, vers 500 avant Christ, sous l'influence orphique, l'ordre pythagoricien, dont les adeptes ne tardèrent pas à voir en leur maître le véritable Bon Pasteur (4). Ces initiés, qui formèrent une sorte d'association (« thiases ») pour le renouveau moral individuel et social, vivaient très sobrement. Ils s'intéressaient en particulier aux questions religieuses et philosophiques et se faisaient remarquer par une grande domination de soi-même et par la bienveillance qu'ils montrèrent envers autrui. Pour eux, le salut divin s'obtenait « par l'acquiescement de l'intelligence et de l'âme aux lois harmoniques qui régissent le monde », en vivant purement et en mourant comme si l'on accomplissait un acte bon et sain. Ne jamais se laisser vaincre par la tristesse : « Il n'est pas

---

(1) Quant à la gnose, voir précédemment, pp. 114, 131-132, 135.

(2) Voir JEREMIAS, *Handbuch*, pp. 82-85. On trouve la trace de cette même conception dans un passage de *Job*, XXXVIII, 7, disant que les étoiles du matin chantent. Cf. précédemment, p. 135.

(3) Miss HARRISON, *Prologomena* (1903). Voir VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Wereld*, p. 126.

(4) Voir précédemment, p. 132.

permis que les lamentations habitent la maison des serviteurs des Muses. Les plaintes ne nous conviennent pas », écrivit la poétesse Sappho (1).

La théorie pythagoricienne des nombres, basée sur les lois des astres et de la musique, servit de terrain de transition entre la cosmologie astrologique de la Proche-Asie et la philosophie et la science occidentales. L'éthique religieuse des pythagoriciens établit la base pour les formes les plus hautes de morale : l'humanité n'est, selon eux, malgré toutes les différences de races et de coutumes, qu'une seule unité. Eux aussi reconnaissent la κοινωνία ou συγγένεια entre tous les êtres : « la parenté de tout ce qui vit » (2). Leur congrégations formèrent, en Occident, la première Internationale dont les membres, hommes et femmes reconnus comme égaux, étaient unis dans un esprit de fraternité. Leurs *Vers d'Or* enseignent que la loi rend le mal pour le mal, mais qu'il est plus sublime de supporter les offenses ou injustices, d'éviter la haine et la vengeance et de se soustraire à toute discorde même si l'on a le droit pour soi. En accord avec la théorie de la métempsychose de leur maître, les adhérents les plus fidèles de la secte ne tuaient pas d'animaux. Ne devaient-ils pas aussi rejeter toute guerre ? Selon Jamblique, ils considèrent la guerre comme permise, à condition cependant qu'elle soit faite « comme ferait un homme qui lutte avec un homme ». De telles paroles d'oracle n'excluent-elles pas essentiellement toute lutte sanglante ? Nous ne savons d'ailleurs presque rien des conceptions les plus anciennes de cette confrérie (3), et Jamblique a écrit sa *Vie de Pythagore*, huit siècles après la mort du Bon Pasteur. Il semble cependant que les premiers disciples de Pythagore n'aient pas rejeté la guerre et qu'ils aient, au

---

(1) Voir Mario Meunier, « Pythagore et Sappho », dans *Les Nouvelles littéraires*, 14 mars 1931. Maximus Tyrius aperçoit dans cette conception de Sappho, qui était initiée dans la tradition pythagoricienne et dont la vie est entrée dans le symbolisme de cette religion, une parenté avec la conception de Socrate déclarant qu'il veut mourir sans être plaint.

Les pythagoriciens sont « serviteurs des Muses », parce que celles-ci représentent l'harmonie cosmique, — conception véritablement orphique.

(2) Méautis, pp. 42, 44.

(3) Cf. Bréhier, I, pp. 50-51.

début, participé à la vie politique, du côté aristocratique.

Comme symbole de la simplicité et de la pureté de la vie, Pythagore portait un habit blanc. Lui-même et ses disciples se méfiaient en principe de toute boisson fermentée. Méautis compare l'amour de Pythagore pour les animaux avec celui de saint François : le Bon Pasteur vivait en ami avec les bêtes féroces, et il considérait les oiseaux comme ses frères et sœurs (1). Le végétarisme des pythagoriciens reposait aussi bien sur des motifs métaphysiques que sur des motifs humanitaires : « l'amour de tous pour tous ». Comme déjà les bouddhistes, ils condamnèrent tout sacrifice sanglant. Comme pour les chrétiens primitifs, il leur était défendu de jurer, en employant le nom de la divinité, la véracité étant un des premiers devoirs (2). Ils pratiquèrent entre eux un certain communisme, basé sur « la religion de l'amitié » (3).

Pour toutes ces conceptions exotiques et étrangères, les pythagoriciens étaient considérés comme suspects. Ils ne furent pas seulement offensés et tournés en ridicule, mais plusieurs fois même ils furent victimes de persécutions cruelles. On peut comparer le sort de ces sectaires à celui des prophètes les plus sublimes d'Israël et de leurs coreligionnaires. Selon un représentant moderne d'une morale cependant plus primitive, les Grecs, « ces hommes libres, avaient alors plutôt besoin de soldats, et les pythagoriciens auraient donc mieux fait de s'en tenir à la maxime : rendre le mal pour le mal » (4) !

En attendant, on avait mis le feu au bâtiment de l'ordre de Crotone au moment même où les pythagoriciens y étaient réunis. La plupart d'entre eux avaient été brûlés vifs. En d'autres endroits également, on les martyrisa à plusieurs reprises. Mais aucune persécution ne fut à même de supprimer leur conception nouvelle du monde et de la vie. Elle ne tarda pas à se répandre partout. Plus tard, elle se combina avec l'évangile de la pauvreté des cyniques qui étaient eux-

---

(1) Méautis, pp. 46-49.

(2) Diogenes Laertius, VII, 22.

(3) G. Walter, I, p. 441, trouve une certaine ressemblance entre les communautés pythagoriciennes et les communautés prophétiques israélites. Voir précédemment, p. 151.

(4) Haller von Ziegesar, p. 11.

mêmes aussi méconnus et calomniés que les disciples de Pythagore (1).

A la longue, les pythagoriciens s'intéressèrent plutôt à des questions religieuses et à la vie morale qu'à la philosophie scientifique et à la politique de tous les jours. Au commencement de notre ère, ils sont encore connus jusqu'à Rome pour leurs communautés religieuses et communistes.

Empédocle d'Agrigente.

Profondément influencé par la doctrine secrète babylonienne-iranienne, on avait transformé, dans la tradition orphique, l'ancienne conception DIEU-ROI = MONARQUE, en DIEU-ROI = INITIÉ. Dans la tradition pythagoricienne, DIEU-ROI = INITIÉ se transforma de plus en plus en DIEU-ROI = SAGE. Cette révolution intellectuelle et morale fut exprimée d'une manière géniale par Empédocle qui vivait, au ve siècle avant Christ, en Sicile, foyer de civilisation grecque.

Tandis qu'Héraclite d'Ephèse, mélancolique et fier, se tenait à distance, au-dessus des masses populaires, Empédocle, quoique d'origine aristocratique, se jeta dans la mêlée avec enthousiasme et lutta âprement jusqu'à ce que tous les citoyens de sa patrie eussent les mêmes droits. On peut comparer son attitude de thaumaturge à celle du Jésus évangélique. Mais, « d'esprit plus scientifique que le Galiléen, et tourné davantage vers les réalités pratiques, il ne fraye pas seulement aux hommes le royaume des cieux, il s'efforce de rendre plus habitable celui de la terre. Il étouffe la peste ; il assainit le territoire de Sélinonte ; il abrite Agrigente contre les vents étésiens ; il ne craint pas de prendre l'initiative des luttes sociales qui délivrent sa ville du joug des tyrans, et qui laissent le champ libre à la démocratie ; il veut l'égalité politique ; il veut l'établissement, dans la grande famille humaine, de l'universelle loi de justice » (2).

Quand, par reconnaissance, on offrit à Empédocle la dignité de Monarque, il refusa cependant avec fierté ; il se sentait appelé

(1) UEBERWEG, I, pp. 77-78.
(2) R. ROLLAND, *Empédocle*, pp. 38-39.

à une tâche plus élevée. Revêtu de pourpre et d'or, et couronné de lauriers (1), il parcourut le Sud de l'Italie et la Grèce comme Rédempteur et Guérisseur du peuple. Autrefois, déclarait-il, Cypris, la déesse de l'amour régnant sur tout, on ne connaissait pas entre les hommes le meurtre et la discorde, ni les sacrifices d'animaux ou d'êtres humains, — jusqu'au jour où les hommes, dérogeant à leur nature, commirent le grand crime. C'est pourquoi ceux qui sont souillés du sang de leurs frères et se sont parjurés doivent être purifiés, en suivant la voie de la métempsychose. Ayant finalement atteint, comme Empédocle lui-même, les plus hautes cîmes de l'humanité, ils deviendront des Dieux-Rois trônant au-dessus de l'univers (2).

La doctrine de purification et de métempsychose d'Empédocle, qui comportait la pratique d'ablutions fréquentes et la règle d'un sévère végétarisme, conduisit à une morale plus élevée, basée sur le sentiment de parenté universelle qui existe entre tout ce qui vit. De la loi générale qui s'étendait en longueur et en largeur dans l'éther-feu du cosme (3), découlait, μὴ κτείνειν τό ἔμφυχον, ne pas tuer d'être vivant quel qu'il soit. « N'en finirez-vous donc jamais avec cette tuerie horrible ? s'écriait le nouveau Dieu-Roi. Ne voyez-vous pas que vous vous déchirez comme des fous (4) ? »

Empédocle, ce penseur et poète génial dont la philosophie de la nature compte parmi les plus célèbres, voua toutes ses connaissances et sa sagesse au peuple, qui le révéra à un tel degré, qu'il le reconnut comme Dieu-Roi, c'est-à-dire Messie, et crut qu'après sa mort — comme Hercule, et plus tard Jésus et Marie — Empédocle serait monté au ciel.

L'influence des idées de Pythagore et d'Empédocle a été

---

(1) Ce vêtement symbolise Empédocle lui-même comme Dieu-Roi. Il s'agit donc ici de la même révolution que celle qui se produisit au moment où la roue, symbole, dans les Indes, de la domination du monde, devint symbole de la doctrine d'amour universel du Bouddha. Cf. plus haut, p. 122.

(2) Cf. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, p. 237; VORLAENDER, pp. 52-59 ; NESTLE, pp. 131-135.

(3) Voir plus haut, p. 135.

(4) EMPÉDOCLE, *Fragm.* 136.

très grande. Elle se dessine non seulement dans la philosophie et la vie morale et sociale des Grecs et des Romains, mais encore dans le gnosticisme chrétien et jusque dans la doctrine manichéenne (1).

Le droit de nature.

C'est chez Pythagore et Empédocle que l'on rencontre les premières traces de la foi dans un droit de nature non écrit, l'ἄγραφος νόμος, auquel les hommes et les animaux obéissent spontanément, droit qui s'élève très haut au-dessus du droit de la cité et de l'Etat, et dont la portée sociologique coïncide avec celle de la doctrine, devenue populaire, du Siècle d'Or de Cronos ou Saturne (2). Ce droit « contient en germe toutes sortes d'exigences révolutionnaires qui, en effet, furent posées plus tard par le radicalisme des représentants de la doctrine de la loi générale de la raison » (3).

