

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 14 (1881)

Artikel: La vie éternelle de l'homme
Autor: Malan, C.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379278>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 27.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA VIE ÉTERNELLE DE L'HOMME

Il y a quelque temps que je cherchais ici même ¹ à montrer, dans l'autorité dont s'accompagne le sentiment de l'*obligation morale*, un fait de vie qui dominerait dans l'individu les manifestations changeantes du devoir historique. Je crus alors avoir reconnu, dans cette autorité si spéciale, l'activité d'une vie personnelle non encore développée, mais dont la soumission solliciterait cependant notre obéissance, parce que nous serions obligés d'y reconnaître notre être normal lui-même. Il me sembla y reconnaître la présence en nous de cet ἔσω ἄνθρωπος dont parle si couramment l'apôtre Paul.

Aujourd'hui je désire reprendre l'étude de cet élément central de notre moi, pour voir s'il n'y aurait pas lieu à constater dans ce qui, au sein de l'homme actuel, subsiste ainsi au-dessus des manifestations successives de son existence historique, ce qui serait au point de départ du sentiment que nous possédons tous d'une vie éternelle.

Ce qui m'engage à entreprendre cette recherche, c'est le désir de préciser jusqu'à quel point et dans quelles limites on aurait raison de nier la doctrine de l'immortalité de l'âme, ainsi que le font si hautement, au nom de la vérité évangélique elle-même, les partisans de ce qu'on a appelé « l'immortalité conditionnelle. »

En annonçant ici, dernièrement ², la traduction française du livre de M. E. White, *La vie en Christ*, je me suis borné à attirer l'attention sur la convenance qu'il y aurait à distinguer,

¹ Numéros de janvier, mars et mai 1879, trois études sur *la Conscience*. Numéro de mai 1880.

avec l'apôtre, entre ce qui demeure la vie même de l'être humain, et les activités historiques soit du corps, soit de l'âme, soit de l'esprit dans l'homme actuel, ces activités demeurant à nos yeux des manifestations spéciales de cette vie. Mon but était de faire voir que cette distinction permet de nier l'immortalité essentielle de l'*âme*, sans se rendre par là même coupable de cette affirmation aussi opposée aux données de la conscience qu'au témoignage des Ecritures, que l'homme lui-même serait mortel du fait de ses origines¹.

Depuis lors, il semble que le mouvement d'idées dont il est question tende à prendre chez nous de l'importance; et puisqu'on a cru devoir substituer, pour notre public français, à l'affirmation religieuse à laquelle s'était arrêté l'auteur anglais : « qu'il n'y a pour l'homme de vie qu'en Christ, » la négation d'une doctrine philosophique aussi considérable que celle de « l'immortalité de l'âme, » il importe certainement de définir avec soin ce qu'on entend répudier dans cette doctrine.

Le fait est que la doctrine de l'immortalité de l'âme contient deux assertions très distinctes. La première constitue, si je puis m'exprimer ainsi, une affirmation négative, qu'on ne saurait accuser aucun des coryphées de « l'immortalité conditionnelle » de songer seulement à mettre en question. C'est la protestation que tout homme non prévenu sent s'élever en soi contre l'idée qu'il mourrait tout entier à la mort de son corps. Chacun sait que ce qu'on entend affirmer la plupart du temps en pro-

¹ Je donnai là au mot d'âme, on le voit, un sens que ce mot ne possède pas dans le langage de l'école, mais que je crois être celui que lui attribue le Nouveau Testament, et tout spécialement notre « docteur » à nous « gentils, » je veux dire l'apôtre Paul. Depuis Maine de Biran, on se borne à distinguer entre l'*âme*, par où on entend l'homme considéré comme être conscient ou non conscient, et le *moi*, expression qu'on réserve pour désigner l'homme conscient. Tout en me conformant à cet usage, je me servirai de ces deux mots pour exprimer ce qui n'est pour moi que la manifestation actuelle de l'être humain, cet être lui-même précédant et dominant cette manifestation. Chacun peut voir quelle est l'importance d'une semblable pensée, en particulier pour les doctrines qui ont trait au péché et à la rédemption, lesquelles dès lors ne concerneraient que des faits essentiellement historiques. C'est là du reste un sujet qui demanderait à être traité pour lui-même.

fessant « la foi » à l'immortalité de l'âme (car on fait en cela plus et autre chose que de maintenir ce qui ne serait qu'une simple opinion), c'est qu'il y a dans l'homme une vie qui est supérieure à la seule vie du corps et qui survit à celle-ci. Loin de jamais vouloir nous opposer à une semblable affirmation, notre devoir est de tout faire pour maintenir et, au besoin, pour réveiller l'expérience dont elle découle ; et cela non dans le seul intérêt d'un dogme philosophique, mais, ce qui est bien plus décisif, dans l'intérêt de la morale elle-même.

Il en est tout autrement dès que cette même affirmation serait présentée comme une formule dogmatique concernant la nature essentielle de l'âme humaine. A ce point de vue, rien de plus nécessaire que de faire voir l'inanité de ce qui statuerait ainsi, à l'endroit de l'âme, c'est-à-dire à l'égard d'une entité sur laquelle on est loin d'être au clair, ce qui, dans le fond, n'est que la négation de la mort, c'est-à-dire d'un fait qui lui aussi demanderait à être exactement défini.

Avec tout cela, il ne saurait suffire de rejeter sans autre cette formule de « l'immortalité de l'âme ; » il la faut remplacer. Or il semble qu'à cet égard nous n'ayons eu jusqu'ici à choisir qu'entre deux propositions.

La première, c'était que l'âme humaine (par où l'on entendait en général le principe invisible de la vie personnelle dans l'homme actuel) a été créée *immortelle* ; en sorte que, même dans son état présent d'égarement et de souillure, cette âme demeurerait irrévocablement impérissable. Il en résultait que l'œuvre du salut n'était plus qu'un accident dans l'histoire de cette âme. Jésus-Christ ne faisait autre chose que d'apporter la béatitude à une vie déjà essentiellement et définitivement éternelle.

En face de cette doctrine se plaçait celle dans laquelle cette même âme aurait été originairement *mortelle*. Dans cette idée, cependant, le Sauveur donnerait à l'homme une vie que l'homme n'avait pas attendue ; en vue de laquelle rien jusque-là n'avait préparé cet homme, parce qu'il n'avait pas été formé pour cette vie-là. En vertu d'une action non divine, mais violente et magique, le Christ viendrait non pas sauver mais tout d'abord dé-

truire l'homme historique ; non pas ramener cet homme à Dieu en commençant par le ramener à lui-même¹ ; non pas le ressusciter, c'est-à-dire le rendre à la vie qui avait été la sienne ; non pas le régénérer, mais bien substituer à l'homme actuel un homme entièrement nouveau, en en faisant ainsi non pas un homme autre, mais un autre homme.

Il n'est pas nécessaire de montrer ce qui, dans ces deux assertions, froissait également et la logique du penseur et l'expérience du croyant.

Tel était surtout le cas pour cette tradition surnaturaliste qui reposait tout entière sur l'idée, non que l'homme actuel est devenu étranger à Dieu dans sa volonté réfléchie, mais que la nature même de cet homme, que son être inconscient est arrivé à être la négation de la nature divine. C'était bien là, dans le fond, un pur dualisme. Si une semblable doctrine n'enseignait pas expressément, elle n'en impliquait pas moins nécessairement la pensée de deux êtres, de deux natures, de deux principes de vie diamétralement opposés l'un à l'autre et également impérissables. Pour ne parler que du fait moral, cette doctrine aboutissait à admettre deux lois de vie, deux principes de volonté contraires l'un à l'autre et pourtant l'un et l'autre immuables.

Quant au rapport à établir entre ces deux ordres de faits, soit dans le passé, soit quant à l'avenir, on se contentait à cet égard d'opinions traditionnelles en désaccord avec la foi dont on faisait du reste profession.

Aussi bien doit-on formuler cette troisième proposition : que l'être humain est essentiellement capable et susceptible d'une vie éternelle, bien que, par suite de l'incident historique du péché, il en soit actuellement réduit à ne pouvoir faire usage de cette capacité. C'est dire que l'homme, après avoir été créé pour atteindre à la vie éternelle, se trouve à cette heure

¹ Voyez Luc XV, 17 et 32. En général l'Evangile fait voir, dans « le paradis de Dieu, » — c'est-à-dire dans ce qui avait été la demeure primitive de l'homme, — comme une première étape sur le chemin du retour de l'homme vers le ciel lui-même. Comparez Luc XXIII, 43 avec Jean XX, 17. Voyez aussi Luc XVI, 22 et suivants.

non pas incapable de posséder cette vie, mais entièrement inhabile à s'en saisir de lui-même et à lui seul. Telle est la thèse que je veux essayer d'établir dans ces pages.

Du reste, c'est à dessein que je viens de substituer les mots d'*être humain* et de *vie éternelle* à ceux d'*âme* et d'*immortalité*. En faisant ici usage du mot *âme*, je risquerais de limiter la question. L'*âme*, en effet, est pour moi une expression essentiellement historique¹. L'âme humaine est ce qui anime l'être humain dans son existence actuelle. Or, c'est pour cet être lui-même et non pour ce qui ne serait que son âme, que j'entreprends de revendiquer et la capacité actuelle et la prise de possession éventuelle d'une vie immuable dont cette âme ne saurait à cette heure que ressentir le besoin. Quant au mot d'*immortalité*, il substituerait à ce qui est un fait positif de conscience ce qui ne serait dans le fond que la négation d'une idée abstraite.

En fait de méthode, je n'aborderai pas cette question de la vie éternelle exclusivement, ni même tout premièrement, au point de vue des expériences de la foi. Me souvenant que l'Évangile lui-même entend « se justifier à toute conscience d'homme², » j'essayerai de prendre mon point de départ dans un fait de conscience universelle. Pour cela, je m'appliquerai à établir :

Premièrement, que l'homme a conscience d'être capable d'une vie éternelle, et :

Secondement, qu'une vie semblable est réellement inaugurée sous nos yeux, dans cet homme, par l'acte religieux de la foi.

I

La possibilité d'une vie éternelle pour l'être humain prouvée par la conscience que l'homme possède actuellement de sa vie.

Avant de montrer que l'homme actuel aurait conscience de sa vie comme d'un fait capable de devenir une vie éternelle, il semble qu'il faille tout d'abord définir ce qu'on doit entendre

¹ Comparez Jean XV, 13 avec VI, 51, sur ce sens du mot ψυχή dans la bouche de Jésus. — ² 2 Cor. IV, 2.

par une vie semblable, et par conséquent qu'il faille avant tout avoir défini ce mot de *vie*.

