mière d'une façon remarquable par le philosophe anglais Hamilton et par son traducteur français M. Peisse. « La pensée, dit Hamilton, ne peut pas s'élever au-dessus de la conscience; la conscience n'est possible que par l'antithèse du sujet et de l'objet de la pensée, connus seulement par leur corrélation et se limitant mutuellement; et, de plus, tout ce que nous connaissons, soit du sujet, soit de l'objet, soit de l'esprit, soit de la matière, n'est jamais qu'une connaissance du particulier, du différent, du modifié, du phénoménal. Nous ne pouvons jamais, dans nos plus hautes généralisations, nous élever au-dessus du fini. » — « C'est, ce nous semble, dit à son tour M. Peisse développant la même idée, un fait de la dernière évidence que l'essence de la pensée exacte est la détermination. L'intelligibilité d'un objet ne consiste, si on peut le dire, que dans sa déterminabilité. Penser, en général, c'est limiter. Comprendre, c'est voir un terme en rapport avec un autre; c'est voir comme un ce qui est donné comme multiple. Juger, c'est unir ou séparer, c'est-à-dire ramener à l'identité le divers, ou voir le divers comme tel. Dans tous ces cas, l'acte a pour base et pour condition une pluralité de termes. Toute conception, tout jugement, toute pensée enfin ne se réalise que par la position de termes distincts, c'est-à-dire par une limitation... L'œil de l'esprit est comme l'œil du corps, et l'objet intelligible est comme l'objet visible. L'objet matériel ne peut être vu, c'est-à-dire être objet pour la vue, qu'autant qu'il est circonscrit et limité par des différences; la complète uniformité de couleur, qui n'est que la complète privation de différences, rend toute perception visuelle impossible en ôtant la condition essentielle de l'opération, la limitation de l'objet ou mieux l'objet. Les ténèbres complètes en donnent un exemple. De même l'objet intellectuel ne peut être pensé, c'est-à-dire être objet pour l'entendement, qu'en tant qu'il a des termes idéaux distincts; la complète indétermination, ou la complète suppression des éléments de relation, anéantit la possibilité de la pensée, en détruisant la condition fondamentale. C'est ce qui a lieu dans le sommeil profond. Il faut qu'un bâton ait deux bouts. Essayez de supprimer les deux bouts ou même un seul, et aussitôt l'objet devient inintelligible, ou plutôt disparaît: il n'y a plus d'objet. Aucun objet de la conscience, aucun objet des sens, aucun objet de la raison n'échappe à cette nécessité. Le fini est donc la seule chose qui puisse être sujet ou attribut d'une affirmation, ou, pour parler plus exactement encore, tout jugement, soit positif, soit négatif, ne se réalise qu'en posant le fini... Pour réaliser l'infini dans l'entendement, on est obligé de repousser toutes les déterminations au moyen desquelles la pensée tend sans cesse à se constituer; mais cette opération étant négative à tous ses moments, et, de plus, successive, d'une part elle ne pose jamais rien, et de l'autre elle n'est jamais accomplie... L'infini ne peut jamais entrer dans la connaissance humaine, parce qu'il ne fait qu'éliminer incessamment le fini, et, ne pouvant d'ailleurs que nier, ne pose jamais rien. » Cette lumineuse critique peut se résumer dans cette proposition, que notre esprit, tel qu'il est constitué, ne saurait se faire ou acquérir une idée de l'être infini, parce qu'il ne saurait concevoir l'être en dehors de la *relation*, qui suppose pluralité de termes, et de la *limitation*, qui distingue et sépare ces termes.

Mais cette critique est encore incomplète. Dire que l'infini est incompréhensible, inconnaissable, inaccessible à la pensée, ce n'est pas assez dire : il faut ajouter qu'il implique contradiction, et que notre impuissance à le concevoir vient de son impossibilité objective, et non pas seulement de la forme de notre intelligence, de la capacité de notre entendement; qu'elle n'a rien de commun, par exemple, avec l'impuissance de cet aveugle-né à se faire une idée des couleurs. Nous ne reviendrons pas ici sur ce que nous avons dit plus haut de la nature relative et subjective de l'espace et du temps, et de l'impossibilité du nombre infini. Il est vraiment curieux de mesurer la distance qui sépare la psychologie cartésienne du criticisme contemporain. Descartes, Malebranche, Fénelon, Bossuet prétendent que nous avons une idée claire de l'infini, idée dont ils ne peuvent trouver l'origine que dans l'infini même, et qui témoigne ainsi de l'existence de son objet. Le P. Buffier et Hamilton estiment qu'on ne peut rien savoir, rien penser de l'infini, que c'est un mystère, un objet de foi. Le criticisme contemporain ne laisse pas même subsister ce mystère, qui depuis longtemps attire et tourmente l'ambitieuse curiosité des philosophes; il déclare qu'il y a quelque chose qu'on peut et qu'on doit savoir et penser de l'infini en grandeur actuellement réalisé : c'est qu'il n'existe pas et ne peut pas exister. L'affirmation de l'infini était une idée claire et nécessaire pour Descartes et ses disciples; c'est la négation de l'infini qui est une idée claire et nécessaire pour les criticistes de nos jours.