Jusqu'à cette période, la vie grecque avait été dominée par πολίς et νόμος : par la cité ou l'Etat, et par la loi. Cependant, pour le sentiment moderne, la cité s'était élargie jusqu'à devenir une cité mondiale, et les nombreuses lois, écrites dans un esprit par trop barbare, se réduisaient à peu de chose, comparées aux exigences de la conscience universelle nouvelle. Cette conception a été préconisée en particulier par plusieurs sophistes, jusqu'à aujourd'hui méconnus, qui se détournèrent de la recherche physique du monde extérieur pour étudier l'homme lui-même et sa conduite : « Ils ont oublié les astres pour songer aux hommes ou, si j'ose répéter le mot un peu superbe qu'Hippias dit un jour..., ils ont fait descendre la philosophie du ciel sur la terre (4). »

Sur le terrain politique comme sur le terrain religieux et moral, les sophistes ne reconnaissaient plus aucune frontière, parce qu'« ils avaient passé de l'Etat à l'univers » (5). Seule, la loi générale non écrite, ἄγραφος νόμος ou κοινὸς νόμος, avait encore

(1) Voir ALFARIC, II, pp. 197-199.
(2) Voir KOSTERS, p. 7. Cf. ECKSTEIN.
(3) MÜHL, p. 6.
(4) HAN RYNER, *Les véritables Entretiens*, p. 16.
(5) WAGENVOORT, pp. 8-9.

une véritable signification pour eux. Hippias, par exemple, déclara que les hommes reconnaissaient naturellement et spontanément leur parenté, tandis que « la loi, ce tyran des êtres humains, viole souvent la nature ». Plusieurs sophistes opposèrent l'ordre cosmique et le commerce pacifique des animaux de même espèce entre eux, à la passion indigne des hommes pour la guerre, opposition qui, plus tard, se trouvera encore mise en relief dans les doctrines de la Stoa, chez les anciens écrivains de l'Eglise (1), et dans les œuvres d'Erasme et de Nicolai.

La signification du sophisme a été obscurcie sans cesse depuis son grand ennemi Platon. Ces individualistes, relativistes et anarchistes, dont plusieurs firent preuve d'un sentiment de solidarité foncièrement humaine, n'étaient pas seulement des iconoclastes, inspirés par une critique négative, mais en vrais *Aufklärer* de leur temps, ils favorisèrent à différents points de vue l'avènement et l'évolution d'idées nouvelles. A bon droit, on les compare aujourd'hui aux encyclopédistes français. C'est ainsi que le sophiste Alcimédas déclara : « La divinité a laissé tout le monde libre, la nature n'a rendu personne esclave » (2), thèse qui devait plonger dans l'horreur et la colère les dieux officiels de la philosophie, Platon et Aristote, car Alcimédas attaquait ainsi le fondement politico-économique de toute la vie civile de son époque. Dignité personnelle, respect de soi-même, liberté humaine, découlant de la nature même pour tous les peuples et tous les individus, raison universelle dont la lumière fait fondre les dieux comme le soleil fait fondre la neige, — toutes ces idées formèrent le centre de la doctrine d'Antiphon. Selon lui, les Grecs étaient si dégénérés qu'ils honoraient davantage ceux qui, du seul fait de leur naissance, appartenaient à des maisons illustres, plutôt que les hommes du peuple qui réussissaient à s'élever uniquement par leur propre effort. Avec un courage incomparable (3), les sophistes attaquèrent toutes les valeurs traditionnelles et ils philosophèrent comme le fit Nietzche, *mit dem Hammer,* avec le mar-

---

(1) Cf. Fuchs, p. 107.
(2) Mühl, p. 10.
(3) Mühl, p. 11.

teau. Même Hegel a reconnu que les sophistes étaient « des penseurs profonds » (1).

Le plus grand de tous les sophistes fut Socrate. La chose principale que nous sachions de lui, c'est que Xénophon et Platon ont refondu et retouché son image à tel point qu'on ne peut plus le reconnaître dans leurs œuvres (2). Han Ryner a eu raison de souligner qu'en 399, le jugement condamnant Socrate à boire la ciguë fut non pas contraire à la loi, mais conforme à la loi, car l'enseignement du philosophe amena la jeunesse à des idées et des actes révolutionnaires et, du point de vue traditionnel, sa morale, qui sapait les bases de la loi et de l'ordre social officiels, fut évidemment des plus subversives. Howald ne sait pas même par quel côté aborder ce philosophe, et il va jusqu'à voir en lui *ein Fremdkörper in der Betrachtung der europäischen Philosophiegeschichte* (3). En effet, Socrate n'appartient pas au parti officiel : il aurait été plutôt du côté de Sacco et Vanzetti. C'est donc très justement que Mühl a hésité à mettre en relation l'idéal politique de Platon avec celui de Socrate. Cependant, il l'a fait, et c'est comme une faille dans son exposé si uni (4).

La mort de Socrate fut la condamnation de l'anarchisme par l'Etat, de la conscience humaine universelle par la conscience nationaliste et traditionaliste. Encore une fois, au point de vue religieux et moral officiel, ce dialecticien ironique que rien n'arrêtait, « corrompit » la jeunesse athénienne; il s'efforça d'élargir ses horizons au delà de l'Etat et des dieux. Platon même ne fut pas capable de se soustraire complètement à l'esprit de son maître : sa *République* n'est plus un véritable Etat grec, mais déjà un idéal philosophique de l'Etat en général, basé sur un fondement de morale universel (5).

A plusieurs points de vue, ce fut la tradition pythagoricienne que Socrate continua (6). A sa dernière heure, il

---

(1) Hegel, *Geschichte*, p. 292.

(2) Brunsvicg, I, p. 4. Bolland, dans Hegel, *Geschichte*, pp. 312-314.

(3) Un corps étranger dans la philosophie européenne. Howald, p. 110.

(4) Mühl, pp. 16-17.

(5) Köhler, p. 6.

(6) Cf. précédemment, p. 185, note 1.

donna un exemple classique d'héroïsme moral : tout en réalisant les conceptions les plus sublimes de l'orphisme, il fut, par la noble acceptation de sa mort, l'un de ceux qui allaient favoriser la croyance au mythe du sacrifice du Dieu-Roi chrétien. Pour autant cependant que Socrate ne jouait plus un rôle de Messie, mais, par son principe du « Connais-toi toi-même », renvoyait chacun à soi-même, sa doctrine surpassa de loin celle du héros de l'Evangile chrétien. En principe, la maïeutique de Socrate atteignit en Occident le même niveau que la sagesse en Chine (1).

Ainsi que nous l'avons constaté, longtemps déjà avant Alexandre, — qui, dans le processus historique, comme Luther plus tard, fut beaucoup plus *der Getriebene als der Treibende* : bien plus déterminé par le sort qu'il ne le détermina lui-même (2), — toute l'évolution sociale et économique de la Grèce favorisait non seulement un internationalisme commercial, mais aussi un internationalisme intellectuel et moral. La philosophie de la nature de Démocrite qui, selon ses propres déclarations, avait fait les plus grands voyages parmi ses contemporains, considéra la terre comme commune à tous les hommes : « Pour le sage, toute la terre est accessible : la patrie d'une âme élevée comprend toute la terre. » Et le sophiste Antiphon constata simplement que les Grecs et les barbares ont les mêmes organes physiques et en général les mêmes besoins (3).

Caractère du pacifisme grec.

En attendant, la grande masse du peuple commençait à se fatiguer des guerres sans fin. Cela apparaît clairement dans les comédies d'Aristophane. Sous une gaîté apparente, le célèbre auteur exprime les souffrances du peuple causées par la lutte violente, et plaide le désir profond de paix qui s'éveille dans les masses. Engelhardt le considère comme un « pacifiste en désespoir de cause », et le tient pour le premier propagandiste populaire du pacifisme moderne (4).

---

(1) Voir précédemment, p. 80.
(2) Cela a été très bien compris par Wells, dans *Outline*.
(3) Cf. Mühl, p. 11.
(4) Cf. Engelhardt, p. 77.

Pour comprendre à fond la mentalité du pacifisme grec, il est indispensable de bien distinguer, avec Fuchs, l' εἰρήνη grecque du *pax* latin. Tandis que pour les Latins, *pax* signifie en premier lieu une relation réciproque de caractère juridique dans laquelle on suppose toujours l'existence d'un adversaire (même s'il n'en est pas question), la paix entre les peuples est pour eux essentiellement une forme de possession qui doit être continuellement assurée (1), et que *pax animi*, ou paix intérieure, signifie pour la mentalité latine avant tout *tranquillitas et securitas*, — pour les Grecs, εἰρήνη signifie tout d'abord non pas une conception juridique, mais une situation réelle, sans que l'on tienne aucunement compte des actes politiques, juridiques ou autres qui l'ont éventuellement causée. Les Grecs comprenaient avant tout la paix comme un état de choses favorable, par rapport à la guerre, état de choses plutôt défavorable, et ils la voyaient symbolisée par l'accalmie d'une mer ensoleillée et une heureuse traversée. Déjà, dans *Les Travaux et les Jours*, d'Hésiode, l'idée de paix ne fait qu'un avec celle de prospérité, richesse et beauté. C'est pourquoi on a imaginé Irène comme gardienne de l'enfant Ploutos portant la corne d'abondance, et qu'on considère, en Grèce, cette déesse comme protectrice de la jeunesse ; c'est pourquoi aussi l'on demande déjà, dans les prières orphiques, εἰρήνη, πλοῦτος, ὑγίεια : paix, prospérité et santé. Pour les Grecs, la paix était, dès le début, un état merveilleux de beauté et de bonheur, révélant un caractère profondément humain (2).

C'est cette idée d' εἰρήνη qui est à la base de plusieurs comédies d'Aristophane, entre autres de *La Paix* qui fut représentée à Athènes, en 421 avant Christ, à un moment où les Athéniens

---

(1) C'est pourquoi *pax* leur est incompréhensible sans l'idée défensive de *securitas*. Donc : pas de *pax* sans *pacisci*, sans traité conclu. La paix latine est une situation juridique et formelle, et le but de tout acte de guerre est *leges pacis imponere, dare* ou *dicere*, imposer, donner ou dicter les lois de la paix à l'adversaire : déterminer pour lui les conditions de l'ordre juridique à établir (Fuchs, p. 186). Ce n'est que le vainqueur qui *pacem dat*, donne la paix, tout comme un Dieu que l'on aurait supplié de l'accorder. Conception essentiellement impérialiste, que l'on ferait bien d'étudier, afin de comprendre l'attitude de la France vis-à-vis des pays vaincus depuis la grande guerre, et ses arguments présentés à Genève au sujet du désarmement, où il s'agit toujours en premier lieu de « sécurité ».

(2) Fuchs, pp. 167-182.

étaient las de la guerre lacédémonienne, le dessein de l'auteur étant « de dégoûter de plus en plus les Athéniens d'une guerre ruineuse et de leur inspirer l'amour d'une paix, aussi désirable pour les vainqueurs que pour les vaincus, après plusieurs années d'une guerre également funeste aux uns et aux autres, et capable de perdre la Grèce entière » (1).

Si, dans cette pièce, la Paix, « cette déesse supérieure à toutes les autres et la plus favorable à nos vignes », est délivrée de sa geôle souterraine à grand'peine pour être rendue à la lumière, ce sujet est emprunté par Aristophane à une représentation antérieure du mythe de Pandore de Sophocle : pour les spectateurs antiques, la résurrection de la déesse de la paix était en même temps la résurrection de celle du printemps et, au point de vue religieux et social, le retour du printemps signifiait en outre le retour d'une période cosmique de salut (2).

Ce n'est donc pas sans raison qu'en 1932, l'Atelier, de Paris, a repris cette comédie d'Aristophane, réadaptée à la situation internationale actuelle, et dans laquelle la mentalité belliqueuse des classes dominantes de la ville — y compris les fabricants de lances, les revendeurs de boucliers, les marchands d'aigrettes, de casques et de cuirasses, de trompettes et de javelots, en un mot les précurseurs de l'Internationale sanglante des munitionnaires — est opposée à l'amour traditionnel des paysans pour la paix (3).

Quelques années plus tôt, Aristophane avait déjà essayé d'engager, par sa pièce *Les Acharniens*, Athènes et Lacédémone, qui se battaient continuellement (431-404), à conclure la paix. Dans cette comédie, les Acharniens, les Mégariens et les Athéniens souffrent tous des misères de la guerre, entraînés qu'ils sont par les promesses et les menaces des autorités officielles et par l'ambition du général Lamachus, dont l'intérêt particulier est de continuer la lutte sanglante. Dicéopolis,

---

(1) Voir ARISTOPHANE, I, p. 283.

(2) Voir FUCHS.