Ici cependant nous sommes arrêtés. On ne saurait, dit-on, vouloir *définir* la vie ! Cela est vrai. Aussi ne chercherai-je pas à définir la vie en soi, mais uniquement à caractériser cette manifestation de vie qui s'appelle la vie spéciale de l'être humain.

Remarquons, en effet, que ce mot de *vie* a deux significations. Il désigne ou bien le phénomène vital extérieur, — fait successif, historique, et librement accessible à notre observation, — ou bien le principe caché dont ce phénomène n'est qu'une manifestation. C'est de la vie dans ce dernier sens que le croyant affirme que c'est là le secret de Dieu, tandis que le philosophe se contentera de dire que c'est un fait interdit à notre analyse.

Quant à la manifestation de ce principe de vie, elle est aussi vaste qu'elle est diverse. On peut y faire rentrer, sous le nom de la vie de la nature, tous ces phénomènes que caractérise pour nous le fait du mouvement, depuis le mouvement soit des corps célestes eux-mêmes, soit de la lumière dont ils sont pour nous la source, mouvement dont la rapidité confond la pensée, jusqu'à ces combinaisons chimiques insensibles dont la lenteur, dans les corps inorganiques qui nous entourent, échappe à notre observation ; depuis le mouvement passif de la plante jusqu'au mouvement purement volontaire de l'animal, et, plus haut encore, jusqu'au mouvement délibéré de l'être conscient de lui-même.

Tout cela, cependant, n'est qu'un côté, et que le moindre côté, de la manifestation de la vie. C'en est le côté visible. L'expression invisible de la vie est tout autrement vaste et tout autrement importante. Tandis que notre œil nous met en face des phénomènes vitaux extérieurs, notre conscience de nous-même est l'organe par lequel nous percevons ce que nous avons appelé l'expression invisible de la vie. La conscience de nous-même, en effet, nous place, elle aussi, devant des faits dans lesquels nous sommes forcés de reconnaître le résultat d'un principe de vie qui, là encore, demeure pour nous aussi positif qu'il est incompréhensible. L'ensemble de ces faits, c'est

le monde de nos affections les plus profondes ; c'est plus encore, c'est, au-dessus de ces affections, l'action mystérieuse qui en sollicite la liberté.

Evidemment nous avons là, devant nous, deux ordres de manifestations de vie qu'il importe de distinguer. Les unes sont visibles. Leur ensemble constitue ce à quoi on a donné le nom de la vie de la nature. Les autres sont invisibles. Dans beaucoup de cas nous les voyons précéder et occasionner les manifestations visibles. C'est même la manière dont elles trahissent leur activité qui nous fait distinguer entre ce que nous appelons des *corps* et ce que nous désignons comme des *êtres*. En effet, si cette vie invisible semble avoir pour *objets* aussi bien les corps que les êtres, elle apparaît, dans ces derniers, comme un fait *subjectif* ; ce qui veut dire que tandis qu'elle ne se manifeste dans les corps que par ses résultats, c'est-à-dire que par ce qui ne serait qu'une *loi* ou qu'une *force*, dans les êtres elle apparaît sous la forme d'une *activité* qui leur demeure propre.

Ce que nous disons là est cependant si loin de constituer une définition de la vie elle-même que c'est bien plutôt l'aveu de notre impuissance à en donner aucune, puisque cela revient à dire que nous ne saurions apprécier la vie que par ce qui en demeure une manifestation plus ou moins partielle, soit pour nos sens, soit pour notre conscience de nous-même. Précisément à cause de cela, cependant, il est essentiel de nous faire une idée aussi juste que possible de ces différents faits de vie considérés comme des manifestations, c'est-à-dire de bien discerner le rapport qui les reliait au principe caché dont ils émanent.

A cet égard, la première question sera celle-ci : ces manifestations, tant les visibles que les invisibles, sont-elles toutes l'expression infiniment variée d'un seul et même principe de vie, ou bien représenteraient-elles des vies distinctes et spéciales ? Dans le premier cas, c'est du grand fait de la vie que nous devons avant tout nous préoccuper. Dans le second, nous pourrions nous contenter d'étudier celle de ces manifestations de vie à l'égard de laquelle il pourrait être question d'une vie éternelle.

Ainsi que cela ressort des deux grands faits du panthéisme et du polythéisme, c'est là une alternative qui s'est présentée de bonne heure à la pensée humaine. L'homme, en effet, a toujours cru à la réalité du principe caché de la vie. Seulement, tant qu'il s'est borné à n'en saisir que la seule manifestation extérieure, ce principe lui est apparu comme résidant hors de lui, comme étranger par conséquent à ce qui aurait été l'expérience directe de sa propre personne. La vie arrive même à être pour l'homme comme un objet de terreur ; en sorte que nous voyons l'humanité, laissée à elle-même, débiter tout entière par s'incliner en tremblant devant son mystère.

Peu à peu, cependant, à mesure que l'homme parvient à distinguer au dedans de lui-même l'expression d'une vie plus merveilleuse encore que celle qui l'entoure, il ne met plus si haut cette vie extérieure qui l'avait tout d'abord ébloui. Bientôt même, cessant d'adorer dans la vie de la nature un fait mystérieux et implacable, il va jusqu'à entreprendre de se l'assujettir. C'est bien là, par exemple, qu'il faut chercher l'explication de ce grand fait historique qui émouvait si profondément notre enfance, de ce fait qui est comme l'aurore de la civilisation progressive de notre race, du fait d'une poignée d'hommes libres conquérant les grandes et puissantes nations dont le panthéisme oriental avait fait des troupes d'esclaves.

La Grèce, en effet, en fixant sa pensée sur les manifestations de la vie invisible au dedans de l'homme, avait été amenée à personnifier la beauté, afin de la pouvoir adorer de plus près ; puis Rome en était venue à donner des traits humains aux génies protecteurs de la famille, ainsi qu'aux gardiens de la cité, des droits qui la fondent et des vertus qui la maintiennent. Et si les dieux de ces hommes libres étaient ainsi des hommes, c'est que c'était en eux-mêmes que leurs adorateurs avaient saisi ce qui était pour eux la plus auguste et la plus accessible des manifestations de la vie, l'idéal de la beauté, la loi de la liberté et la majesté de la justice.

Un jour vient cependant où l'humanité s'arrête sur cette voie. Ce qui la fait hésiter, ce qui va lui faire renier ses dieux, c'est la crainte de la mort. Devant la mort, aussitôt que se sont

calmées les passions qui l'avaient d'abord fait braver, la pensée humaine s'est sentie glacée d'épouvante. Elle s'est avouée vaincue. Avec cela, elle a protesté au nom de la réalité de la vie. Et parce que cette pensée ne pouvait en appeler au Dieu vivant qu'elle ignorait encore, elle voulut du moins, avant de se résigner au silence, jeter ce cri de révolte contre la mort, ce grand et noble cri que les siècles n'ont pu étouffer et que le monde n'oubliera jamais, cette proclamation de *l'immortalité de l'âme*, qui demeure le titre de noblesse et l'héritage sacré du paganisme antique.

Avec cela, ce même homme, qui avait ainsi trouvé en lui-même l'idéal qu'il donnait à adorer à son cœur, ce même homme se sent mourir ainsi que meurt sous ses yeux l'animal; il ne dure même pas ce que dure autour de lui cette nature inintelligente et insensible dont il s'était montré le vainqueur. Aussi la foi qu'il avait mise en lui-même chancelle et s'écroule, et bientôt le vieux panthéisme revient couvrir de son limon stérile les images délaissées des dieux une fois si vivants du polythéisme.

C'est ainsi que lassée, désenchantée, l'humanité en était revenue à son point de départ. C'est ainsi que se voyant, en dépit de ses efforts, condamné finalement à mourir, l'homme, découragé, s'était mis à livrer son âme aux biens passagers des sens; en sorte que, n'eût été que Celui dont nous portons le nom vint dans ce moment révéler au monde la certitude de la vie éternelle, les plus hautes aspirations de l'âme humaine eussent été oubliées sur la terre, et nous en serions encore à cette heure à nous demander la signification de ce dernier mot de la sagesse antique lorsqu'elle proclamait en mourant l'immortalité de l'âme. Oui, c'est un fait historique. N'eût été le Christ, l'humanité, comme l'animal mortellement blessé, n'aurait regagné son gîte que pour y périr. Aussi, sachons le dire, ne pas rendre grâce à ce Sauveur de l'homme n'est pas seulement faire preuve d'ignorance, ce qui serait déjà impardonnable en face de faits semblables, c'est plus que cela, c'est faire preuve d'ingratitude.

Du reste, il serait facile de montrer dans ce qu'on nomme

l'histoire du christianisme une marche parallèle à celle que nous venons de rappeler. Contentons-nous de mentionner ces doctrines de l'*évolution de la vie*, dont le flot envahit toujours plus notre tradition chrétienne, doctrines qui rappellent certainement non pas le panthéisme naïf et enthousiaste des origines, mais le panthéisme fatigué et honteux de la décadence.

En effet, si, par ce mot d'*évolution*, on veut simplement désigner cette espèce de gradation qui apparaît d'une façon plus ou moins marquée dans la série des formes vivantes dont nous sommes entourés, c'est là une observation de faits qui ne concerne que le naturaliste ou l'historien. Autre chose est la pensée que toutes ces manifestations de la vie, et même les invisibles aussi bien que les visibles, seraient l'expression d'un seul et même principe de vie, les différences qui les caractérisent provenant uniquement des milieux ou des circonstances dans lesquelles ces expressions de vie se produiraient à chaque fois.

Ce qui s'opposera toujours à cette pensée, ne fût-ce qu'au point de vue des faits eux-mêmes, c'est l'absence de tout passage positivement et dûment constaté de l'une à l'autre de ces différentes formes de vie. C'est encore la persistance des types dans les corps inorganiques et celle des espèces dans les corps organisés. Quant aux manifestations invisibles de la vie, pour peu qu'on retienne le sentiment de la liberté, l'esprit se refuse absolument à confondre la vie elle-même avec ce qui ne serait qu'une pure énergie, comme il se refuse à admettre un fait quelconque d'activité déterminée en dehors de la volonté libre, personnelle et responsable de l'être conscient lui-même.