(3) Dans cette comédie, parfois même triviale, nous retrouvons, comme chez les prophètes juifs les plus sublimes, une opposition analogue entre la ville et la campagne, — la ville dont la civilisation de plus en plus raffinée repose toujours davantage sur l'exploitation de l'homme par l'homme et sur la guerre, et la campagne où les paysans poursuivent, au milieu d'une vie âpre et rude, la lutte éternelle de l'homme en face de la nature. Cf. précédemment, p. 176.

paysan honnête et champion de la paix, est finalement comblé de bonheur, tandis que le général Lamachus, le leader du parti de la guerre, grièvement blessé, exhale, au seuil de la mort, un affreux désespoir.

Dans la comédie *Lysistrata* (411 avant Christ), Aristophane, ayant constaté que les hommes ne font rien pour la réalisation de la paix, cependant indispensable, dépeint des femmes qui se refusent à tout rapport sexuel tant que les hommes ne renoncent pas à se battre, et qui, en tant que ménagères et économistes responsables, mettent la main sur les richesses publiques, gaspillées par les hommes pour des guerres sans fin. « Elles ne rendront, disent-elles, l'administration des affaires qu'à condition que les hommes renoncent au travail sanglant. » Voilà encore une sorte de propagande amusante si l'on veut, mais certes non dénuée de sens, pour l'action directe contre la guerre !

Le pacifisme du célèbre auteur grec est assez simple, pour ne pas dire primitif et de tendances conservatrices plutôt que révolutionnaires. On doit cependant sérieusement tenir compte de ce phénomène, car les comédies antiques ont reflété, au fond, l'opinion publique de la grande masse. On peut d'ailleurs constater aussi, dans les dernières œuvres de Platon (427-347), que l'esprit grec commençait à se lasser physiquement et moralement de la guerre. Cela se remarque surtout dans *Les Lois*, où ce philosophe déclare que le juste dirige son attention sur ce qui est l'opposé de la guerre ; un conflit armé ne doit jamais se terminer par la ruine de l'une des parties en question, ni par la victoire complète de l'autre, mais il doit aboutir à une réconciliation pacifique et amicale. Car ce qui est le meilleur dans le monde, ce ne sont ni les conflits ni les guerres, mais la paix et la bienveillance (1). Conceptions auxquelles, même 1918 ans après Christ, certains vainqueurs n'ont pas encore su s'élever.

Pour en revenir à l'idée grecque de la paix, le mot εἰρήνη signifiait sur le terrain moral et religieux, en premier lieu : harmonie intérieure, ordre juste et parfait de toutes les parties de l'âme (2). Conception qui dépasse de beaucoup le sens du terme latin *pax animi* (3), et serait mieux rendue par *vita*

(1) Platon, *Lois*, I, 628. Cf. Mühl, p. 26.
(2) Voir Fuchs, pp. 181, 189.
(3) Voir précédemment, p. 193.

serena, vie sereine et placide ; — selon Larousse, on « reste placide devant une injure ». — Nous avons affaire ici à une conception sublime ayant un caractère philosophique, moral et esthétique, et qui témoigne de la croyance en l'unité fondamentale du vrai, du bien et du beau, que nous avons déjà rencontrée chez les orphiques et les pythagoriciens. En Grèce, ce fut non seulement la paix extérieure, mais de plus en plus cette paix intérieure que l'on se mit à rechercher par réaction contre le tumulte brutal et grossier de la guerre.

Socialisme et anarchisme grecs.

Le peuple grec n'a d'ailleurs pas seulement souffert de guerres politiques, mais aussi de guerres de classes. La description habituelle de la démocratie athénienne, que l'on a donnée depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, est loin de reproduire la réalité d'antan. C'est une image bien maquillée, où l'on représente Athènes comme « la mère de la démocratie », et qui doit servir d'idéal politique bourgeois et masquer en même temps la réalité sociale d'aujourd'hui. Cependant, Athènes n'eut pas plus de droit à ce titre que toute autre cité de l'antiquité : « La fameuse égalité athénienne est une fiction qui relève plutôt du domaine de l'histoire romancée (1). » Clémenceau a eu, avant sa mort, l'honnêteté de reconnaître que « sous des noms divers, nous n'avons jamais été gouvernés que par des oligarchies d'intérêts décorées d'idéologie. Des oligarchies de démocratie, il y aurait beaucoup à dire. Leur histoire n'est pas très différente des autres. En 2000 ans, depuis Aristophane, je ne vois pas qu'elle ait beaucoup changé » (2).

Ce que l'on oublie en général, c'est que malgré leurs droits civiques tant vantés, la majorité des citoyens athéniens ne participaient même pas aux délibérations des associations populaires, que celles-ci étaient en outre ouvertement négligées par la classe ouvrière et commerçante, alors que toute la civilisation des Hellènes reposait sur une masse énorme d'esclaves, et que

(1) G. Walter, p. 298.

(2) Georges Clémenceau, Au Soir de la Pensée, *Illustration* du 27 novembre 1926.

la vie sociale athénienne était entièrement dominée par une ploutocratie puissante dont les membres, même s'ils étaient privés de leurs droits politiques, exerçaient une véritable « souveraineté occulte ». Ce n'était aussi qu'une minorité du peuple qui profitait réellement de toutes ces guerres glorieuses dont le son retentit encore dans les livres d'histoire officiels. La majorité de la population « n'y trouvait que des complications qui rendaient l'existence quotidienne encore plus difficile, surtout quand les affaires sur les champs de bataille avaient l'air de ne pas marcher. Au jour où le vent de la défaite soufflait sur le pays, il suffisait de peu de chose pour pousser la multitude exaspérée au massacre de ceux qui étaient censés la vendre et la trahir » (1). A plusieurs reprises, il surgit en Grèce de véritables mouvements révolutionnaires.

La comédie d'Aristophane, *Les Ecclésiazuses*, démontre nettement qu'à cette époque déjà, les idées communistes s'étaient largement répandues dans les masses. Aristote constate dans sa *Politique* que, bien avant Platon, plusieurs esprits d'avant-garde, inquiétés par le désordre social, cherchaient à rétablir la justice dans la société. C'est Aristote aussi, l'unique auteur grec d'ailleurs, qui mentionne la doctrine égalitaire de Phaléas de Chalcédoine, « le premier qui ait traité ce sujet, voulant l'égalité de fortune pour tous les citoyens », en particulier l'égalité des propriétés foncières (2). Le Stagirite reproche surtout à ce précurseur du socialisme moderne de n'avoir pas même traité dans son projet social l'organisation militaire : « N'est-il pas nécessaire qu'un Etat ait une force militaire ? Et c'est ce dont il n'a rien dit ! » Quant à la question financière, Phaléas n'a pas touché un seul mot à propos des dépenses indispensables pour « la défense du pays contre les dangers extérieurs » (3). Walter conclut que Phaléas se révéla ainsi « sinon pacifiste convaincu, tout au moins parfaitement indifférent aux préoccupations militaristes de son époque » (4).

Tandis qu'Aristote (384-322) s'était encore efforcé, dans sa *Politique*, de mettre d'accord le droit de nature avec la société de son époque, basée sur la guerre et l'esclavage, son successeur,

(1) G. Walter, pp. 299-300.
(2) Aristote, II, iv, 1, 12.
(3) Aristote, II, iv, 9.
(4) G. Walter, p. 313.

Théophraste, tira la conséquence inévitable de toutes les idées nouvelles, et professa un absolutisme pacifiste (1). S'associant à la doctrine d'Empédocle, de la Cypris universelle, Théophraste s'opposa aux offrandes sanglantes à cause de la parenté qu'il y a entre les hommes et les animaux.

Dans *De Interitu Hominum* (2), le grand pacifiste Dicéarque démontra que les guerres et les soulèvements violents ont détruit beaucoup plus d'hommes que l'eau, le feu et les animaux féroces. De fragments de son œuvre, conservés par Porphyre, Zénobe et saint Jérôme, nous savons que Dicéarque, reproduisant à plusieurs points de vue « ce qu'ont dit là-dessus les anciens », opposa le Siècle d'or, où « il n'y eut pas de guerre ni disputes..., puisqu'il n'y avait pas de propriété privée », aux temps modernes avec leurs luttes sanglantes sans fin. « Les hommes primitifs n'avaient pas l'usage de tuer les animaux », leur nourriture ne consistant qu'en légumes et en fruits. L'abandon du régime végétarien fut même à l'origine de tous les maux. Tout comme les sociologues modernes, Dicéarque déclare que les premières armes ont été utilisées, non pas contre les hommes, mais contre les animaux : la chasse est le prototype de la guerre. Ayant une fois goûté la viande, les hommes changèrent d'habitudes et de caractère. Ils commencèrent à élever des troupeaux avec des buts de commerce et de gain. Ils divisèrent le règne animal en espèces domptables et indomptables, et condamnèrent les dernières à être complètement extirpées (3).

Dicéarque souligne qu'il ne dit rien de nouveau : l'on savait déjà depuis longtemps combien la période pastorale avait développé les instincts destructifs pour aboutir à la propriété privée, à la guerre, à l'opposition entre vainqueurs et vaincus, oppresseurs et opprimés. Ces traits devaient encore s'accentuer dans l'âge agricole (4).

Dans le monde de ces péripatéticiens, on s'intéressa aussi de plus en plus aux questions concernant le droit des peuples.

---

(1) Voir MÜHL, pp. 55, 127.
(2) Selon CICERO, *De Off.*, II, 5, 16.
(3) Voir G. WALTER, pp. 379-381.
(4) C'est ainsi que Dicéarque, dans son histoire abrégée du peuple grec, reprend l'ancienne légende bien connue d'Hésiode. Voir PORPHYRE, *De l'Abstinence*, IV, II.

Critolaus, qui dirigea l'école de 190 à 150 ans avant Christ, condamna la conception des « forgerons de fables », selon qui les politiciens sortiraient tout armés de la terre : le commerce entre hommes raisonnables ne se fait pas par la guerre, mais par la paix; ils règlent leurs relations par des accords et par des contrats (1).

Aristote avait encore enseigné que les peuples nordiques étaient doués de courage physique, mais manquaient de puissance de pensée; que les Asiatiques avaient une grande force de pensée, mais manquaient de courage physique; que les Grecs, du fait de leurs conditions géographiques favorables et de la place prépondérante qu'ils occupaient dans la civilisation internationale, possédaient les deux à la fois et n'avaient pas seulement conquis la liberté politique, mais avaient aussi le droit de dominer les autres. Il cita même avec sympathie ce vers de Sophocle, d'*Iphigénie en Aulide* :

Les Grecs ont droit de commander aux barbares (2)

A l'époque qui nous occupe, cet « ethnocentrisme », comme Gumplowicz l'a dénommé (3) et qui nous rappelle l'esprit du § 22 du Pacte de la Société des Nations, avait vécu. Autrefois, tout homme parlant grec se sentait, vis-à-vis des « barbares », appartenir à un ordre supérieur. Cet homme ne remarquait cependant pas que sa propre civilisation changeait imperceptiblement de caractère par suite du contact perpétuel qu'elle avait avec les étrangers. « De même que l'Orient d'aujourd'hui oppose à l'intrusion de la civilisation européenne une résistance tenace, l'Orient de jadis ne se laissa pas vaincre, mais, bien plutôt, ses conceptions s'infiltrèrent peu à peu dans l'esprit hellénique... C'est ainsi qu'il se produisit, comme plus tard entre les Grecs et les Romains, une sorte d'osmose dans laquelle les deux parties en question donnaient autant qu'elles recevaient. C'est dans de telles conditions qu'apparut pour la première fois (en Occident) l'idée d'un cosmopolitisme général,

---

(1) Voir MÜHL, p. 58.
(2) ARISTOTE, *Politique*, I, I, 5.
(3) GUMPLOWICZ, *Die soziologische Staatsidee*, p. 12.

qui s'empara d'abord de quelques esprits, puis se répandit graduellement dans tous les milieux » (1).

Le premier en Occident, qui quoique tenant encore compte de l'Etat historique comme un mal, à divers points de vue inévitable, se déclara consciemment cosmopolite, — c'est-à-dire ne reconnut que le *cosmos*, l'univers, comme sa *polis*, sa ville ou son Etat, — fut Antisthène, fondateur de l'école cynique. Il était un ami et un élève de Socrate, et avait fortement subi des influences orientales.