C'est bien aussi pour cela que, sauf dans des cas exceptionnels de défaillance, la pensée humaine a toujours éprouvé le besoin de *personnifier* tout ce qui était pour elle le principe soit d'une force, soit d'une activité, en commençant par ce qu'on a appelé « les forces » de la nature. Aussi aurions-nous tort de voir là dedans, comme le fait le positivisme, le symptôme d'une faiblesse enfantine de cette pensée. Si cette tendance apparaît en effet assez généralement aux débuts de l'histoire des sociétés, c'est qu'elle est alors l'expression naïve, mais naturelle, des besoins profonds qu'avaient laissés dans l'âme humaine des

rapports relativement récents avec la Personnalité absolue. Tout comme nous voyons chaque jour la pensée de l'enfant ne se détourner que peu à peu des sommets lumineux qu'éclaire encore pour elle, sur les plus hautes questions de la vie, comme un dernier rayon de la présence de cette Personnalité ; tout comme cette pensée enfantine ne semble descendre qu'à regret jusqu'au terre à terre des étroits horizons, de même nous ne devons pas nous étonner de voir l'enfance de l'humanité nous présenter, sinon la vérité, du moins le vif sentiment des divines origines de la vie de l'être humain.

N'oublions pas que le progrès dans le sens de la vie historique est loin d'être toujours et nécessairement un progrès du côté de la vie absolue. En tout cas, sachons voir que l'affaiblissement du sentiment du fait personnel marche toujours de pair avec l'affaiblissement des fortes et mâles vertus ; et que l'abandon de la foi à la réalité de l'être *personnel* pour une croyance aveugle et inféconde à la seule existence du *fait* est toujours, dans l'histoire de la pensée humaine, un symptôme de décadence. N'est-ce pas à la suite des longs despotismes, ces fléaux dévastateurs de la liberté de la pensée, que nous voyons, grâce à l'effroi que l'effort et la responsabilité sont arrivés à inspirer aux âmes découragées, le culte passif de la vie remplacer peu à peu le service actif et intelligent du vivant ? Je n'en veux qu'un seul exemple ; il est éclatant et mémorable. C'est bien l'écrasement auquel le joug avilissant des brahmanes avait réduit les nobles tribus patriarcales des Aryens du Pendjab, qui seul explique la réaction panthéistique du bouddhisme¹. Et de tout temps, et encore à cette heure, n'est-ce pas, dans le monde de la pensée, la lassitude des luttes stériles du dogmatisme qui risquera de nous faire quitter la foi vivante

¹ Ce qui se passe de nos jours au sein du bouddhisme des Indes montre, du reste, d'une manière frappante, jusqu'à quel point cette « réaction » est provisoire, et comment, dès que la pensée religieuse se réveille, elle aboutit nécessairement (aussi longtemps que dure l'ignorance du Dieu sauveur, du Dieu qui se révèle) au déisme pur, et par conséquent à l'enthousiasme religieux. Voyez dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 septembre 1880 l'article si remarquable de M. le comte Goblet d'Aviella sur le Brahmah Somaj.

et active au Dieu personnel, pour la contemplation vague, indolente et inféconde de ce qu'on se contenterait d'appeler ou la Providence ou même seulement la divinité, substituant ainsi la force toujours disponible d'un Dieu indifférent, à la grâce active et dévouée de Celui qui est venu « chercher et sauver ce qui était perdu ? »

Mais si la préoccupation exclusive du principe mystérieux de la vie menace, en détournant l'âme de la foi au vivant, de lui faire perdre ainsi le sentiment des devoirs actifs et des responsabilités personnelles, il est une autre erreur directement opposée à celle-là. C'est celle par laquelle, parce qu'on aurait mis entièrement de côté la pensée de ce fait mystérieux qui précède la manifestation de la vie, l'attention se concentrerait exclusivement sur cette dernière. On en viendrait alors à confondre telles ou telles activités ou manifestations spéciales de la vie avec la vie elle-même. C'est ainsi que prend naissance, non seulement cet orgueil naïf par lequel l'homme individuel se fait le centre de l'univers et voit en lui-même l'expression aussi bien que l'objet suprême de la vie, mais ce culte de la vertu pour elle-même, cette « foi » à une morale indépendante de la volonté vivante et personnelle qui seule peut en sanctionner et en justifier l'autorité. C'est bien à cette tendance que, dans la sphère religieuse, répond et le scrupule du dévot et l'orgueil du pharisien. A cela se rattacherait encore, dans les faits de la pensée, la préoccupation de la *vérité* en dehors des *réalités* dont cette vérité ne serait jamais que l'expression, préoccupation qui aboutit à la froideur étroite et repoussante du dogmatisme intellectuel. Enfin, c'est encore cette même erreur qui, suivant ce qu'on serait arrivé à regarder comme les seules véritables manifestations de la vie, pourrait aboutir, elle aussi, au matérialisme des faits sensibles et à la recherche exclusive des jouissances extérieures.

Si ces observations sont justes, il en résulte que nous ne devons entendre par *vie*, ni le principe universel de toutes les manifestations de vie, ni telle ou telle de ces manifestations considérée en elle-même et abstraction faite de son principe. Ce qu'il faut faire ici, c'est d'abord distinguer entre l'existence

passive des corps et la vie active des êtres libres. La première n'est qu'un résultat; la seconde possède actuellement une existence propre. Du moment où nous devons mettre de côté la pensée du fait général de la vie, c'est donc à la vie active des êtres libres que nous devons limiter notre étude. Or le seul exemple que nous possédions de cette vie active, c'est celle qui est commune à l'homme et à l'animal. Les doctrines qui ont actuellement cours à ce sujet nous forcent à entrer ici dans quelques détails sur la différence essentielle entre ces deux formes de la vie active.

Ce qui empêche de les confondre, ce sont surtout deux faits, lesquels sont spéciaux à la seule vie de l'homme; nous voulons parler du fait de la liberté, et, plus encore, du fait que l'homme seul a conscience de la vie personnelle de son moi.

Au premier abord, il semble sans doute que la liberté existe aussi bien dans l'animal que chez l'homme. La liberté de l'animal, cependant, ne portant que sur les mouvements et sur les réactions de l'organisme, n'impliquera jamais d'autre sentiment que celui des *mobiles* immédiats de l'action. Chez l'homme, au contraire, se montre une liberté qui, parce qu'elle dérive de la conscience réfléchie des *motifs* eux-mêmes, présidera non seulement aux mouvements du corps, mais, ce qui est tout autre chose, aux décisions de la volonté personnelle elle-même. Or notre pensée se refusera toujours, ici aussi, à concevoir un passage, quelque insensible qu'on le fasse, de l'une de ces libertés à l'autre, et surtout de la vie d'un être qui ne possède que le sentiment de l'existence de son organisme, à celle de l'être qui aurait de plus la conscience de son moi lui-même, et par conséquent celle des droits et des responsabilités qu'entraîne avec elle une conscience semblable.

Mais si c'est surtout la conscience de soi-même qui met ainsi une différence essentielle entre la vie de l'homme et celle de l'animal, il est nécessaire de définir de plus près cette conscience.

La première chose pour cela est de constater que l'homme a conscience de sa vie comme d'un fait qui subsiste à part des manifestations extérieures dont ce fait serait la source. Il

ressent cette vie, au dedans de lui, comme une énergie dont toute son activité personnelle ne serait pour lui que l'expression. Cela revient à dire que l'homme, tout en voyant dans l'existence de son être personnel un fait qui en précède l'activité, est cependant forcé de ne juger de la vie de son être que par la nature de cette activité. Il distingue donc en lui les deux faits de sa vie et de son existence. L'animal, lui, ne les distingue pas.

On nous demandera peut-être ce qui nous donne le droit de cette dernière affirmation, puisque ce qui correspondrait dans l'animal à notre conscience de nous-mêmes demeure nécessairement inaccessible à notre observation. Cela est vrai. Néanmoins nous avons sous les yeux, chez l'animal, les manifestations d'une vie que nous possédons également. Or c'est la manière dont l'animal se comporte dans cette vie-là qui nous donne le droit, en nous fondant sur notre propre expérience, d'affirmer que l'animal ne possède pas, comme nous, cette conscience de soi-même qui place l'homme en face et au-dessus des impressions momentanées de son existence historique ; qu'il n'a que le sentiment direct de ces impressions. Aussi bien ce qui le caractérise à nos yeux est-ce précisément le fait que loin de jamais pouvoir, comme l'homme, dominer ces impressions, il en est toujours et nécessairement dominé.

On objectera à cela les marques évidentes, chez l'animal, de cette activité de l'*imagination* qui semble bien en effet être indépendante des sensations du moment. On se demandera si le chien qui pleure son maître ou qui attend impatiemment son retour, qui, bien que pressé par la faim, s'abstient de toucher à la nourriture qu'on lui aurait interdite, on se demandera si cet animal n'apparaît pas alors sous l'empire d'impressions étrangères et même opposées à ce qui serait sa sensation du moment. N'y a-t-il pas là, chez lui, le résultat de cette résolution raisonnée et consciente de ses motifs qui présuppose nécessairement une conscience de soi ? Ces faits, ainsi que tant d'autres du même genre, ne semblent-ils pas nous faire voir, dans l'animal, une vie bien réellement supérieure à ce qui ne serait qu'une pure impressionnabilité ? Ne nous le mon-

trent-ils pas réfléchissant devant lui-même les sensations passagères de son existence historique ?

Non seulement, cependant, il y aura lieu à se demander si tout cela ne reviendrait pas au simple fait d'une impression plus forte se substituant sous nos yeux à une impression affaiblie ou déjà plus faiblement ressentie, mais même en admettant (ce qui semble difficile à nier) le fait d'une activité propre de l'animal à l'endroit de l'impression, il resterait la question de savoir si, dans cette activité, l'animal serait conscient de ses *motifs*, ou s'il ne l'est pas bien plutôt uniquement de ses *mobiles*.

On dira peut-être encore qu'il y a pourtant chez les animaux des faits évidents de mémoire et de prévision. Cela est indubitable. Tandis que chez l'homme, cependant, la mémoire est une activité par laquelle il a conscience de lui-même dans le passé, comme la prévision une activité par laquelle il se concevrait, se saisirait lui-même dans un temps à venir¹, ce qui semble être un acte de mémoire ou de prévision dans l'animal, ne sera jamais que le résultat direct d'une impression produite dans le moment actuel. L'oiseau né au printemps dans la volière s'agitiera lorsque, l'automne venu, les oiseaux de son espèce se prépareront à émigrer. Le rongeur solitaire amassera dans sa cage, à l'approche de son premier hiver, des provisions dont il n'aura que faire. Il est inutile de multiplier les exemples. C'est là ce fait, si général dans la vie des animaux, auquel on a donné le nom d'*instinct*, parce qu'on a compris que l'animal agit alors sans se rendre compte des motifs de son action ; que, comme nous avons déjà eu l'occasion de le répéter, il en réfléchit devant lui-même non pas le motif, mais bien uniquement le mobile, lequel est contenu tout entier dans la perception d'une sensation présente. Si, par exemple, le chien « se souvient » des coups ou des bienfaits, ce ne sera jamais

¹ Ce sont précisément ces deux ordres de faits, et tout spécialement ceux de la mémoire, qui permettent de constater dans l'homme une vie réellement indépendante de l'existence dans le temps. Voyez le travail sur la conscience dont il a été question plus haut. (*Revue* de janvier 1879, page 33 et suivantes.)

que grâce à la présence de celui dont il avait enduré les uns ou reçu les autres, ou que parce qu'il se retrouverait dans les lieux ou dans les circonstances dans lesquelles ces faits s'étaient passés.

L'important sera toujours d'avoir discerné l'objet spécial de l'activité imaginative et chez l'homme et dans l'animal. Chez l'homme, cette activité n'étant jamais séparée de la conscience qu'il a de lui-même, le rend capable de ressentir son moi dans une sphère entièrement étrangère aux impressions du moment actuel¹. Dans l'animal, au contraire, l'imagination porte directement sur cette impression elle-même. Ce qui le prouve, c'est qu'en détruisant par exemple l'organe de l'odorat dans le chien, on enlèvera du même coup à cet animal tout ce qui rattachait son « imagination » soit à la présence soit au souvenir de son maître. Rien de plus frappant, sous ce rapport, que la coïncidence qui existe, chez les mammifères, entre les phases de l'affection si dévouée, si « impersonnelle » de la mère pour ses petits, et celles du fait purement physique et si « personnel » de la sécrétion du lait chez cette mère.

Dire que le chien « pense à son maître » ne signifiera jamais que cet animal « songerait, » d'une façon abstraite, soit à la personne de son maître, soit au bonheur que lui a ravi le départ de celui-ci. Ce que nous voyons devant nous, c'est un animal ressentant passivement, et par là même très vivement, l'interruption de sensations qui lui sont d'autant plus nécessaires qu'elles sont chez lui purement instinctives. Chez l'animal, c'est toujours la sensation qui produit la « mémoire ; » chez l'homme, il se peut faire que la mémoire reproduise et même produise la sensation.

Ces faits suffiront pour nous faire saisir la différence entre la conscience que l'homme a de sa vie comme d'une vie personnelle, et le sentiment que possède l'animal de ce qui n'est que son existence individuelle. Cette différence consiste précisément en ceci : qu'à côté de l'impression changeante de son

¹ Il s'agit ici de l'activité de l'imagination, et non de l'expression que l'homme donnerait au résultat de cette activité. Cette dernière ne sera jamais indépendante des sensations de la vie successive.

existence successive, impression qu'il possède en commun avec l'animal, l'homme a encore, de plus que celui-ci, l'expérience de son être comme d'un fait subsistant en dehors de toute impression de ce genre. De là — ce qui ne saurait se dire de l'animal — le fait qu'il pourra toujours être question pour l'homme d'une vie capable de devenir indépendante du temps, c'est-à-dire de devenir une vie éternelle.

En effet, une vie éternelle peut se définir *une vie qui demeure en possession de son présent*. Il est évident qu'il n'y a pas même lieu de parler d'une vie semblable pour un être dont la vie consisterait tout entière en une existence dans le temps. Un tel être sera si loin de jamais pouvoir toucher au présent de façon à s'y maintenir, qu'il n'y touchera même pas du tout ; puisqu'à chaque fois qu'il s'approcherait du moment présent, ce moment, cessant par là même d'être pour lui le futur, deviendrait aussitôt à ses yeux le passé.

La vie éternelle, ou la vie immuable, sera au contraire librement accessible à l'être qui, tout en se rattachant incidemment, par son activité, à l'existence dans le temps, posséderait néanmoins au dedans de lui des impressions étrangères et supérieures à cette existence-là. Or c'est bien là le cas pour l'homme actuel ; et c'est ce qui constitue la manifestation en lui d'un principe de vie capable de devenir une vie immuable, c'est ce qui fait de l'homme un être capable de cette vie-là.

Non pas sans doute qu'il ait actuellement une conscience directe de la vie dont il s'agit. Mais c'est ce que l'on peut aussi dire à l'égard de son *être* lui-même. Là, déjà, l'homme ne saisira jamais son être tel qu'il est en lui-même, et en dehors de l'activité momentanée de cet être. C'est ainsi, par exemple, que chez lui la conscience de sa liberté ne sera que la conscience de sa libre activité dans tel ou tel cas de sa vie actuelle. De même, sa conscience morale ne sera que le jugement qu'il sera amené à porter sur la valeur morale, non pas de son être lui-même, mais de telle ou telle de ses actions historiques. Le croyant affirme que c'est à Dieu seul qu'il appartient de voir et de juger l'homme tel qu'il est en lui-même ; en sorte que chacun n'arriverait à se juger d'un juge-

ment définitif qu'en tant qu'il se serait placé, à l'égard de lui-même, au point de vue qui est celui de Dieu¹. Tous nous savons que, laissé à ses lumières, l'homme actuel demeure à ses propres yeux une énigme.

Et il n'aura même pas une vue claire, ne fût-ce que de son idéal. En effet, il ne trouve pas présent au dedans de lui ce qui serait l'idéal de son être. Il n'arrive jamais à le discerner qu'en partie, que par voie d'induction, et qu'en partant des sollicitations auxquelles le soumettrait à chaque fois le sentiment instinctif de cet idéal. Et même cette « loi, » qui n'est ainsi dans le fond que l'expérience indirecte à laquelle le soumet le pressentiment intérieur de son être normal, cette loi elle-même lui apparaîtra toujours comme un fait extérieur à son moi actuel, parfois comme un fait étranger et même contraire à son existence présente. En avoir su discerner les mandats équivaldra si peu à avoir saisi la vie même de son moi, que le plus souvent ce sera pour lui avoir entrevu les limites imposées à la libre activité de cette vie.

Malgré cela, cette loi, ou cet idéal, est si bien pour l'homme l'expression normale de son être lui-même, que l'expérience qu'il en a suffit pour l'empêcher de jamais pouvoir regarder son existence actuelle comme ce qui serait réellement sa véritable vie.

Mais nous n'avons pas à parler ici de cette révélation de lui-même qui résulterait pour l'homme du sentiment qu'il possède de l'obligation morale. Nous devons nous en tenir à la conscience qu'il a non pas autant de la loi que de l'existence de son être. Cela seul suffit cependant pour nous donner le droit de dire qu'à mesure que l'homme fait l'expérience de son existence actuelle, cette existence, par cela seul qu'elle est passagère, lui apparaît toujours plus comme « indigne de lui. »

Et il ne faudrait pas voir là dedans le résultat de l'influence du christianisme. Si l'Évangile vient sans doute nous donner les raisons de ce fait ; si, en transportant cette expérience dans la sphère morale, il vient la susciter chez ceux-là mêmes qui

¹ Comp. 1 Cor. IV, 4.

n'ont jamais réfléchi sur le caractère anormal de leur existence présente, nulle part cette expérience de la vanité de la vie actuelle n'est exprimée avec plus de force que chez les sages du paganisme lui-même¹.

Or le fait seul que l'homme est ainsi forcé de voir dans son existence historique une vie indigne de lui suffit à prouver que, par sa nature elle-même, il est capable d'une vie immuable. Sans doute, il a de cette vie-là une expérience beaucoup moins directe que celle qu'il possède de son existence dans le temps. Cette vie immuable lui apparaît même hors de son atteinte. Ce n'est bien pour lui, à mieux prendre, qu'une « lumière » qui l'éclairerait de loin². C'est comme un but qui lui serait proposé. Ce n'est pas la possession actuelle d'un principe de vie résidant déjà définitivement au centre de sa volonté, et dont il n'aurait plus qu'à réfléchir activement les énergies.

Malgré cela, ce sentiment parfois seulement négatif de la vie

¹ On ne saurait protester assez haut contre cette idée que le paganisme, et en particulier que le paganisme hellénique, ait été une période de jeunesse, de joie et de santé pour notre race. C'est là une légende byzantine qui, accueillie d'abord par les humanistes du XV^e siècle, a été remise en honneur de nos jours, en dernier lieu par des poètes tels que Schiller, Chénier, Byron et de Musset. Il suffit cependant d'une connaissance superficielle des littératures grecque et latine pour nous faire, non pas « regretter le temps où le ciel, sur la terre, marchait et respirait dans un peuple de dieux, » mais bien pour nous faire nous féliciter de ne plus vivre au sein de cette désespérance à laquelle avait abouti une humanité qui, avec toute son intelligence, ses grâces et sa puissance, en était arrivée au dernier point du dégoût de la vie et du découragement; une humanité qui ne connaissait plus d'autre droit que la force, d'autres biens que les biens matériels, et d'autre consolation dans ses maux que l'ivresse des sens. Et les païens se rendaient fort bien compte de cet état de choses. On a pu dire de Sophocle, pour ne nommer que lui, qu'il en remontrerait à bien des théologiens actuels sur le fait de la culpabilité, de la condamnation et de la réconciliation de l'homme. Voir, entre autres, le *Logos spermaticos* de Spiess.

² Jean I, 14. C'est cette *lumière* qui, après avoir été voilée aux yeux de l'homme *charnel* par le péché, ne lui est de nouveau révélée tout d'abord que comme une *loi* pour l'homme *psychique*, jusqu'à ce que, présentée en Jésus-Christ aux hommes *spirituels* comme un fait personnel, elle devienne pour ces derniers un *principe de vie*.

immuable s'impose d'une façon si positive à la conscience que l'homme a de lui-même, que cela seul suffit pour nous faire voir en cet homme un être capable de la possession et de l'épanouissement de cette vie-là. Dans le fait, il la ressent déjà comme un fait de vie personnelle qui subsisterait devant lui indépendamment des impressions changeantes de son existence passagère. Il sent que rien, dans la conscience qu'il a de lui-même, ne s'opposerait à ce qu'il arrivât à posséder cette vie immuable. Il sent que cette conscience pourrait, en se détachant de la conscience de son existence passagère, devenir celle d'un fait définitif et permanent. Sa nature, telle qu'il la ressent, n'exclut nullement la pensée de son moi « parvenu à la perfection. » Bien au contraire, c'est la conscience qu'il a de lui-même qui suscite en lui toujours de nouveau l'image d'un état dans lequel il n'y aurait plus lieu pour lui à opposer à son présent un idéal à venir. Il n'y a rien en lui, par conséquent, qui rende impossible la pensée d'une existence supérieure à la vanité du temps et dégagée des limitations de l'espace; rien qui interdise à sa pensée l'image d'un état où son être, tout en développant encore la puissance et les limites de son activité, ne serait plus susceptible d'aucun changement essentiel dans la forme de sa vie.

Si ces affirmations reposent sur des faits réels, nous avons le droit, ne fût-ce qu'en partant de la conscience que l'homme possède actuellement de lui-même, de statuer pour l'être humain la *possibilité* d'une vie immuable, c'est-à-dire d'une vie essentiellement et réellement éternelle.