Antisthène le Bâtard (444-365), fils d'une femme barbare et d'un père athénien, combattait l'hypercivilisation de son époque, en prêchant le retour à la nature, à la pauvreté et à la vertu. Il attaquait la civilisation et la science helléniques, de même qu'en 1909, Gandhi, dans sa *Confession*, attaqua la civilisation et la science modernes. Selon Antisthène, il n'y avait pas d'autre noblesse que la vertu morale. Le sage ne doit pas se laisser lier par des lois d'Etat, mais uniquement par sa propre conviction. « Il n'administre pas d'après les lois établies, mais d'après celles de la vertu (2). » Il vaut mieux défendre le peu de bien qui existe au monde et partir de là pour lutter contre tout le mal, que de s'attaquer, comme fidèle allié du mal, à ce peu de bien (3). Ce fut en particulier la création des villes qui aurait été la cause d'immenses misères pour les hommes. Comme un moine mendiant, Antisthène, revêtu d'un manteau de prolétaire, et ne portant qu'un bâton et une besace, pérégrinait pour répandre partout son évangile de la pauvreté librement acceptée. L'on comprend combien l'aristocratique Platon dut en être scandalisé ! Le fait qu'Antisthène continuait infatigablement à propager la sophistique dans les milieux socratiques ne cessait de l'irriter (4).

La tendance anarchiste dans l'enseignement de Socrate, que Platon même ne réussit pas à obscurcir complètement (5), et qui avait été élaborée par Antisthène, apparut clairement

---

(1) Baumgarten, pp. 75-76. Comme on l'a vu, l'idée du cosmopolitisme apparut plus tôt déjà en Asie, c'est pourquoi il nous a fallu intercaler, dans le texte cité, les mots : en Occident.

(2) Cf. G. Walter, p. 292.

(3) Voir Diogènes Laërtius, VI, 12.

(4) Cf. Ueberweg, I, pp. 181-182. G. Walter, pp. 290-291.

(5) Gorgias, 473 E, 500 C, 509 E, etc. Cf. pp. 7-9.

dans la doctrine de Diogène de Sinope, contemporain d'Alexandre le Grand dont il était l'antipode parfait. Se sentant chez lui, partout dans l'univers, Diogène popularisa la « philosophie prolétarienne » de son maître. Endurcissant, au milieu d'une civilisation en décadence, son corps robuste et son esprit indépendant, il ironisait sans cesse les conventions sociales et religieuses par lesquelles les hommes continuaient à se martyriser. Dans un monde devenu esclave de ses passions, Diogène, disposant librement de lui-même, s'éleva, sous l'apparence d'un mendiant, à la plus haute conscience de personnalité humaine : *zu einer zwar bettelhaften, aber vollkommenen Selbstherrlichkeit des Individuums* (1).

Il s'agit ici d'un remaniement de toutes les valeurs : par son attitude et ses discours, le cynique voulait être un médecin de l'âme et un sauveur de l'humanité perdue. Il montrait, à ses contemporains épuisés par l'hypercivilisation, la vie simple et naturelle des animaux et l'abondance de forces chez les peuples barbares ; il prêchait l'amour libre, le cosmopolitisme, la domination de soi-même, le dévouement à l'idéal moral, incarné en Hercule. Walter constate que *La République* de Diogène montre clairement que les cyniques n'envisagèrent nullement d'abaisser l'humanité au niveau sauvage : « Ils cherchaient à établir plutôt une sorte d'Etats-Unis du monde où le nivellement absolu des conditions sociales et l'absence de toutes distinctions nationales serait en vigueur (2). »

L'amour du prochain des cyniques apparaissait dans leur désir de « pêcher les hommes », surtout parmi le peuple (3).

---

(1) Baumgarten, *H. R. Kultur*, p. 94.

(2) G. Walter, p. 293.

(3) Le pêcheur, le poisson et le filet ont été des symboles dyonisiaques, et plus tard orphiques-pythagoriciens. Cf. Eisler, pp. 183, 241, 259, 679-680. Le héros des orphiques était non seulement le Bon Pasteur, mais aussi le Bon Pêcheur : ὄρφος = poisson. Voir R. Eisler, « Orpheus the Fisher » dans *The Quest*, I, pp. 124, 306. On comprend maintenant pourquoi, dans le mythe évangélique, Jésus cherche ses premiers adhérents chez les pêcheurs, pourquoi il réalise la pêche miraculeuse, etc. (cf. *Matthieu*, IV, 18-19 ; *Marc*, I, 16-17 ; *Matthieu*, XIII, 47-50, etc.), et pourquoi Chelchitsky intitulera encore, au XVe siècle, son livre bien connu *Le Filet de la Foi*. D'ailleurs, le poisson était aussi le symbole aimé du christianisme primitif qui lisait dans le mot Ichthus : *Iésous, Christos, Théou-Uios Soter*, c'est-à-dire Jésus, Christ, Fils de Dieu, Sauveur.

Ils se donnaient même beaucoup de peine pour assurer le salut moral et spirituel des parias de la société (1). Plusieurs d'entre eux, comme par exemple Cratès de Thèbes et Hipparchia, sa femme et son élève, avaient abandonné toute leur fortune pour aller prêcher le long des chemins l'évangile de la pauvreté (2).

La tradition hellénistique.

Le cosmopolitisme individualiste et égalitaire qui allait être toujours plus favorisé par l'Empire Romain — détruisant toutes les frontières, et abolissant tous les liens traditionnels de l'ancienne cité-Etat *(polis)* et de la patrie, pour unir en quelque sorte tous les hommes du monde antique dans le même ordre cosmique (3), — se répandit surtout par la doctrine de la Stoa.

Presque tous les grands représentants de la Stoa ancienne étaient nés et avaient été éduqués dans des lieux où la civilisation grecque s'était croisée avec des pensées et des sentiments orientaux pour produire la mentalité connue sous le nom d'hellénisme. Ce ne fut donc pas par hasard que la philosophie grecque la plus religieuse fut élaborée par un homme à demi-oriental, Zénon de Chypre. Weygoldt fait remarquer que lorsque Zénon vint en Grèce, il y importa pour ainsi dire les conceptions cosmopolites de sa patrie. Il vint d'ailleurs à Athènes à un moment où les Grecs s'intéressaient beaucoup aux conceptions supra-nationales, influencés qu'ils étaient par les idées cosmopolites répandues dans les grands Empires de la Proche-Asie, où les peuples et les tribus les plus différents vivaient depuis longtemps sur un pied d'égalité et où, en particulier sous le régime perse, un esprit de tolérance et de respect pour la conviction d'autrui s'était fortement développé. La conception stoïcienne du monde, « un cynisme adouci », fut donc la conclusion intellectuelle et morale de la grande révolution politico-économique universelle qui se réalisa pour ainsi dire d'une façon symbolique par l'avènement d'Alexandre le Grand.

---

(1) Cf. Van den Bergh van Eysinga, *Wereld*, p. 190.
(2) Voir Diogenes Laërtius, VI, 85-304.
(3) Cosmopolite = citoyen de l'univers. Voir précédemment, p. 200.

Selon Zénon (IIIe siècle avant Christ), les hommes ne doivent pas vivre séparément comme s'ils étaient emprisonnés dans des villes et des tribus, mais ils doivent reconnaître en chaque être humain un concitoyen de la cité cosmique, puisque l'humanité ne forme qu'un unique troupeau, pâturant sur le même pré. C'est dans ce sens que Zénon réfuta les idées politiques et sociales préconisées par Platon dans sa *République*. Dans l'ouvrage écrit par Zénon — alors qu'il était encore élève de Cratès — et qui porte également le titre de *République*, l'auteur, repoussant toute instruction et pédagogie officielles, ainsi que toute la science de son époque, vise une société formée d'hommes qui possèdent, « dès leur naissance même, la connaissance du bien suprême, et chez lesquels la vertu et la sagesse font partie inhérente de leur nature humaine, comme la vue, l'odorat, l'ouïe » (1), — anarchisme mondial, idéal, qui répond aux conceptions sociales les plus élevées, aussi bien de la Chine que de la Judée (2).

Rien d'étonnant si la plupart des stoïciens détestaient la vie politico-sociale de leur époque dans laquelle l'oppression et la guerre étaient choses normales, et où la personnalité humaine était sans cesse offensée. L'idéal de Zénon fut l'unité morale et sociale de tous les hommes : du moment que la même raison divine habite dans le cœur de tout être humain, il ne peut s'agir dans la vie internationale que d'une unique loi universelle, d'un même droit, d'une seule république mondiale dans laquelle l'individu vit par et pour la communauté.

L'harmonie entre l'individualisme et l'universalisme stoïciens est remarquable. L'indépendance morale du sage, qui repose justement sur la raison universelle à laquelle participe tous les êtres, est nécessairement complétée par un profond sentiment de solidarité sociale. Que l'on se souvienne de la doctrine stoïcienne de l'οἰκείωσις, qui concerne le processus d'identification de soi-même avec son ambiance, processus qui — se manifestant au début surtout par l'amour-propre et par l'instinct de conservation des individus qui ne s'identifient encore qu'avec leurs propres corps et leurs besoins physiques (πρὸς ἑαυτοὺς οἰκείωσις) — s'étend graduellement sur tout

(1) G. Walter, pp. 349-350.
(2) Voir précédemment, pp. 79, 167.

ce qui concerne les relations naturelles de la personnalité humaine : d'abord les parents, la famille, puis les amis, les compatriotes, et finalement l'humanité entière. Chaque individu est, selon cette conception, le centre de plusieurs cercles d'intérêt concentriques. Le cercle le plus petit comprend pour chacun, uniquement, le propre corps et tout ce qui est indispensable à son entretien physique. Des cercles de plus en plus étendus comprennent la parenté à des degrés toujours plus éloignés : membres des mêmes organisations sociales, politiques, religieuses, etc. ; le cercle le plus large englobe finalement l'humanité entière. L'homme doit ainsi sans cesse élargir son esprit, pour arriver à saisir finalement tout l'univers. Il se passe en lui une sorte de flux et de reflux : tout ce qu'il embrasse, il le concentre en même temps en lui-même. Ayant une fois saisi le sens du grand Tout, l'homme s'intéresse avec la même intensité à n'importe quel être humain (1).

En outre, la doctrine des stoïciens qui dit que le monde n'est qu'un seul organisme, animé par le λόγος , la Raison universelle, ne put que stimuler leur sentiment social, chaque individu étant, selon eux, animé d'une manière analogue d'un germe igné divin, et représentant ainsi toute la vie cosmique. Les âmes individuelles ne sont que des parcelles de l'âme mondiale, des λόγοι σπερματικοί, — comme les étincelles d'un feu, — et elles sont destinées à être résorbées, après la mort de l'individu, dans la Raison universelle.

Dans leur panthéïsme remarquable, ces sages s'étaient libérés de toute la mythologie religieuse traditionnelle. Leur principe moral était « vivre selon la nature » (2), ce qui revenait au même que « suivre l'exemple de Dieu ». Celui qui suit cette règle excelle par les quatre vertus cardinales : sagesse, justice, héroïsme et modération. Pour le sage, tous les biens extérieurs lui deviennent en principe indifférents ; si les circonstances l'exigent, il est prêt à les sacrifier. Zeus même, le premier des

---

(1) Cette conception a été développée par HIÉROCLE, dans sa *Morale élémentaire*, retrouvée sur un papyrus en Egypte, au début du siècle. Voir *Hermes*, 1916, pp. 518 et ss.; UEBERWEG, I, pp. 448-454. Il semble que cette conception ait profondément influencé feu VAN MIEROP. Voir précéd., pp. 50-53.

(2) ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ou ὁμολογουμένως ζῆν. La nature essentielle (φύσις) de l'homme est sa loi (νόμος) unique.

dieux, n'est pas plus grand que ce sage, qui, malgré sa pauvreté et toute laideur et misère éventuelles, demeure éternellement riche et beau.