II

La vie éternelle inaugurée dans l'homme par l'acte religieux de la foi.

Jusqu'ici je me suis borné à constater, dans la conscience que le moi humain possède de lui-même, celle du fait qui demeurerait éventuellement pour cet être le point de départ d'une vie éternelle. Il me reste à examiner la question de l'inauguration positive de cette vie dans son existence actuelle.

Il semblerait sans doute qu'on pût dire ici qu'avoir conscience d'une chose c'est l'avoir vue, que ce n'est pas encore la posséder. Ce mot, cependant, ne saurait s'appliquer à la conscience de soi-même, laquelle n'est pas la vue d'un objet distinct du sujet qui voit, et subsistant indépendamment de ce sujet. Ce qu'il faut se contenter de dire, c'est que cette conscience de soi, qui implique de la sorte la capacité actuelle d'une vie immuable, est la vue d'un fait personnel qui, s'il est vivant, n'est cependant pas encore en pleine possession de l'activité de sa vie. C'est donc la vue de ce qui n'est encore qu'un germe de vie. C'est, pour l'homme actuel, l'expérience d'une pure capacité, d'une simple faculté. Avec cela, cette vue nous donne pourtant le droit de poser cette question : L'homme parviendra-t-il réellement à développer l'activité positive de cette vie ; et, si tel est le cas, comment y parviendra-t-il ?

Avant tout, cependant, puisqu'il est question de savoir comment l'homme arriverait à la possession réelle de ce dont il a déjà conscience, il est indispensable d'appuyer ici sur cette distinction qu'on perd souvent de vue, entre la *réalité* positive, et ce qui ne serait que la *vérité*, c'est-à-dire que l'image intelligible ou l'idée de la réalité.

Cela est d'autant plus nécessaire que la réalité dont il s'agit ici est celle de la vie essentielle de l'être. A cet égard, le mot de Descartes : « Je pense, donc je suis, » parce qu'il est généralement compris dans ce sens, non pas que la réalité de l'être *se révèle* tout d'abord dans l'acte de la pensée, mais que cet acte *constitue* à lui seul cette réalité, ce mot est devenu le point de départ et comme le drapeau du *dogmatisme*. Il est vrai qu'on lui a opposé, dans l'*idéalisme*, une doctrine qui place la réalité de l'être non pas dans l'action de penser, mais dans ce qui est ou le résultat ou l'objet de cette action, c'est-à-dire dans le simple fait de l'image intelligible ou de l'idée. Cela est loin cependant de constituer un progrès. Si le dogmatisme ne remonte pas assez haut dans son analyse, il renferme du moins, dans sa définition de l'être, le fait d'une action vivante, le fait de l'activité par laquelle le sujet pense. L'idéalisme, lui, place la réalité de l'être dans ce qui n'est qu'un simple fait. Aussi voit-on le

dogmatisme — ou, comme on le nomme plus communément dans la sphère religieuse, le *rationalisme* — s'allier, chez ceux qui le professent, avec le déploiement de l'activité personnelle, et, par conséquent, avec le sentiment de la liberté et de la responsabilité qu'entraîne cette activité ; tandis que l'idéalisme, parce qu'il ne conçoit l'existence de l'être que comme un simple fait, non seulement risquera toujours de voir apparaître à ses côtés cette triste doctrine du fait sensible qui s'appelle le matérialisme, mais qu'il n'aura rien à opposer au flot envahissant du déterminisme lui-même.

Ce qu'il faut avoir compris, c'est que l'être humain existe, non seulement avant l'idée ¹, mais encore avant toute activité consciente quelconque. La seule chose qui coexiste réellement avec cet être, c'est ce qui précède l'action consciente ; c'est la volonté considérée en dehors de son objet. C'est donc la pente déterminée de la volonté ; c'est le goût avant son objet ; c'est la pure et nue affection personnelle.

Tel étant le cas, cependant, on a le droit d'affirmer deux choses : la première, que la vie personnelle de l'homme est déjà contenue tout entière dans son affection comme dans son germe ; et la seconde, que la volonté consciente et délibérée par laquelle l'homme arriverait à affirmer expressément son affection sera, de la part de cet homme, la prise de possession de la vie personnelle de son être. Il découle de là que, pour l'homme, avoir conscience de sa vie éternelle sera avoir conscience de son être sinon comme désirant positivement un objet éternel, du moins comme y aspirant, ne fût-ce que par une affection personnelle encore instinctive. Qui dit affection personnelle, cependant, dit ce qui ne peut être satisfait que par cet objet spécial qui se nomme un être personnel. Cela étant, l'homme ne saurait faire acte de vie éternelle qu'en fixant son affection sur le seul être personnel qui soit essentiellement éternel. Or cet être, c'est Dieu ; et dans le monde actuel, qui est le monde des sens, l'acte moral qui a Dieu pour objet est ce qu'on appelle un acte de *foi religieuse*.

Envisagée de la sorte, la question de la vie éternelle, on le

¹ Λόγου δ' ἀρχὴν οὐ λόγος ἀλλὰ τι κρεῖττον. (*Aristote.*)

voit, n'est pas autant une question de dogmatique ou de philosophie qu'une question de vie morale. Je dis plus, c'est une question qui concerne cette activité morale consciente de son mobile, à laquelle on donne le nom d'une activité de morale religieuse. Pour définir cette question, il faudra donc partir, non seulement de l'existence d'une vie morale capable de cette activité-là, mais de la réalité positive de l'objet de cette activité. Il faudra partir de la possibilité d'un rapport de la volonté personnelle de l'homme avec la volonté personnelle de ce Dieu « qui seul possède l'immortalité. » Or, si nous n'avons pas le droit de dire de l'homme qu'il a déjà inauguré ce rapport, nous devons cependant soutenir que tout en lui l'y pousse, que déjà à cette heure l'âme humaine a soif d'immortalité, et que la grande question demeure pour cette âme celle de savoir comment elle pourrait arriver à « saisir la vie éternelle ¹. »

La première chose à constater à cet égard, c'est que cela ne pourra jamais avoir lieu d'une façon « magique, » par ce que l'on entend généralement comme un *miracle*. Non seulement la vie elle-même précédera toujours nécessairement ce qui sera l'activité de la vie, mais, comme tout ce qui se développe dans le temps, la vie actuelle de l'homme ne saurait rien présenter dans son histoire de subit ou d'abrupt, rien qui ne soit la conséquence nécessaire de ce qui aurait précédé. Avec cela, si c'est ainsi par degré que l'homme se rapprocherait lui-même du but qui est le sien, il pourra, avant qu'il ait seulement discerné ce but, en avoir déjà été rapproché sans le savoir. C'est ce qui aura eu lieu, par exemple, à chaque fois qu'il aurait ressenti la vanité de son existence actuelle. A mesure que, fût-ce même malgré lui, il se serait détaché de ce qui n'est pas éternel, à mesure que, dans un degré quelconque, il serait arrivé à s'affectionner aux choses invisibles plus qu'aux visibles, il se sera par cela seul associé à cet ardent désir de délivrance qui, nous dit l'apôtre, possède les créatures assujetties à la vanité.

Tout ici, sans doute, dépendra, pour chaque homme, de la manière dont il se serait tout d'abord comporté à l'endroit de sa conscience de lui-même. Aussi longtemps qu'il n'aurait pas,

¹ 1 Tim. VI, 12.

grâce à cette conscience, discerné la vanité de sa vie présente, rien ne soulèverait seulement devant lui la pensée de la vie éternelle. La conscience de soi-même se confondant alors pour lui avec celle des seuls besoins de son existence historique, il ne saurait évidemment imaginer pour lui-même autre chose dans l'avenir qu'une satisfaction plus complète et mieux entendue de ces besoins. Vu la nature même de ces besoins, cependant, cet homme ne pourrait se faire l'idée d'aucun avenir dont sa pensée pût seulement supporter la prolongation indéfinie. Tout ce sur quoi il pourrait donc arrêter cette pensée, ce serait sur l'idée générale d'une survivance de son être, après que la dissolution de son corps aurait interrompu le cours de ses perceptions actuelles.

C'est bien aussi à cela que se réduit ce à quoi nous avons cru pouvoir donner le nom de la *foi* à l'immortalité de l'âme. C'est là ce dont devront nécessairement se contenter ceux qui ne seraient pas arrivés à reconnaître en eux-mêmes, sous la forme d'une affection non satisfaite, ce qui déjà à cette heure est en eux comme la pierre d'attente d'un fait de vie réellement indépendant de leur existence dans le temps.

Il en est tout autrement de l'homme qui aurait apprécié la conscience qu'il a de son être, sinon comme celle d'un fait positivement permanent, du moins comme celle d'une activité morale, ou d'un amour personnel non encore satisfait. Chez un tel homme aurait commencé à apparaître, à l'endroit de la vie éternelle, cette « faim et cette soif » de l'âme qui est le point de départ de toute recherche destinée à aboutir. Or, puisque c'est grâce à ce qui est ainsi en lui comme un instinct de vie immuable qu'un tel homme a déjà apprécié la vanité de son existence actuelle, ce dont il ambitionnera maintenant l'épanouissement constitue déjà ce qu'il y a de plus intime et de plus normal dans son être. Il n'aspirera donc pas à cette vie comme à quelque chose qui serait étranger à sa nature elle-même, comme à quelque chose de *surnaturel* dans le sens que l'on donne trop souvent à ce mot lorsqu'on en fait l'équivalent de magique et de contre nature. Il y aspirera, bien au con-

traire, comme à ce qu'il y a de plus conforme à la vraie loi de sa vie. Il fera même plus que d'y aspirer. Il attendra cet épanouissement de vie éternelle comme peut seul l'attendre un être qui par sa nature elle-même se sent destiné à réaliser cette vie, et qui par conséquent se sait capable et d'en accepter en soi et d'en développer soi-même les énergies.

Avec cela, ne fût-ce qu'en raison de la façon purement instinctive dont il a encore conscience de cette vie immuable, ce même homme demeurera absolument inhabile à s'en mettre à lui seul et par lui-même en possession. Tout ce à quoi il pourra atteindre, ce sera à déplorer qu'elle ne se trahisse encore en lui que par une protestation instinctive contre la vanité de son existence présente. Il ne pourra aller plus loin ! L'objet auquel aspire en lui cette vie lui demeure si bien voilé qu'il n'a d'autre nom pour ce qui seul satisferait ainsi au besoin le plus foncier de son être que celui du « dieu inconnu. »

Ce ne sera donc pas chez l'homme une vue ; ce ne sera jamais qu'une aspiration lointaine et confuse. Capable de désirer la lumière et la force de sa vie immuable, il ne saurait en vouloir positivement l'activité elle-même, puisque sa volonté positive et réfléchie est précisément ce qui en lui se détourne de l'objet spécial de cette vie. Foncièrement impuissant à détacher cette volonté de ce qui est passager, il ne saurait, à l'égard de cette vie immuable, aller au delà d'une aspiration réelle mais inféconde. Bien qu'il ressente en lui-même comme un besoin négatif des puissances de cette vie, ce qui en constitue l'activité est si loin d'être déjà la loi positive de sa volonté, qu'il se sent incapable ne fût-ce que d'en réaliser par la pensée le complet épanouissement.

Si cet épanouissement doit avoir lieu en lui, il faudra donc qu'il se produise indépendamment de tout ce qui serait une résolution propre, et, par conséquent, en dehors de ce qui résulterait d'une vue claire de sa pensée. Il faudra que la volonté délibérée que présuppose l'activité de cette vie lui soit non pas sans doute imposée, mais cependant transmise d'une façon directe. Il faudra, si l'on peut ainsi dire, que cette acti-

tivité lui arrive toute faite ¹. Or il n'est pour cela qu'un moyen. C'est que cet homme soit mis en demeure de s'approprier cette activité déjà formulée devant lui par une volonté dont l'énergie serait semblable à celle de sa propre volonté, mais dont la direction serait demeurée normale. Pour cela, il faudra que cette nouvelle volonté lui soit présentée de façon à ce qu'il puisse en faire la sienne propre, ou à ce qu'il puisse « épouser » cette volonté.

On demandera peut-être ici de quel droit je fais intervenir une volonté autre que celle de l'homme dans une étude qui professe s'en tenir à la seule expérience de la conscience de soi. N'est-ce pas là, dira-t-on, mêler des expériences purement individuelles à des faits d'expérience universelle?

Nous devons d'autant moins négliger une semblable objection, qu'elle a été formulée par une voix aussi considérable que celle de M. Renouvier, dans l'article si bienveillant et si honorable que lui a inspiré l'étude sur « la conscience » à laquelle il a été fait allusion plus haut ².

La seule réponse à cette objection, c'est que l'existence de la volonté extérieure dont il s'agit résulte aussi directement, et plus clairement encore, de la conscience que j'ai de moi-même, que l'existence de ma propre volonté, puisque je trouve en moi celle-ci sollicitée par celle-là. Je ne puis d'ailleurs m'empêcher de me demander si cette objection n'aurait pas sa source dans l'influence d'un passé dans lequel une autorité religieuse uniquement extérieure aurait joué un rôle tel, que l'idée même de religion serait demeurée intimement liée à celle d'une soumission aveugle, ce qui dès lors rendrait, en effet, cette idée-là absolument incompatible avec tout ce qui ressortit à la liberté de la pensée. Il est de fait que cette séparation essentielle entre la vérité religieuse et la vérité philosophique n'est guères alléguée là où il n'y a ni caste de prêtres ni livres sacrés réservés à cette caste. Je ne veux

¹ Ce sont là des faits déjà entrevus par les sages du paganisme ; je n'en veux pour preuve que ce mot de *Platon* : ἀρετὴ ἂν εἴη οὕτε φύσει οὕτε διδασκτόν, ἀλλὰ θεία μοίρα παραγιννομένη.

² Voir *Critique religieuse*, numéro de janvier 1880.

pour exemple de ce que j'avance que les Grecs ¹, et déjà que les Juifs eux-mêmes avant l'avènement de la synagogue ². A cette heure encore cette objection reste sans valeur pour ceux qui, ayant de bonne heure été mis en face de l'Evangile lui-même, se sont habitués à regarder la foi religieuse comme l'acte en même temps et le plus profond et le plus libre dont l'âme humaine soit capable ; parce qu'ils avaient commencé par regarder les faits de la conscience comme les seuls faits d'observation positive qui eussent une valeur absolue. En fait d'hommes de cette sorte les anciens calvinistes français me viennent tout d'abord à la pensée. Comme il n'y avait pour eux qu'une seule vérité, laquelle se résumait tout entière dans la connaissance du « Véritable ³, » il n'y avait non plus qu'un seul chemin pour atteindre à cette vérité, savoir l'expérience que chacun doit à sa conscience de lui-même. Croire fût-ce même au Dieu de sainteté et d'amour sur toute autre autorité que celle-là, c'eût été pour ces hommes plus qu'une erreur, c'eût été une faute et même la faute la plus grave qui se pût commettre en ce genre ; c'eût été avoir négligé la majesté de sa propre loi, pour abdiquer sa liberté devant une autorité extérieure.

Revenant au sujet spécial de ces pages, je dirai donc que pour que ma volonté transporte son action délibérée dans l'élément de vie immuable dont je ne possède au dedans de moi que l'impression instinctive, il faudra que j'aie été prévenu.

¹ Τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα... ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ᾤμεν καὶ τοῖς θεοῖς. (Platon.)

² Cette remarque s'appuierait au besoin sur la seule lecture du Nouveau Testament lui-même. C'est ainsi que dans Jean VII, 15 (comparez l'ironie contenue du mot de Jésus lui-même, III, 10), comme dans Act. IV, 13, se montre à nu l'orgueil intolérable des prêtres et des docteurs de la loi dans l'Israël d'alors. (Voy. les vers. 47-52.) Le mot de Festus à Paul, au contraire (Act. XVI, 24), dans lequel les vérités religieuses qu'annonce l'apôtre sont regardées comme la preuve d'un « grand savoir, » ce mot nous fait voir quel était sous ce rapport le point de vue du paganisme d'alors, paganisme tout imbu, chez les Romains d'éducation, de la pensée grecque.

³ 1 Jean V, 20.

Ayant fait l'expérience d'une volonté dont l'action a atteint mon être personnel lui-même, et dont l'autorité, dès que je m'y sou mets, est pour moi absolue, je suis forcé de dire que supposer que l'homme puisse ne pas être prévenu, équivaudrait à admettre que l'auteur de l'être humain eût pu, dans cet être, délaiss er sa propre œuvre. C'est donc non pas une idée traditionnelle de Dieu, ni un sentiment gratuit et individuel à l'égard de Dieu, non ! c'est cette expérience positive qui se nomme la foi en Dieu, je ne dirai pas qui me permet de dire, mais je dirai qui me force à dire qu'à l'aspiration, qu'au désir de l'homme devra répondre, à un moment donné, une action autre que la sienne ; action dont l'homme sera l'objet, et qui sera telle qu'il la subirait tout en demeurant lui-même, ce qui signifie qu'il lui sera loisible ou de s'y associer librement ou d'en repousser les sollicitations. Pour cela, nous l'avons dit, il faudra que la volonté qui viendrait ainsi rencontrer celle de l'homme soit elle-même réellement et foncièrement humaine. Bien plus, puisque cette volonté devrait remplacer celle qui agit actuellement dans l'homme, il faudra qu'elle concorde avec cet élément de vie qui, bien que n'étant encore dans l'âme humaine qu'un pur instinct, n'en occupe pas moins dans cette âme la place normative et centrale. Il faudra de plus que cette volonté-là, tout en étant de même nature que la volonté de l'homme, ait cependant, à la différence de cette dernière, pleinement saisi l'objet éternel dont la possession constitue seule, pour une volonté humaine, la possession de la vie éternelle.

Quant au mode d'action de cette volonté rédemptrice, il devra être tel qu'elle vienne non dominer ou assujettir le moi humain, mais se l'attacher librement. Sans doute aussi, grâce au fait que ce serait là une volonté réellement humaine, sa seule présence, son seul contact, si je puis ainsi dire, suffira déjà pour réveiller dans l'homme l'écho profond d'une sympathie instinctive, en lui faisant ainsi faire l'expérience indirecte du rapport qui constitue la vie même de cette volonté.

Sans doute, par ces derniers mots, nous touchons à des faits spéciaux, nous devrions peut-être dire à des faits exceptionnels.

Aussi bien, au lieu de continuer à analyser une expérience universelle, devons-nous dès maintenant nous borner à retracer l'histoire de ce retour de l'âme humaine à son Auteur qui s'appelle l'acte religieux de la foi, et qui constitue le retour de cette âme à ses propres origines. C'est ainsi que l'étude de la conscience que l'homme possède de lui-même nous aura ramenés aux faits dont témoigne l'Évangile. Or ce à quoi nous aurait conduits notre fidélité à notre propre conscience de nous-mêmes, constituera toujours un devoir dont l'accomplissement ne saurait nous être ni interdit ni légitimement reproché. On a pu remarquer d'ailleurs jusqu'à quel point ce que nous avons eu à constater d'après les seules données de la conscience s'accorde avec ce que l'Écriture professe sur l'homme. Je me borne ici à rappeler la position dépendante et secondaire qu'elle assigne à ses origines historiques, ainsi que la manière dont elle montre l'âme humaine privée à cette heure de sa vie véritable, tandis que, dès que cette vie y a débuté, elle nous fait voir cette âme occupant, à l'égard de Dieu lui-même, la position réceptive et expectante de l'épouse à l'endroit de son époux.

Quant à cette apparition au sein de notre race de la seule volonté humaine qui ait jamais été réellement normale, parce que seule elle a été toute à Dieu, c'est bien là cette personnalité humaine qui est venue rencontrer l'homme malheureux et égaré ; qui est descendue jusqu'à lui pour le rendre à sa vie, en lui révélant le Dieu qu'il cherchait vainement à connaître parce qu'il n'avait jamais encore osé l'aimer. C'est l'apparition du « Fils de l'homme, » c'est-à-dire de l'homme normal, du seul homme vraiment digne de ce nom. C'est ce *Christ-homme* de l'Évangile ¹, en qui ses disciples ont, dès les premiers jours, salué « Celui qui devait venir au monde. »

On comprend maintenant comment, soit à cause de la nature des faits qu'il annonce, soit en raison du côté spécial de notre être auquel il s'adresse, « l'Évangile » de ce Christ vient solliciter de notre part ce qui est avant tout un acte moral. Tant que nous-même ici n'avons eu qu'à définir la capacité de l'âme humaine pour la vie éternelle, nous avons pu nous

¹ 1 Tim. II, 5.

en tenir à l'analyse d'un fait psychologique. En abordant le sujet de l'acquisition de cette vie par l'homme actuel, nous entrons en revanche dans le domaine de la liberté. Dès lors il nous faudra laisser l'examen de la seule conscience de soi, pour l'étude des mobiles de la volonté tels que nous les fait ressentir notre conscience morale.

Telle est bien aussi, en effet, la marche que l'âme humaine suivra toujours dans sa recherche de la vie éternelle. L'existence passagère dont l'homme arrive à se détacher renferme en effet les péchés qu'il a commis. Aussi ne s'en détache-t-il pas uniquement comme d'une existence vaine ; il s'en détourne encore comme d'une existence coupable. Arrêtons-nous un instant devant ce fait.