Ce fut dans cet esprit que les stoïciens continuèrent la doctrine des cyniques. La parenté d'idées primait pour eux la parenté du sang. Comme plus tard, chez les chrétiens primitifs, on devait quitter son père, sa mère, son fils, sa fille pour la Bonne Nouvelle (1). Leur doctrine, qui préparait encore à d'autres points de vue la mentalité chrétienne primitive (2), continuait la théorie du droit de nature, répandu depuis les orphiques, et qui devait influencer finalement tout le penser européen, jusqu'aux principes de la Révolution française et la libre-pensée des blancs de tous les continents (3).

---

(1) Voir MATTHIEU, X, 35-37; MARC, X, 29.

(2) Cf., par exemple, *Stoïcismus und Christentum*, dans WEYGANDT, pp. 193-216.

(3) Spengler a observé avec justesse une certaine analogie entre le bouddhisme, la Stoa et le christianisme, et il les a considérés, cependant d'une manière trop absolue, comme des réactions négatives vis-à-vis des hautes formes de civilisation. A la différence de l'évangile socialiste, l'évangile stoïcien atteignit plutôt la jeunesse riche : « Ceux qui se sont appropriés les théories de la Stoa, à tendances démocratiques-socialistes-communistes, doivent être considérés, écrit KAFKA (p. 344), comme des hommes qui sont inspirés par des ressentiments, de la même manière qu'aujourd'hui nos *Edelsozialisten* et *Edelkommunisten.* »

D'ailleurs, l'influence des prédicateurs itinérants cyniques et stoïciens fut beaucoup plus grande qu'on ne le pense d'ordinaire, et leur doctrine se combinait facilement avec des conceptions révolutionnaires et apocalyptiques, comme le démontre, en particulier, le christianisme. Quoi qu'il en soit, le bouddhisme, la Stoa et le christianisme déclarèrent tous, en effet, que « les idéaux d'hier, les grandes formes de la vie religieuse, artistique et politique, ont fait faillite » (SPENGLER, I, p. 479), et ils eurent tous les trois une tendance plus ou moins « nihiliste ». Mais ce qui semble avoir échappé à Spengler, c'est que leur négation des civilisations officielles, tout en étant pour des raisons assez compréhensibles, unilatérale, provient de l'affirmation d'un idéal plus élevé. Nous avons affaire ici, pour nous exprimer dans le même style que les penseurs cyniques, à παραχαράττειν τό νόμισμα, c'est-à-dire une revalorisation de la monnaie. C'est dans cet esprit qu'à la société antique souffrant d'hypercivilisation, l'on opposa non seulement la vie des animaux et des barbares comme plus saine et plus en harmonie avec la loi de la nature, mais aussi l'exemple héroïque du divin Hercule que l'on vénérait comme rédemp-

On retrouve la morale du Sermon sur la Montagne (*Matthieu*, V-VII), aussi bien dans les écrits juifs pré-chrétiens (1) que dans la littérature stoïcienne. Selon Sénèque, le véritable homme se considère comme un soldat spirituel, parti pour un combat au service des buts les plus sublimes de l'univers (2). Ce soldat sait que le divin habite en lui-même et que lui-même habite la divinité. Il ne recherche pas les richesses de ce monde, mais un état d'âme qui l'élève au-dessus de tous les bonheurs et malheurs. De même que trois siècles plus tard, dans les *Actes des Apôtres*, saint Paul se déclarera de la « race de Dieu », le stoïcien Aratus écrit :

Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

A cette même époque, Cléanthe dit littéralement la même chose :

Εκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν (3).

Et de même que, plus tard, saint Paul prêchera que le véritable Dieu « n'habite point des temples faits de mains d'hommes », Zénon déjà enseigne qu'il ne faut pas bâtir des temples pour ce qui est divin. L'idée aussi que les hommes

---

teur, parce qu'il avait sublimé toute sa force physique en des actes moraux.

En outre, la Stoa posa involontairement les bases théoriques de nouvelles civilisations futures. J'ai déjà attiré l'attention sur la doctrine du droit de nature qui, quoique reposant sur une fiction historique, devait devenir un facteur moral et pratique dans l'évolution des conceptions juridiques et sociales et qui, à d'autres points de vue, prépara la libre-pensée. Cf. LINDEBOOM, *Geschiedenis*, I, pp. 76, 147, 162.

La pauvreté extérieure des stoïciens et des cyniques peut être aussi comprise comme une propagande, d'ailleurs parfois trop ostensible et trop exagérée, en faveur d'une richesse intérieure qui, en principe, rendait superflues les valeurs reconnues officiellement, et favorisait ainsi l'avènement de nouvelles formes de pensées et de vie sociale. L'Inde, sous Açoka, et la renaissance en Chine ont démontré que dans le bouddhisme, si négatif en apparence, gisaient aussi de grandes possibilités civilisatrices, Il serait même à souhaiter qu'à ce point de vue, le socialisme moderne ressemblât davantage au bouddhisme et à la Stoa.

(1) Cf. PROOST.

(2) SENECA, *Epistulæ*, CXX.

(3) « Car nous sommes de votre race. »

ont « la vie, le mouvement et l'être en Dieu » (1), — idée qui au milieu des croyances plutôt barbares des *Actes*, donne une impression étrange de sagesse et qui inspirera plus tard, en particulier, les hérétiques et les mystiques chrétiens, — est d'origine stoïcienne, c'est-à-dire gréco-orientale, et d'un esprit purement stoïcien sont des paroles telles que celles-ci : « Nous sommes pressés de toute manière, mais non réduits à l'extrémité; inquiets, mais non désespérés; persécutés, mais non abandonnés; abattus, mais non perdus... Nous nous rendons à tous égards recommandables, comme serviteurs de Dieu, par beaucoup de patience dans les tribulations, dans les calamités, dans les détresses... par la pureté, par la connaissance, par la longanimité, par la bonté, par un esprit sain, par une charité sincère, par la parole de vérité, par la puissance de Dieu... par les armes offensives et défensives de la justice, au milieu de la gloire et de l'ignominie, au milieu de la mauvaise et de la bonne réputation; étant regardés comme imposteurs, quoique véridiques; comme inconnus, quoique bien connus; comme mourants, et voici nous vivons; comme châtiés, quoique non mis à mort; comme attristés, et nous sommes toujours joyeux; comme pauvres et nous enrichissons plusieurs; comme n'ayant rien, et nous possédons toutes choses (2). »

Windelband constate que la conception stoïcienne disant que l'homme doit vivre selon sa véritable nature et remplir ainsi la loi suprême, éveillait chez les adhérents de cette doctrine un sentiment de haute responsabilité envers soi-même et autrui, une conscience nette de leur devoir, et favorisait le développement de fortes personnalités (3).

La tradition romaine.

Nous venons de citer Sénèque. En effet, la sagesse des Hellènes n'avait pas tardé à se répandre dans tout l'Empire romain. Au point de vue civilisateur, ce fut la Grèce vaincue qui remporta la victoire sur la Rome toute puissante :

(1) *Actes*, XVII, 28.
(2) II, *Corinthiens*, IV, 8-9; VI, 4-10.
(3) WINDELBAND, p. 143.

Graecia capta ferum victorem cepit, et artes
Intulit agresti Latio (1),

reconnut Horace. Sans doute, Cicéron (106-43 avant J.-C.), par sa théorie de *bellum iustum* (la guerre juste), s'efforçait de justifier les entreprises mêmes les plus injustes de Rome, en lui conférant le droit de faire la guerre, si les conséquences devaient être favorables pour les vaincus (2). Dieu avait imposé aux Romains le devoir de répandre leur civilisation dans l'univers. C'est pourquoi, selon Cicéron, *humanitas*, le sentiment humanitaire devait céder le pas à *pietas*, la loyauté envers l'Etat. Nous nous trouvons en présence d'une idéologie théocratique, d'un impérialisme religieux qui sera bientôt repris par l'Eglise romaine. Dans ce même sens, Virgile déclara que Rome donnerait la paix au monde (3), à condition que l'Empire romain domine les peuples, assure l'état de paix par un ordre juridique, traite les soumis avec indulgence et abatte les superbes (4). Tandis que Varro (116-27 av. J.-C.) reprit la doctrine stoïcienne de l'οἰκείωσις (5), dans ce sens que l'individu représente le centre de quatre cercles concentriques : famille, cité, genre humain, univers (*mundus*, c'est-à-dire la communauté du ciel et de la terre, des dieux et des hommes), — Cicéron en élimina l'univers, et y introduisit la république, de sorte que ses cercles symbolisèrent : la famille, la Cité, l'Etat et le genre humain (6). En outre, il identifia complètement l'individu avec *ego*. C'est ainsi qu'il prépara l'idéologie de la *pax augusta, pax romana*, qui ne fut

---

(1) « La Grèce, conquise, conquit son vainqueur sauvage et importa, dans le Latium agreste, ses arts et ses sciences. » HORATIUS, *Epist.*, II, I, 155-157.

(2) *De Rep.*, III, 36. Faire la guerre est ici justifié pour autant que c'est une forme de propagande civilisatrice. De la sorte, on impose violemment aux autres peuples sa propre civilisation jugée meilleure. Cf. WAGENVOORT, p. 20. En 1914, un grand nombre d'impérialistes allemands voulurent encore *die Welt segnen mit deutscher Kultur* : rendre l'univers heureux par la civilisation allemande. Cette même attitude a d'ailleurs toujours été prise par tous les Etats coloniaux, et après la guerre mondiale aussi, dans un certain sens, par l'Internationale bolcheviste.

(3) Cf. précédemment, p. 195, note 1.

(4) *Enéide*, VI, 851.

(5) Voir précédemment, p. 204.

(6) *De Off.*, I, 53, 54.

pas une véritable paix mondiale, mais essentiellement « un impérialisme égocentrique » (1). Le cosmopolitisme stoïcien se trouva de cette manière converti en impérialisme romain.

Toutefois, cette tendance impérialiste fut de plus en plus contrecarrée par une tendance de nature pacifique. Comme autrefois, en Grèce, on commençait alors à Rome à se fatiguer de la violence et de la gloire militaire. Il faut avoir lu la description du début de notre ère, par Tacite, pour comprendre combien grand fut, à cette époque, dans le monde romain, le désir d'un renouveau moral et social. A Rome, dans les milieux intellectuels, on ressentait un véritable « Heimweh », d'ailleurs purement imaginatif, pour le Siècle d'or, décrit déjà par l'historien Fabius Pictor, environ 250 avant J.-C. Virgile vante le temps de Saturne, « dont le règne devait s'être distingué par la paix entre les peuples » (2). Ovide écrit comment

Aurea prima sata est ætas, quæ vindice nullo,
Sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat.
Pæna metusque aberant nec verba minantia fixo
Aere legebantur, nec supplex turba timebat
Iudicis ora sui, sed erant sine vindice tuti.

Nondum præcipites cingebant oppida fossæ,
Non tuba directi, non aeris cornua flexi,
Non galea, non ensis erat; sine militis usu
Mollia securæ peragebant otia gentes (3).

De la même manière, Tibulle déclara qu'il n'y avait eu à cette époque ni armée, ni colère, ni guerre et que l'art inhumain du forgeron cruel n'avait pas façonné l'épée. Même la chasse et la pêche étaient inconnues. Nul n'aurait songé à

(1) Cf. WAGENVOORT.
(2) *En.*, VIII, 314-318.
(3) « L'âge d'or naquît le premier, qui sans répression, sans lois, pratiquait de lui-même la bonne foi et la vertu. On ignorait les châtiments et la crainte; des écrits menaçants ne se lisaient point sur le bronze affiché en public ; la foule suppliante ne tremblait pas en présence de son juge; un redresseur des torts était inutile à sa sécurité..... Jamais encore des fossés profonds n'entouraient les cités; point de trompettes au long col, point de cors recourbés pour faire résonner le bronze; point de casques, point d'épées; sans avoir besoin de soldats, les nations passaient au sein de la paix une vie de doux loisirs. » Traduction LAFAYE.

attraper des animaux pour les domestiquer. Les oiseaux et toutes les bêtes de l'univers jouissaient de la plus complète liberté ; et il n'y avait pas d'esclavage, et les hommes vivaient en commun comme des égaux. Les *Saturnales* de Lucien, le Voltaire de son époque, démontrent combien profondément la légende de Saturne avait aussi pénétré dans l'âme des masses. Les pauvres étaient hantés par un profond désir du retour de ces premiers temps, du rétablissement de « cette aimable égalité qui régnait autrefois parmi les humains » (1).