S'il est un trait qui caractérise l'homme actuel comme agent moral, c'est celui d'une volonté foncièrement insoumise à sa loi ; c'est le péché de la volonté. Or c'est là une affirmation si paradoxale qu'elle ne saurait avoir sa source que dans l'expérience du fait qu'elle énonce, en sorte qu'à elle seule elle suffit à prouver la réalité de ce fait.

Cependant, si telle est la conscience que l'homme a de sa volonté, il a de plus la conscience de ce fait que cet esclavage d'une volonté incapable de vouloir ce qu'elle est cependant forcée de ressentir comme sa loi, n'en saurait être l'état originaire et normal. Cela revient à dire que l'homme actuel a la conscience que son péché implique ce qui chez lui serait une dérélition de ses origines ; qu'il a, par conséquent, la conscience de la nécessité pour lui de « revenir à lui-même. »

Tel étant le cas cependant, il sent clairement que, pour que ce retour ait lieu, il ne suffirait pas qu'il apprit « que ses péchés lui sont pardonnés. » Il faut encore que la loi même de sa volonté soit changée. C'est la vue de cette dernière nécessité, à laquelle rien ne répond dans les pouvoirs dont il dispose, qui fait éclater chez l'homme la crise douloureuse et tragique du *repentir* ; crise qui serait mortelle pour l'âme si elle n'aboutissait à la prise de possession par cette âme de la vie éternelle elle-même. Ce repentir implique, en effet, de la part de l'homme, le sacrifice de sa vie actuelle, ce que Jésus

appelait « la perte volontaire de son âme dans ce monde. » Il faut que la conscience que l'homme avait eue jusque-là de lui-même soit entièrement changée. Il faut qu'il cesse d'avoir conscience de lui-même comme faisant partie du monde de la vanité et du péché. Il faut que déjà ici-bas il se sente ressortissant réellement au monde de la vie immuable, au monde normal, saint et éternel ; à ce monde qui, dans un sens tout spécial, s'appellera maintenant pour lui le royaume éternel de Dieu.

Dire que la conscience que l'homme a de lui-même doive être changée, c'est avoir dit que l'homme doit lui-même avoir éprouvé un changement dans la direction centrale de sa volonté. Or ce changement, l'homme l'aura dû tout d'abord à la vue du Fils de l'homme. Mise en face de cette apparition, l'âme humaine s'est prise à croire à la possibilité d'une régénération de son être ; elle a entrevu la possibilité d'un retour à sa vie véritable, à sa vie éternelle. La beauté céleste du Fils de l'homme l'a attirée, sa grandeur l'a étonnée, sa charité l'a subjuguée. En même temps, la vue de cet amour pour Dieu qui constitue devant elle la vie même de cette âme si réellement humaine, cette vue lui a fait saisir le secret de sa véritable vie.

Pressée de la sorte, cette âme en vient peu à peu à se détourner de ce qu'elle avait cru jusque-là qui était sa vie, et à s'approcher elle-même de Celui en qui elle voit ainsi briller sa vie éternelle. Et même si, à ce moment-là, cette âme hésitait encore ; si elle se sentait saisie non seulement d'étonnement, mais comme de honte à l'aspect d'une sainteté aussi parfaite qu'elle est parfaitement humaine, l'amour dont vient l'entourer, et en son propre nom et au nom du Dieu invisible, Celui qui est ainsi descendu jusqu'à elle, cet amour calmerait ses craintes et ferait cesser ses hésitations. Il arriverait un moment où cette âme se sentirait vaincue ! Une émotion profonde, nouvelle, saisissante s'emparerait d'elle ; et elle se donnerait, elle s'abandonnerait, elle se livrerait à Jésus-Christ, et par lui à Dieu lui-même, ainsi que l'épouse se livre tout entière à son époux.

Aussi bien est-ce alors une nouvelle naissance qui vient d'avoir lieu. Une fois de plus une âme humaine a senti se produire au dedans d'elle une vie éternelle, une vie céleste. Une

fois de plus la vue du Fils de l'homme a suscité dans une âme d'homme ce renouvellement, cette régénération de la conscience de soi-même, par laquelle ce Fils de l'homme avait voulu passer tout d'abord lui-même devant elle ¹.

Dès que cela a réellement été opéré, l'homme s'est senti un vainqueur. Positivement sorti du monde anormal, il a, en effet, déjà comme mis le pied sur de nouveaux rivages, et reconnu sa vraie patrie. En ressaisissant sa conscience « d'enfant de Dieu ², » il a lui-même pris possession de sa vie véritable. Peu à peu la vanité à laquelle il avait été assujetti, comme aussi cette volonté en lui « qui ne se soumettait pas à la volonté de Dieu ³, » tout cela est devenu pour lui chose du passé, et d'un passé qui lui apparaît toujours plus comme n'ayant jamais eu de raison d'être. Laissant donc derrière lui, comme des « élé-

¹ Ces derniers mots demandent à être expliqués. Nous étudions ici, dans le moi humain, non pas le développement spécial du fait moral, mais ce qui serait le renouvellement de la seule conscience de soi. Admettre la seule idée d'une régénération morale pour Jésus de Nazareth, ce serait, en niant son innocence et sa pureté native, rendre impossible du même coup son office de Sauveur. Il n'en est pas de même tant qu'il n'est question, comme ici, que de cette crise grâce à laquelle l'homme « né de femme » arriverait « à voir » le royaume de Dieu. C'est là un fait qui concerne exclusivement l'évolution de la conscience de soi dans cet homme. Devenu, sauf le péché, entièrement semblable à nous, hommes de la terre, Jésus a dû participer à tout ce qui, abstraction faite du péché, constitue la séparation entre le royaume du monde, dont nous relevons à cette heure, et le royaume des réalités invisibles et éternelles. Vue à la lumière de ce grand fait de la réalité de son humanité, la scène du baptême de Jésus nous fait assister à ce qui fut chez lui l'épanouissement de sa conscience humaine de Fils de Dieu ; épanouissement qui répond à ce que sera ensuite, pour ses « frères, » la régénération, en tant du moins que cette régénération impliquera l'avènement en eux d'une nouvelle conscience d'eux-mêmes. C'est à cette occasion que, grâce à sa soumission et à son humble obéissance, Jésus, en réponse à sa prière, reçoit « la vision du ciel ouvert ; » qu'il entend pour la première fois ici-bas la voix du Dieu bienheureux le proclamant « son fils bien-aimé ; » et qu'il accueille au dedans de lui la plénitude permanente et des lumières et des vertus de l'Esprit du ciel.

² Jean I, 12 ; 1 Jean III, 12.

³ Rom. VIII, 7.

ments » dépassés ¹, tout ce qui n'avait été jusque-là qu'un rapport indirect avec Dieu, — une religion, des paroles, des promesses ou des « institutions » divines, — c'est à Dieu lui-même que cet homme se sent maintenant toujours plus rattaché par une relation personnelle et directe. C'est personnellement qu'à cette heure il connaît ce Dieu qui jusqu'alors n'avait été pour lui, dans sa loi, que le maître ignoré de sa vie. Quittant la poursuite inutile d'une fausse liberté intellectuelle pour la liberté d'une volonté redevenue normale, il respire enfin, ce bienheureux, l'atmosphère native de son être. Pour parler avec l'Évangile, grâce à l'action de l'Esprit céleste de Jésus-Christ sur l'esprit de cet homme, une autre âme a remplacé en lui celle dont il avait fait le sacrifice. Parce qu'il vit maintenant, non plus de ce qui était une vie étrangère à sa nature, mais de sa véritable vie, de sa vie primitive, il est à cette heure, en comparaison de ce qu'il avait été jusque-là, un homme réellement nouveau. Et parce que ce qu'il a ainsi retrouvé est la vie qui dès l'origine avait été le but de son existence, il y pénètre, il s'y affermit toujours plus. En effet, sa volonté centrale, l'instinct même de son être se meut dès à présent dans une sphère où il n'y a plus de péché ²; si bien que l'expression libre et naturelle de sa volonté est maintenant toujours plus un désir passionné « de faire la volonté de Dieu. »

Dès ce moment, parce qu'il possède ainsi, ne fût-ce que les premiers mouvements de sa véritable vie, de sa vie éternelle, l'homme est devenu capable d'en apprécier pleinement le caractère et d'en anticiper le développement. Vu la manière dont il est parvenu à la conscience de cette vie, il ne saurait cependant la concevoir en dehors de sa relation avec Celui dont l'apparition la lui a révélée, et dont l'amour la lui communique toujours plus abondamment. Or ce Sauveur, qui a ici-bas une fois vaincu les terreurs de la mort, son disciple le contemple à cette heure triomphant et glorieux dans le monde invisible.

C'est ainsi que, parce qu'il a été fidèle à la conscience qu'il avait de lui-même, l'homme, grâce à la rencontre du Fils de

¹ Gal. IV, 3, 9, etc. — ² 1 Jean V, 18, etc.

l'homme, est amené à faire l'expérience positive de sa vie éternelle. C'est ainsi encore que, dans le triomphe de Celui par qui lui est parvenue l'expérience actuelle de cette vie, sa pensée en saisit dès ici-bas la plénitude dans un avenir que lui révèle toujours plus sa sainte et vivante image.

Bien que ce soit la *vie* qui ait été l'objet spécial de cette étude, je ne saurais terminer sans dire quelques mots de la *mort*, dont l'idée est corrélative à celle de la *vie*.

Affirmer que la seule véritable vie de l'homme est sa vie éternelle, et de plus que cette vie éternelle ne consiste pas tout d'abord dans la béatitude, mais avant tout dans l'union du principe même de notre volonté personnelle avec la volonté personnelle de Dieu, c'est avoir compris que la mort, laquelle est la négation de la vie, ne saurait être une autre espèce de vie dans laquelle l'homme subsisterait à jamais sans aucun rapport du principe de sa volonté ou de son cœur avec Dieu.

Quelque évident que soit ce que nous disons là, le fait est qu'on se surprend souvent à le perdre de vue. Aussi la parole qui témoigne de ce fait s'appelle-t-elle à bon droit une « nouvelle. » Reste à savoir, sans doute, si ceux auxquels parvient cette parole y verront un Evangile, une « bonne nouvelle, » ou si elle demeurerait à leurs yeux « une parole étrange¹. » Cela dépendra de la position que ces hommes auraient déjà prise à l'égard de leur expérience de conscience. Ceux-là seuls à qui cette expérience aurait fait comprendre, non seulement « que Dieu est, » mais que la vie de Dieu est pour eux la seule vie permanente, comprendraient aussi ce que répète cet Evangile, savoir que la séparation d'avec Dieu est pour l'être humain la privation absolue de la vie, l'annihilation de l'existence elle-même.

Il faudra donc se garder de nier « l'éternité des peines » devant des hommes qui ne connaîtraient encore pour l'être humain d'autre vie que son existence successive, et par conséquent d'autre « vie éternelle » que la prolongation indéfinie de

¹ Comp. Luc II, 10, et Jean VI, 60.

cette existence-là. Ce serait vouloir ébranler irrévocablement chez eux le fondement de la vie morale elle-même, en les amenant à mettre en question les conséquences inéluctables du péché.

A ceux, au contraire, qui ont entrevu cette vérité première, que la seule vie pour l'homme est de vivre de la vie de Dieu, on ne saurait trop souvent rappeler que le Sauveur n'est pas venu nous donner à choisir entre deux vies éternelles, l'une avec Dieu et l'autre sans Dieu ; qu'il nous apporte bien plutôt, au sein d'une existence qui, parce qu'elle est éloignée de Dieu, est déjà une existence essentiellement précaire et passagère, au sein d'une existence qui n'est bien réellement pour nous tous qu'un sursis, la vie elle-même, la seule vie véritable de notre être, la vie en vue de laquelle nous avons été créés, la vie qui seule est éternelle parce que c'est celle d'une affection personnelle qui a le Dieu vivant non seulement pour source, mais aussi pour objet. Il ne faut pas craindre de redire à ces croyants que ne pas avoir atteint cette vie-là serait non seulement, pour nous hommes, être déchus de nos origines, mais que ce serait l'annihilation de cette existence que Dieu avait créée au jour où il nous forma pour que nous-mêmes nous arrivions à réaliser historiquement son image. Il faut donc toujours rappeler qu'être mis en présence de l'Evangile n'équivaut pas pour nous à être placés devant l'alternative de plus ou de moins de clartés pour notre pensée, de plus ou de moins de liberté et de puissance pour notre volonté. C'est bien là pour nous être mis en demeure de choisir entre la vie elle-même et l'anéantissement progressif de notre être ; anéantissement toujours plus solitaire, et dont l'agonie serait d'autant plus prolongée qu'il y aurait déjà eu, dans notre passé, plus de pas faits du côté de ce qui aspirait en nous à l'avènement de notre véritable vie.

Ce n'est donc pas une question de plus ou de moins de bonheur, c'est une question de vie et de mort dans le sens réel du mot, c'est-à-dire de vie absolue ou de mort absolue. Telle est aussi la raison pour laquelle nous ne voyons pas cette alternative être proposée ici-bas à chaque âme humaine, chaque âme

n'étant pas arrivée, dans ce monde-ci, à pouvoir l'apprécier dignement.

Mais il est temps de conclure. Dès qu'il est question de la vie éternelle, la première chose sera toujours de distinguer entre l'existence dans le temps, — cette existence fût-elle au siècle des siècles, — et ce qui seul mérite au sens absolu le nom de *la vie*, c'est-à-dire la vie qui subsiste au-dessus du temps, la vie qui est en possession de son présent.

Cette vie-là, qui seule est immuable ou éternelle, ne se compte pas par « siècles¹. » Elle appartient exclusivement à Celui qu'un apôtre a appelé le « roi *immortel* des siècles², » « le Dieu vivant³, » « le vivificateur de l'univers⁴; » à ce Dieu dont ce même apôtre disait « qu'il est seul en possession de l'immortalité⁵, » et « que c'est de lui seul et en lui seul que nous avons la vie et l'être⁶, » tout en disant encore qu'il pénètre à son gré dans l'existence finie, où il veut être « tout en tous⁷. »

Telle est la vie en même temps et de transcendance et d'immanence qui caractérise « le Dieu vivant. » C'est là ce qui avant

¹ Voici (d'après Haller) ce qu'on peut dire de cette « éternité » qui se compterait par siècles :

« J'accumule nombres sur nombres,
J'entasse en vain des millions!
En vain, à travers les décombres,
J'évoque les apparitions
De temps et d'époques passées!
Quand, fatigué de mes pensées,
Je m'arrête à cette hauteur,
Je vois, en tremblant, tous ces nombres
S'évanouir comme des ombres
Devant ta sublime grandeur! »

Evidemment cela revient à dire que ce n'est pas là qu'il faut chercher cette image. Aussi bien l'expression scripturaire « aux siècles des siècles » est-elle une expression essentiellement *limitée*.

² 1 Tim. I, 17. — ³ *Ibid.*, IV, 10. — ⁴ *Ibid.*, VI, 13. — ⁵ *Ibid.*, VI, 16.

⁶ Act. XVII, 2.

⁷ On aura peut-être remarqué que presque toutes nos citations de l'Écriture sont empruntées à l'apôtre Paul. Lui-même nous donne la raison pour laquelle il est ainsi la première autorité dans la question qui nous occupe. Comme apôtre, il a reçu la charge d'être, auprès de nous, « gentils, » le « prédicateur et docteur de la vie éternelle. » (Voy. 1 Tim. I, 9-11.)

tout le distingue des dieux dont la vie est toujours ou essentiellement étrangère ou essentiellement semblable à celle de leurs adorateurs, parce que ceux-ci se les sont forgés à eux-mêmes.

A l'opposé de cette vie de Dieu, lequel possède ainsi l'immuabilité sans cependant en être possédé, se place pour notre pensée la vie de l'animal, qui n'est qu'une existence dans le temps, et dans laquelle, par conséquent, les sensations directes jouent le rôle de ce qui chez l'homme est la conscience de soi.

Entre ces deux faits de vie est la vie spéciale de l'homme. Cette vie-là, cependant, ne nous apparaît dans sa forme normale que dans « le fils de l'homme. » Elle se manifeste, ainsi que celle de Dieu lui-même, aussi bien sous la forme de la vie absolue que sous celle de l'existence contingente ; avec cette différence, néanmoins, que tandis que Dieu pénètre à son gré dans l'existence limitée, c'est de cette dernière que le fils de l'homme s'élève sous nos yeux jusqu'à la pleine possession de la vie absolue. Son histoire nous le montre, en effet, développant peu à peu, à côté et au-dessus de sa conscience d'homme terrestre, sa conscience de « fils de Dieu. » Saisissant toujours de plus près, en lui-même, cet instinct de vie immuable auquel il avait été réduit en « naissant d'une femme et pour être soumis à la loi¹ » (Gal. IV, 4), il en retient la conscience assurée en dépit des défaillances, et jusqu'au sein de l'obscurcissement absolu de sa conscience d'homme terrestre. C'est bien de la sorte qu'il prend pour ses fidèles la place du chef et de l'inaugurateur de la vie éternelle de l'homme.

Enfin, nous avons devant nous la vie de l'homme actuel, et cela dans deux types bien distincts. C'est d'abord « l'homme de la terre², » l'homme qui est tout entier à son existence passagère³. Ce n'est pas là, cependant pour lui, comme ce le serait

¹ Le réveil de la conscience religieuse dans Jésus fait l'objet d'un des récits les plus frappants de l'Évangile. (Luc II, 41 à 52.) L'auteur de ces pages a essayé de le développer dans une note à la fin de son opuscule : *Les Miracles*, etc. Paris, Meyrueis, 1863.

² Jean VIII, 23.

³ 1 Cor. XV, 49 ; Col. III, 5, etc.

pour l'animal, un état normal de vie ; c'est bien un état anormal, un état « de chute. » A côté de cet homme-là est celui qui, parce que se rattachant au germe instinctif de vie immuable qu'il trouve au dedans de lui « il a persévéré à bien faire, » s'est par la même appliqué à rechercher la gloire, l'honneur et l'immortalité ¹. »

C'est dans cette seconde catégorie que se recrutent ceux qui arrivent à cette vie éternelle qui est la véritable vie de l'homme. Une fois qu'ils l'ont contemplée et saisie en Jésus-Christ, ils la voient, par la foi en lui, développant sa puissance et sa gloire dans le monde des réalités immuables.

De tels hommes possèdent déjà maintenant une vie qui ne vieillit plus. Aussi portent-ils déjà comme le sceau d'une vie immuable et assurée, d'une vie qui, en dépit de la défaillance de leur homme extérieur, se renouvelle de jour en jour. Rien de plus frappant que la jeunesse et la fraîcheur d'âme qui caractérisent fût-ce même le vieillard animé de cette vie-là. Terminons par quelques mots qui résumeront pour nous le caractère et la prise de possession de cette vie.

Vivre, c'est agir. Mais pour agir, il faut vouloir, et pour vouloir, il faut aimer.

Puis donc que vivre, c'est avant tout aimer, vivre d'une vie éternelle sera avoir fixé son amour sur le seul objet qui, parce qu'il ne laisserait jamais l'amour, rendrait cet amour éternel.

En effet, ce mot « vivre c'est aimer » est aussi vrai de la vie de Dieu que de celle de l'homme. Avec cela, il y a cette différence entre ces deux vies, qu'en Dieu l'amour est souverain, qu'il subsiste par lui-même ; tandis que chez ce fils de Dieu qui s'appelle l'homme, l'amour devra toujours avoir été suscité et être maintenu par son objet. Si donc pour Dieu vivre c'est aimer, notre vie à nous hommes ne saurait jamais consister qu'en ceci, « que nous aimerions en Dieu Celui qui nous aurait aimés le premier. »

Avoir saisi la vie éternelle, c'est avoir attaché son affection à Dieu, vu que Dieu seul est éternel, que seul il est « le Vivant. » Et puisque ce n'est bien qu'en Jésus-Christ que Dieu se pré-

¹ Rom. II, 7 ; Jean VII, 17 ; 1 Thes. I, 8, etc.

sente à l'homme de façon à ce que l'homme puisse le saisir d'une affection humaine, il faut dire, avec l'Évangile, que, pour l'homme actuel, avoir saisi sa vie éternelle sera s'être attaché à Jésus-Christ par cet acte le plus profond, par cet acte central de l'âme qui se nomme la foi.

Cette foi, le Fils de l'homme l'a lui-même enseignée à l'âme humaine lorsque lui, le Céleste et le Saint, n'a pas hésité, parce qu'il croyait en Dieu, à venir demander à cette âme son amour en dépit de l'état d'égarement, de déchéance et de souillure où il la voyait réduite.

En tant que personnification humaine de la divinité, Jésus-Christ est donc pour l'homme la révélation expérimentale de cette vie, comme sa parole et son histoire en demeurent le chemin et le guide. Aussi verra-t-on se vérifier encore chaque jour cette parole si frappante de sa bouche : « Que pour tout homme, croire en lui, c'est être entré en possession de sa vie éternelle¹. »

C. MALAN.

Vandœuvres 1881.

¹ Jean III, 16, 36; VI, 47, etc.