Dans tous les milieux, des stoïciens, témoignant d'une complète indifférence à l'égard de la famille et de la patrie, prêchèrent, et avec un calme imperturbable, leurs idées humanitaires. Ils reconnurent comme membres de leur famille supranationale tous ceux qui vivaient selon la volonté divine. Dieu — c'est-à-dire la Nature raisonnable ou la Raison naturelle — étant le Père des hommes, tous les êtres raisonnables sont appelés à devenir ses « fils » ou ses « enfants » et à vivre dans une parenté consciente avec les autres. Comme une semence dans un champ, le germe divin gît à l'état latent dans le cœur de tout homme dès sa naissance, fût-il même esclave. Le sage respecte ce germe divin même dans l'homme le plus infâme : c'est pourquoi il lui rend le bien pour le mal. L'unique vengeance digne de l'homme est de faire du bien à ses ennemis.

Dans cet esprit, les stoïciens répandirent jusque dans la Rome patriote et belliqueuse leur principe pacifique de « sans-patries ». On pourrait en effet définir leur attitude par les mots : au-dessus de la mêlée. Ils se considéraient comme trop élevés pour employer, dans la lutte pour la vie, des moyens inférieurs, et ils détestaient la vengeance, le meurtre et la guerre. « Si vous vous considérez vous-même comme un loup, mordez donc quand vous êtes mordu », écrivit Epictète au Ier siècle de notre ère. Selon Sénèque (4-66 après J.-C.), « on doit traiter ses ennemis avec douceur » et tout homme doit être sacré pour ses semblables : *homo sacra res homini* (2). Dieu aime les hommes et veut être aimé d'eux. « Sans adversaires, la vertu se flétrit » ; l'homme ne peut se développer en une personnalité libre que dans un combat permanent contre

(1) Cf. G. Walter, pp. 458-465.
(2) *Lettres à Lucilius*, 95, 33.

la chair. Que l'on n'oublie jamais que « nous sommes tous les membres d'un immense corps unique » (1). Rendons le bien pour l'ingratitude et l'inimitié : même le méchant est finalement vaincu par la bonté (2). Sénèque considérait le genre humain comme *mitissimum genus* : la race la plus douce de cœur, et répugnant à toute violence, — formule pédagogique optative plutôt que définition exacte. Car la réalité qui l'entourait était tout autre : Sénèque, disciple du stoïcien Attalus et qui vénérait Pythagore, vivait à la cour de Néron, son élève qui, en 65, le condamna à mort...

Les stoïciens abhorraient toute effusion de sang, aussi bien sur les champs de bataille que dans l'arène. Plusieurs d'entre eux pratiquaient la maxime : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre. » Ils se sentaient trop fiers pour pouvoir être atteints par une offense : un véritable homme « a le courage de se laisser détester... Sa patience doit être si grande qu'il semble indifférent... Il laisse même les autres faire ce qu'ils veulent de son corps » (3). L'Empereur Marc-Aurèle, qui écrivit sur des questions philosophiques et morales dans un esprit stoïque, considéra l'humanité comme un tout. L'Empereur Probe, qui voulait faire travailler ses soldats pour des buts sociaux, déclara que le jour viendrait où l'on ne forgerait plus d'armes et n'aurait plus besoin de guerre.

Les stoïciens qui appartenaient en général à la classe aisée, et dont l'éthique humaine s'était répandue partout dans l'Empire Romain, bornèrent trop leurs conceptions morales à leur vie particulière, pour pouvoir en tirer les conséquences inévitables quant à la vie sociale. Cependant, plusieurs de ces cosmopolites n'avaient aucune sympathie pour la vie politique et ils préférèrent « être frappés comme de vulgaires ânes », plutôt que de devenir infidèles aux lois de la raison et de l'amour universels. A plusieurs reprises, le despotisme des Empereurs donna à leur individualisme la sanction du martyre. Epictète voit en eux des diacres, c'est-à-dire des servi-

---

(1) Cf. *Ephésiens,* IV, 25; V, 30.
(2) Voir BAUMGARTEN, *H. R. Kultur,* pp. 581-582.
(3) HALLER VON ZIEGESAR, pp. 24-28.

teurs, et des martyrs de leur Dieu (1). De là, une certaine analogie entre le Serviteur de Jahveh (2) et le sage idéal décrit par Epictète. Rien d'étonnant si, inquiété par de telles conceptions, M. Haller von Ziegesar écrivit que les stoïciens, pas plus que les bouddhistes, « n'étaient qualifiés pour former des citoyens d'Etat ». Car ils formaient des citoyens du monde. En effet, « le stoïcisme, après avoir donné aux Romains l'idée d'un droit naturel, établit la défense des droits de l'homme, le respect de l'esclave *(servitium est jus contra natura)*, l'égalité des hommes devant Dieu et en général beaucoup de théories morales dont l'origine doit se trouver dans ce sentiment si fort et si pénétrant de l'universalité de la Raison » (3). D'ailleurs, il y eut dans le stoïcisme deux directions différentes, l'une plutôt conformiste et qui allait influencer les juriconsultes romains, l'autre plutôt anarchiste et mystique (4).

Pour ce qui concerne la guerre, le stoïcien Musonius Rufus, maître d'Epictète, tira la conséquence inévitable qui découlait de cette doctrine nouvelle. Cet *humani generis pedagogus* (5), qui avait subi une forte influence cynique et voulu aussi faire philosopher les femmes, exerça lui-même un grand ascendant sur ses contemporains et fut banni plusieurs fois de Rome à cause de ses idées indépendantes. Tacite raconte (6) qu'en 69 après Christ, Musonius Rufus se rendit au milieu des soldats pour leur parler des avantages de la paix et des désavantages de la guerre. Il fit une telle propagande antimilitariste que sa vie fut en danger. Ses amis, effrayés de la propagation d'une telle *sapientia intempestiva*, furent à même d'empêcher ce philosophe, menacé de subir un mauvais sort, de continuer son travail dans l'armée. Il n'est pas improbable que de tels événements se soient produits à plusieurs reprises.

Parmi ceux qui affichèrent ouvertement des théories contre la guerre, il y a lieu de citer Fabianus Papirius, auteur des

---

(1) HALLER VON ZIEGESAR, pp. 25-26. Le mot « martyre », en grec a un sens actif. Il signifie en même temps : témoin.
(2) Voir précédemment, p. 169.
(3) CHAPPUIS, p. 27.
(4) Cf. BREHIER, *Chrysippe*, p. 269.
(5) « Pédagogue du genre humain. » SENECA, *Epist.*, LXXXIX, 13.
(6) *Hist.*, III, 81.

Libri Civilium perdus, dont a parlé Sénèque dans une de ses lettres (1). Ce philosophe appartenait à une secte fondée au commencement de notre ère par Quintus Sextius qui, par amour de la vérité, avait renoncé à toute fonction officielle et toute profession politique. Les idées de cette secte avaient été influencées par la Stoa aussi bien que par les traditions cyniques et pythagoriciennes. Leurs représentants excellèrent par la beauté morale et leur force de caractère (2). Selon Quintus Sextius, qui était sobre et végétarien, le sage, armé de vertus, traverse les vicissitudes de la vie avec prudence et est toujours prêt au combat, comme une armée bien ordonnée à proximité de l'ennemi, tandis que tous les soirs il se passe en revue au point de vue spirituel et moral.

Selon le père de Sénèque, Fabianus Papirius se faisait remarquer par son caractère à la fois doux et énergique et par sa grande éloquence naturelle, et il s'intéressa en particulier à l'étude comparative de la nature et des mœurs. Les quelques fois que Fabinius Papirius entre en scène dans l'œuvre de Sénèque le Rhéteur, il s'oppose à la richesse, au luxe, à la dégénération qui les accompagne, et maudit toute guerre. Comme, plus tard, Proudhon a glorifié « la pauvreté », c'est-à-dire la vie sobre et saine, ce disciple de Sextius glorifie la *paupertas*. De la même manière que Proudhon, Fabianus déclare que le déséquilibre économique a des conséquences psychologiques qui mènent inévitablement à la guerre, et que le désir de luxe pousse *humanum genus cognatum natura*, « le genre humain naturellement uni par le sang », à commettre des ruses, des crimes, des meurtres, toutes choses qui sont absolument indignes de l'homme :

« Voici des armées en présence : souvent des concitoyens, des parents se font face, prêts à en venir aux mains ; les collines se couvrent de chevaux et d'hommes, et, en un instant, tout le terrain est jonché de cadavres : au milieu de cette multitude d'hommes morts et d'hommes qui les dépouillent, on pourrait se demander : quelle cause a poussé l'homme à attenter contre l'homme ? Car enfin les bêtes féroces ne se font pas la guerre, et se la feraient-elles, elle serait tout de

(1) *Epist.*, C ; cf. WAGENVOORT, p. 24.
(2) Voir UEBERWEG, I, pp. 588-589 ; KAFKA, p. 166.

même indigne de l'espèce humaine, clémente et voisine des dieux. Quelle maladie cruelle, quand vous n'êtes qu'une race et qu'un sang, quel égarement vous a poussés à verser le sang les uns des autres ! Pourquoi ce mal terrible, infligé à une seule race par la fatalité ou par le hasard ? »

Fabianus Papirius va jusqu'à se demander si les festins et les richesses de tout un peuple peuvent justifier l'horreur de la guerre : dans la Rome impérialiste de son époque, il s'oppose aux passions insatiables qui exigent la soumission de l'univers : plus elles sont satisfaites, plus elles entraînent la dégénération : « Ne convoite pas les richesses... Ce sont elles qui attisent les discordes entre citoyens et qui poussent le monde entier à la guerre. » Ailleurs, il déclare que, dans l'intérêt du développement de la personnalité humaine, on doit savoir se borner. « Même si l'on pouvait naviguer sur l'Océan, il ne faudrait pas le faire. » Les véritables découvertes à faire ne sont point extérieures, mais intérieures. C'est pourquoi Fabianus Papirius en arrive à conclure qu'au milieu de l'insécurité et de l'instabilité de ce monde, le seul grand bonheur est celui qui se limite lui-même : *illa demum est magna felicitas, quæ arbitrio suo constitit* (1).

Appollonius de Tyane, né en Cappadoce et qui avait voyagé jusque dans l'Inde, continua en Grèce, en Italie et en Espagne, les traditions pythagoriciennes. Sa biographie, fantastiquement élaborée, rappelle les évangiles chrétiens, — il est né miraculeusement, il est doué d'un don de double vue, il marche sur les eaux, il expulse les démons et ressuscite les morts, — mais l'existence historique d'Apollinius est plus sûre que celle de Jésus. Parcourant, au Ier siècle de notre ère, différents pays, il prêcha, fit des miracles et rejeta la violence physique. Il vivait d'une vie sobre et végétarienne. Selon la légende, il savait toutes les langues, même celle des oiseaux, ce qui indique, cette fois encore, un grand amour pour les animaux et nous fait penser à saint François. Quand on le menaça de mort, il ne répondit que : « Puisse ce moment être là ! », et continua tranquillement sa route.

---

(1) Cf. Sénèque le Rhéteur, I, pp. 122-123, 131, 191 ; II, pp. 293-294.

Les origines du christianisme comme organisation.

L'origine sociale du christianisme ne fut pas moins compliquée que son origine idéologique. Au point de vue organisation, le christianisme présente des analogies avec les associations religieuses chez les Grecs, auxquelles Foucart, en 1873, consacra son étude intéressante (1), et dont nous avons déjà rencontré un exemple dans les milieux orphiques et pythagoriciens (2). Ces « thiases » formaient de petites corporations dans lesquelles se poursuivaient les anciennes traditions de tribus et de famille, cependant sur un plan plus élevé qu'autrefois. Ce phénomène social était une forme de réaction contre la centralisation de l'Etat politique qui allait toujours en s'élargissant. Telle l'ancienne *gens* en Grèce et à Rome qui célébrait sa solidarité dans le culte d'un même dieu de tribu, toutes ces organisations furent des associations pour le culte d'un héros ou d'un dieu, et travaillèrent sous son patronage (3). Les pouvoirs célestes adorés dans ces « thiases » étaient presque toujours d'origine asiatique et leurs adhérents furent aussi bien des Grecs que des « barbares », des citoyens libres que des esclaves, des hommes que des femmes qui jouissaient tous des mêmes droits.

Les thiases réglaient leurs affaires d'une manière complètement indépendante de l'Etat, fixant eux-mêmes leurs lois et leurs formes d'organisation. Ils tenaient leurs propres synodes et excommuniaient quand cela était nécessaire les éléments indésirables. Comme dans toutes les anciennes associations religieuses, un repas commun qui avait en même temps la signification d'un sacrifice de l'être divin adoré, était le centre de leur culte ; au cours de ce repas, on évoquait la vie du Héros ou du Sauveur divin avec lequel on s'identifiait. Les diverses associations avaient leur jour de culte spécial et étaient caractérisées par leurs adversaires dans l'allusion faite à leur jour de fête régulière (4). Plusieurs de ces associations connurent

(1) *Des Associations religieuses chez les Grecs.*
(2) Voir précédemment, p. 184.
(3) Cf. Kalthoff.
(4) Les adorateurs d'Apollon se réunissant tous les vingt jours, on les appela les « eikadistes », c'est-à-dire les vingtistes, comme on parle aujourd'hui des sabbatistes ou de l'Eglise du septième jour.

aussi d'autres cérémonies sacramentales, comme par exemple le baptême. Le poète Eupolis, contemporain d'Alcibiade, ridiculise les membres d'une association spéciale comme βαπταί, c'est-à-dire baptistes.

Les thiases furent en même temps des associations économiques et sociales qui avaient pour but de venir en aide à leurs membres pauvres. Elles procuraient de temps à autre un crédit financier à leurs adhérents. Leurs membres s'offraient réciproquement l'hospitalité. En plusieurs cas, les thiases eurent le caractère d'un syndicat professionnel.

Le christianisme s'organisa à son début dans des associations analogues de culte dans lesquelles on adorait Jésus, Fils de Jahveh, comme Sauveur ou Héros divin. On participait aux attributs de cet Etre céleste par l'adoration et par le repas mystique, en se sachant « revêtu de la royauté divine » (1) : « Car vous êtes tous fils de Dieu, par la foi dans le Dieu-Roi Jésus; vous tous qui avez été baptisés dans le Dieu-Roi, vous êtes revêtus de la royauté divine. Il n'y a plus ni Juifs, ni Grecs, il n'y a plus ni esclaves ni libres, il n'y a plus ni hommes ni femmes, car tous, vous êtes un dans le Dieu-Roi Jésus (2). »

D'autre part, l'organisation du christianisme fut préparée par les synagogues juives qui — dispersées partout et étant en général ouvertes à toutes sortes d'influences idéologiques étrangères — eurent aussi bien une fonction religieuse qu'économique et sociale, et dans lesquelles s'étaient combinés les tendances socialistes anciennes de la religion prophétique, les rêves apocalyptiques modernes, la conception hellénique du Fils de Dieu et l'idée suméro-babylonienne du Dieu-Roi qui s'incarne comme Messie sur la terre : « Et si vous êtes au Dieu-Roi, vous êtes donc la postérité d'Abraham, héritiers selon la promesse... Nous étions sous l'esclavage des rudiments du monde..., mais Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sous la loi, afin que nous reçussions l'adoptation. Et parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans nos cœurs l'esprit de son Fils, lequel crie : *Abba*, Père ! Ainsi, tu n'es plus esclave,

---

(1) Cette expression est encore un écho lointain de la doctrine du manteau sidéral cosmique. Voir précédemment, p. 130.

(2) *Gal.*, III, 26-28. Dieu-Roi Jésus = Jésus-Christ.

mais fils... C'est pour la liberté que le Dieu-Roi nous a affranchis. Demeurez donc fermes, et ne vous laissez pas mettre de nouveau sous le joug de la servitude... Vous êtes appelés à la liberté (1). »

Origines morales et sociales du christianisme.

Tandis que, d'un côté, il y avait des intellectuels inquiets et désillusionnés qui, blasés des vanités et des platitudes du monde réel officiel, cherchaient leur salut dans un monde meilleur, idéal et imaginaire, il y avait de l'autre côté le peuple misérable qui, inspiré par la foi dans l'avènement d'un Roi céleste ou Sauveur,— foi répandue depuis des siècles non seulement dans les milieux juifs, mais aussi partout ailleurs parmi les peuples soi-disant païens, — espérait pouvoir entrer dans un monde meilleur réel et terrestre, en attendant le retour de l'âge d'or. Ainsi, ces deux extrêmes: intellectuels et peuple, se rejoignaient en se jetant dans les bras ouverts du Jésus des « messianistes » ou chrétiens, qui promettait du repos à « tous ceux qui étaient fatigués », et dont le « joug était doux et le fardeau léger » (2).

Ce n'était ni pour la première ni pour la dernière fois que ces extrêmes devaient se rencontrer dans un même mouvement idéologique et social : opulents de « ce monde » et grands exploités, des hommes qui avaient assez de tout et d'autres qui n'avaient rien. Cependant, la plus grande partie de ce mouvement religieux nouveau, d'origine plutôt intellectuelle, fut bientôt formée surtout de déshérités (3). Dans la littérature

(1) *Gal.*, III, 29 ; IV, 3-7, 31 ; V, 1, 13.

(2) *Matthieu*, XI, 28-30.

(3) A bon droit, Jean Przyluski, dans « La Croyance au Messie dans l'Inde et l'Iran » (*Revue de l'Histoire des Religions*, juillet-août 1925), a observé qu'en général les doctrines messianiques intéressent plutôt les couches populaires que l'élite sociale et intellectuelle. Cette dernière, en effet, possède en général un esprit trop critique pour admettre la naïveté de la foi apocalyptique et eschatologique; tandis que les grandes masses, aussi bien dans les Indes et l'Iran que dans l'Empire romain, ont toujours été si misérables qu'elles ont cherché le salut partout où elles ont cru le trouver, et jusque dans les cieux, le sentiment de leur totale impuissance leur faisant espérer le salut de tout autre que d'eux-mêmes, cet autre fût-il divin.

attribuée à saint Paul, qui est encore pleine d'échos des mystères et de la sagesse hellénistique, on déclare déjà qu'entre les adorateurs du Dieu-Roi, « il n'y a ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles, mais Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre les fortes et Dieu a choisi les choses viles du monde et celles qu'on méprise, celles qui ne sont rien, pour réduire au néant celles qui sont » (1).

C'est donc très justement que Nietzsche a vu dans le christianisme une sorte de « révolte d'esclaves ». Cependant, il a eu tort de décréter que l'esprit de cette révolte ne fut qu'un esprit servile. Ce qui, au contraire, rend le christianisme intéressant au point de vue civilisateur et éthique, c'est que les masses asservies y trouvèrent une conscience nouvelle de la liberté morale et sociale. Leur υἱὸς θέου, ou Fils de Dieu, crucifié, fut la négation totale du *Divi Filius*, romain, l'Empereur qui — continuant consciemment, comme Monarque absolu et universel, la tradition impérialiste babylonienne-égyptienne-macédonienne, ayant accepté le titre divin d'*Augustus*, c'est-à-dire de Haut-Placé (2), et, s'étant revêtu comme Seigneur du Monde du manteau cosmique traditionnel (3) — s'efforçait par tous les moyens de restaurer l'ancienne conception politique-sociale-religieuse : DIEU-ROI = MONARQUE. Comme Ikhounaton, les dominateurs romains tâchèrent de réunir les différents peuples soumis dans une unique adoration de l'Empereur divinisé (4). Des poètes de Cour glorifièrent Octave-Auguste comme le Sauveur annoncé depuis des siècles, qui ouvrirait un véritable Printemps nouveau : une période de paix cosmique.

---

(1) I, *Corinthiens*, 26-27. Troeltsch, dont la conception du christianisme est assez traditionnelle, se rend cependant bien compte que cette religion (issue de milieux sociaux cultivés, en particulier gnostiques, comme nous le verrons encore) ne tarda pas à devenir un mouvement populaire typique, et il souligne que les apologistes chrétiens apprécient la pauvreté physique et spirituelle comme les cyniques. TROELTSCH, p. 29. Nous avons déjà remarqué que, dans le christianisme originel, cette tradition cynique se combinait facilement avec la doctrine de la pauvreté des ebjonites juifs.

(2) Auguste fut entre autre identifié avec le Dieu Apollon. Voir MÜLLER, p. 45.

(3) Cf. EISLER, p. 43.

(4) Voir précédemment, p. 140.

Partout, on croyait d'ailleurs qu'avec cet Empereur, l'âge de fer, du meurtre et de la guerre était résolu et que commençait l'âge d'or du salut divin. Pour la conscience chrétienne primitive, au contraire, un système satanique de gloires éphémères, basées sur l'exploitation et le meurtre, se concentrait dans le Monarque romain comme dans le faîte d'une pyramide infernale. Toute la gloire de l'*Imperator* fut niée par le symbole du Dieu-Roi des messianistes : au lieu du trône, le bois maudit (1) ; au lieu de la couronne de feuilles de chêne en or, la couronne d'épines sanglante ; au lieu du sceptre, le roseau brisé ; au lieu du manteau cosmique, un manteau de soldat déchiré, rougi par son propre sang, et non pas par le sang d'autrui. DIEU-ROI CONTRE DIEU-ROI : le Dieu-Roi de « ce monde », déjà presque disparu (2), était en principe vaincu par le Dieu-Roi du monde nouveau qui approchait très vite et dont la résurrection de Jésus était la garantie. Morts et ressuscités avec lui d'une manière magico-mystique, les chrétiens se sentaient eux-mêmes identifiés à leur Dieu-Roi universel, et élevés infiniment au-dessus de la vaine royauté du Haut-Placé à Rome. Dans leur Sauveur martyrisé, qui révéla pour les quelques chrétiens intellectuels, en premier lieu, les mystères de la vie cosmique et individuelle, d'innombrables opprimés et misérables reconnurent en lui leur propre sort maudit, et comme le Fils de Dieu s'était identifié avec leur faiblesse humaine, eux s'identi-

---

(1) *Gal.,* III, 13. Pour la conscience antique, la croix avait le même sens honteux que, pour la conscience moderne, l'échafaud et la potence.

(2) Dans les Evangiles, « ce monde » signifie en premier lieu la période cosmique actuelle qui est presque passée, et qui doit être suivie par la période de paix cosmique. C'est dans ce sens que le Christ dit dans *Jean,* XIX, 36 : « Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour moi, afin que je ne fusse pas livré aux Juifs. »

Il s'agit là plutôt d'une conception cosmologique-historique, selon la tradition suméro-babylonienne, que d'une conception métaphysique et dualiste selon la tradition indienne-grecque, quoique celle-ci aussi ait influencé le christianisme primitif, comme le démontre entre autres la littérature attribuée à saint Paul.

Il en est de même avec l'expression « ce siècle » que l'on trouve dans le Nouveau Testament opposée à « siècle à venir » (Cf. *Matthieu,* XII, 32; XIII, 39, 49, etc.). Le mot « siècle », traduction d' αἰών , est, surtout dans les milieux gnostiques, le terme pour indiquer une phase cosmique.

fièrent avec sa gloire supra-terrestre qui leur fit considérer à l'égal de « la boue » toutes les gloires de ce monde agonisant.

Pour les intellectuels fatigués et les riches rassasiés, ce Rédempteur apportait la promesse d'échapper à « la chair », dans laquelle leur âme souffrait comme dans une prison, pour trouver la paix dans un monde supra-terrestre et spirituel. Au peuple opprimé, ce même Rédempteur promettait que la PAIX SUR LA TERRE descendrait des cieux, ce qui signifierait leur libération physique et sociale. Entre ces deux conceptions extrêmes, il y avait toutes sortes de transitions et les combinaisons d'idées les plus diverses. Au début, cependant, toutes ces tendances se réunirent dans un puissant enthousiasme provenant du sentiment, partout répandu, que la fin de cette époque cosmique était proche et que le Dernier Jugement, attendu passionnément par les opprimés, était imminent. Cette assurance détacha de nombreux croyants de leurs biens terrestres. Elle favorisa l'éclosion de sentiments et de pratiques communistes dont l'influence devait se faire sentir encore pendant des siècles (1) et dont l'Eglise catholique n'a pas été à même d'effacer toutes les traces (2).

La croyance chrétienne — un mélange singulier de toutes sortes de fictions et de vérités — donna aux premiers messianistes une force presque surhumaine pour lutter contre les pouvoirs métaphysiques et politiques de « ce monde ». Une conscience nouvelle de la personnalité et de l'humanité inspira à d'innombrables membres des organisations de culte chrétien une joie inconnue et un respect inouï de soi-même : eux, les misérables, les esclaves et les prolétaires venaient de se reconnaître comme étant fils de Dieu, élus du Père : leur communauté mystique leur semblait le point culminant de l'univers.

C'est ainsi que se combinèrent un idéalisme religieux très abstrait avec un réalisme social concret, la doctrine de la raison universelle de la Stoa et la mystique orphique avec les sentiments de vengeance de l'eschatologie parse et juive. Tout homme pouvait, pour ainsi dire, trouver dans ce messia-

---

(1) Voir G. WALTER.

(2) Voir *Actes*, II, 44-47; LEOPOLD, *Spiegel*, p. 75; TROELTSCH, p. 51.

nisme ce qui lui plaisait le mieux : un ciel sans terre ou le ciel sur la terre ; la rédemption individuelle ou la libération sociale ; l'abolition de la chair ou la divinisation du corps ; la vengeance éternelle ou le pardon total ; un enfer éternel ou la fin de l'enfer ; une consolation pour l'âme épuisée ou une inspiration pour le cœur le plus vaillant. Et toutes ces conceptions se trouvaient réunies dans cette seule idée, profondément révolutionnaire, quoique encore embrumée de mythologie : DIEU-ROI = HOMME. Celui qui vivait cette vérité, autrefois secrète et scellée dans les mystères, mais, aujourd'hui, prêchée du haut des toits, se sentait plus riche que l'Empereur. Il se savait initié à la vie la plus sublime, dans le Royaume de la Lumière divine qui rayonnait déjà par tout son corps ; il portait en lui la force qui, bientôt, devait renouveler l'univers entier et apporter enfin la paix à la terre martyre.

TABLE DES MATIÈRES

TOME I

	Pages
AVANT-PROPOS	5
DISTINCTIONS PRÉLIMINAIRES A ÉTABLIR	11
L'AVÈNEMENT DE L'IDÉE DE LA PAIX CRÉATRICE	61

On trouvera à la fin du tome II la Table des matières complète des tomes I et II.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE RF IMPRIMÉS

NIORT. — IMP. SOULISSE-MARTIN

LIBRAIRIE MARCEL RIVIÈRE

31, Rue Jacob — PARIS (6e)

LIGT (B. DE). — **Contre la guerre nouvelle.** Préface de Marianne Rauze. — 1 vol. in-16..... **12** fr.

HABARU (A.). — **Le Creusot, terre féodale. Schneider et les marchands de canons.** — 1 vol. in-16..... **12** fr.

DEMARTIAL (G.). — **Le mythe des guerres de légitime défense.** — 1 vol. in-8 ..... **15** fr.

SEROUYA (H.). — **Le problème philosophique de la guerre et de la paix.** — 1 vol. in-8°..... **30** fr.

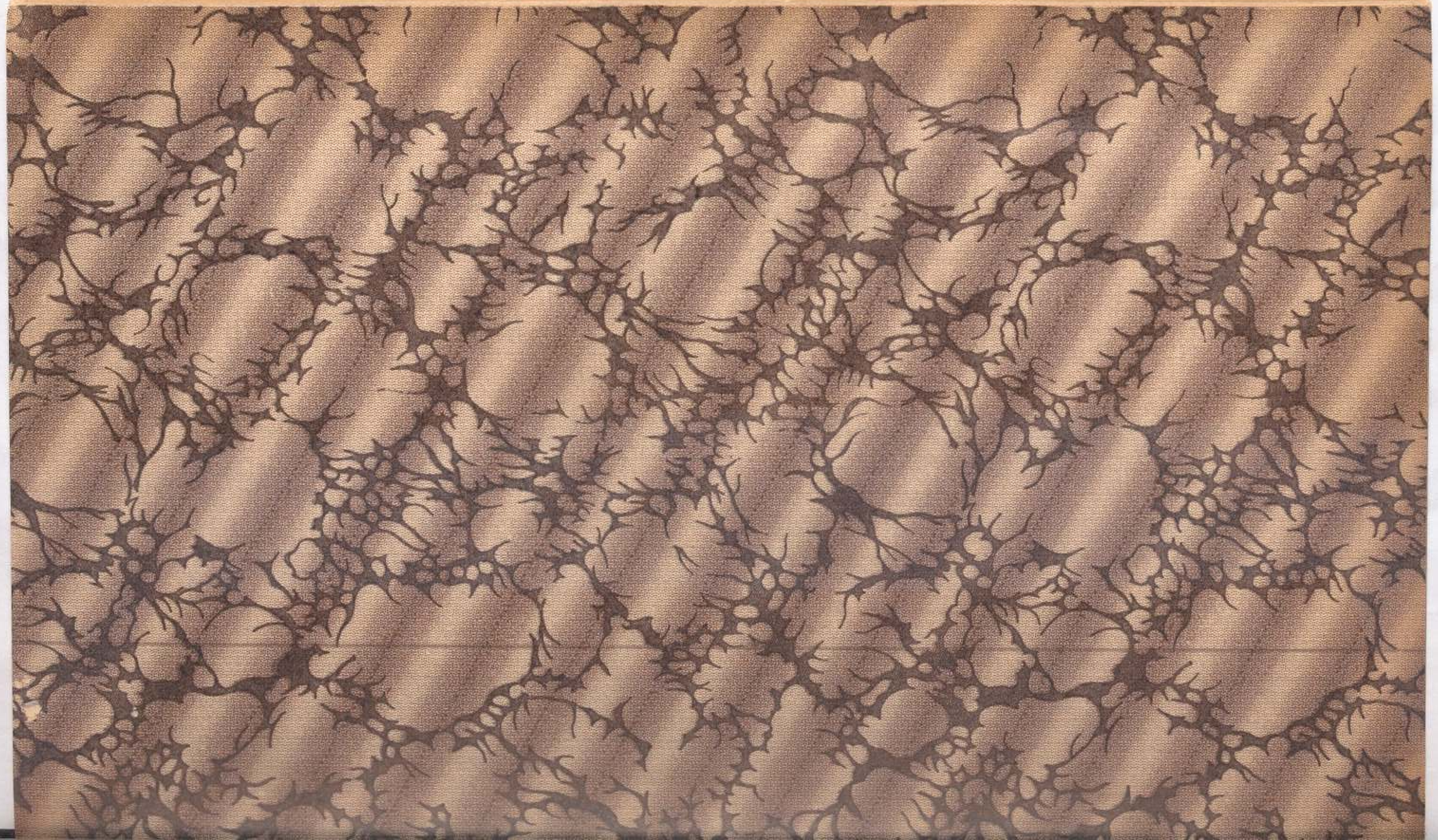
PROUDHON (P.-J.). — **La guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens.** Introduction et notes de Henri Moysset. — 1 vol. in-8° ..... **40** fr.

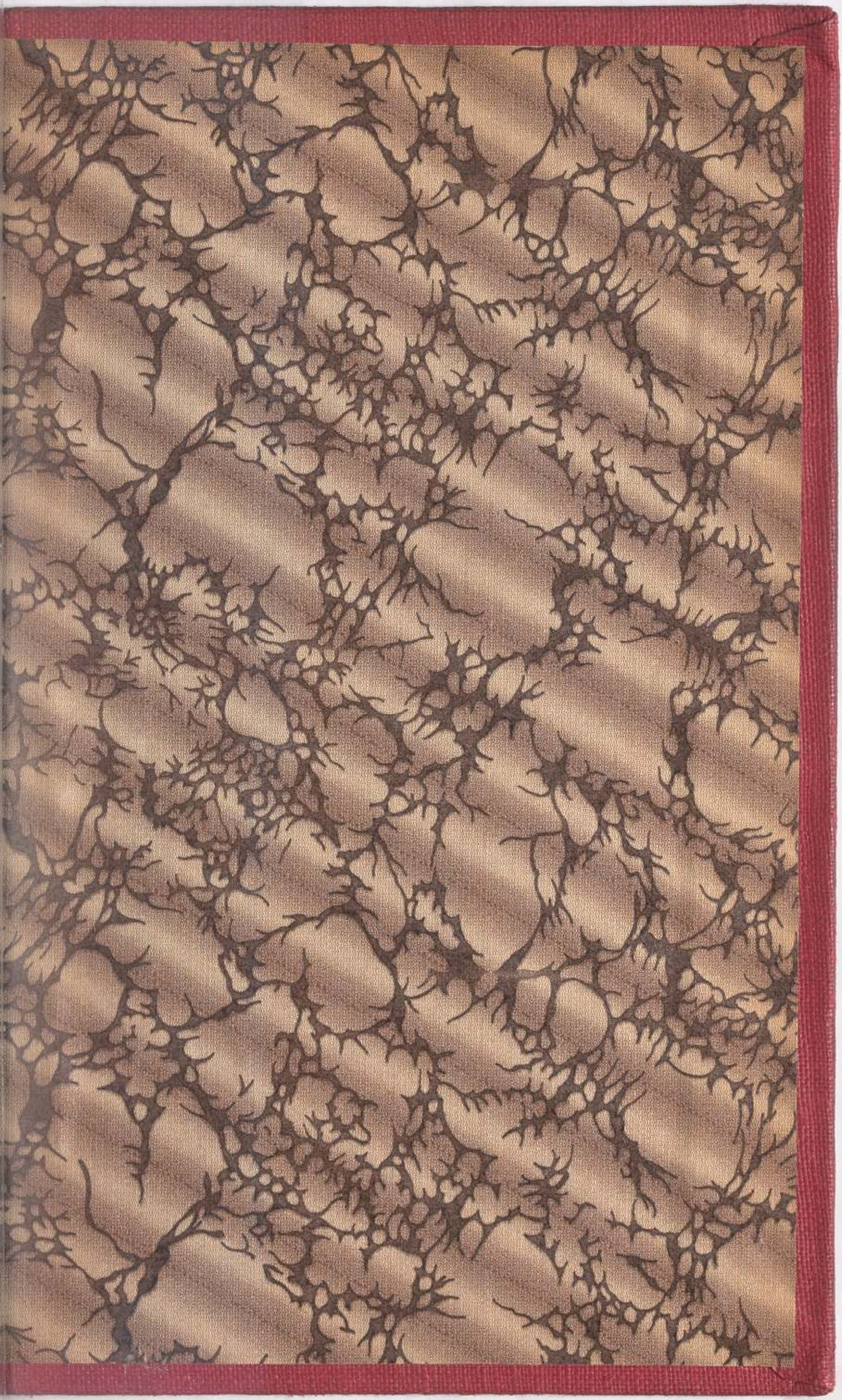
LANGEVIN (Professeur). — **Les méthodes modernes de guerre et la protection des populations civiles.** — 1 vol. in-16 avec nombreuses illustrations..... **12** fr.

BERTH (E.). — **Guerre des Etats ou guerre des Classes.** — 1 fort vol. in-16..... **15** fr.

BARNES (Helmer). — **La genèse de la guerre mondiale. Introduction au problème des responsabilités de la guerre.** Traduit d'après l'édition américaine par L. Laurent. Avant-propos de Georges Demartial. — 1 fort vol. in-8 ..... **30** fr.

NIORT. — IMP. SOULISSE-MARTIN.





BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE
3 7531 02129046 6