Voilà la preuve de Descartes minée en ce qui concerne l'idée de l'infini. Mais l'idée du *parfait* que Descartes et, après lui, les philosophes des diverses écoles ont toujours confondue avec celle de l'*infini*, doit en être rigoureusement distinguée : cette distinction est une des thèses fondamentales du nouveau criticisme. L'idée de perfection intellectuelle et morale n'offre rien de contradictoire; elle entre donc facilement dans l'esprit. Ajoutons qu'elle est positive, et qu'elle n'est ni vague ni obscure. Mais ici se pose la question : est-il impossible d'attribuer à l'idée d'un être parfait une origine humaine et naturelle? question qui se résout d'elle-même par la similitude essentielle des attributs intellectuels et moraux que nous prêtons à *Dieu* et de ceux que nous observons en nous-mêmes et dans nos semblables. On ne repoussera pas cette similitude : la théologie naturelle la suppose, lorsqu'elle prétend établir l'existence de *Dieu* par l'analogie des productions de la nature et des œuvres de l'art humain, et aussi par l'analogie de la loi morale et de nos lois sociales; la théologie révélée l'affirme lorsqu'elle dit que *Dieu a fait l'homme à son image*. Renversons les termes de cette proposition : *Dieu a fait l'homme à son image*, et nous avons le procédé par lequel l'homme peut concevoir très-naturellement un type de perfection intellectuelle et morale. C'est le procédé par lequel l'art forme ses types; l'expérience en fournit les éléments, que l'imagination et la raison choisissent et combinent par un mode particulier d'abstraction. C'est le procédé par lequel le sentiment religieux a produit toutes ses créations. Est-il besoin de le décrire? Il consiste à dépouiller l'homme de ses fonctions inférieures, de manière à ne transporter dans l'objet divin que les fonctions élevées, nobles ou considérées comme telles, puis à supprimer dans ces attributs de choix, pour les épurer et les idéaliser, tout ce qui leur est contraire, tout ce qui en trouble et en altère l'application. Ainsi s'obtient l'image, d'autant plus belle que l'homme s'est élevé à un plus haut degré de développement intellectuel et moral. Tant vaut la conscience de l'homme, tant vaut le *Dieu*. « Lorsque Milton, dit Proudhon, représente la première femme se mirant dans une fontaine et tendant avec amour les bras vers sa propre image comme pour l'embrasser, il peint trait pour trait le genre humain. Ce *Dieu* que tu adores, ô homme! ce *Dieu* que tu as fait bon, juste, tout-puissant, tout sage, immortel et saint, c'est toi-même; cet idéal de perfection est ton image épurée au miroir ardent de ta conscience. » Voltaire avait déjà dit avec ce rare bon sens qu'on ne saurait trop admirer : « Nous parlons des attributs moraux de *Dieu*, mais nous ne les avons jamais imaginés que sur le modèle des nôtres, et il nous est impossible de faire autrement. Nous ne lui avons attribué la justice, la bonté, etc., que d'après les idées du peu de justice et de bonté que nous apercevons autour de nous. »

De la preuve de Descartes nous passerons à celles de de Bonald. Nous avons vu qu'elles reposent sur la théorie de la révélation du langage; leur fortune est liée à celle de cette théorie, contre laquelle s'élèvent également la psychologie et la science du langage. D'abord, ce qui est fondamental dans la question du langage, ce n'est pas de produire spontanément des sons ou de les répéter après les avoir entendus, c'est de les animer en quelque sorte en leur attachant un sens, c'est d'en faire des signes. Or, la révélation du langage, la tradition des mots serait absolument inutile si nous n'avions cette faculté d'élever les mots à l'état de signes qui est l'essence même de la pensée; elle suppose donc cette faculté et ne l'explique pas. Que le *mot* soit appris ou inventé, il n'importe, c'est l'esprit, c'est la pensée qui s'en empare et qui produit, qui crée vraiment le signe comme tel. En un mot, il y a dans le langage deux choses que de Bonald n'a pas distinguées : le signe et la matière du signe. Or, si la révélation du langage nous donne la matière du signe, elle est impuissante à nous donner le signe même qui vient nécessairement de notre activité spirituelle. La matière du signe étant essentiellement arbitraire, il est vraiment puéril de lui attribuer une origine surnaturelle. Si je puis *naturellement* transformer en signe le mot que je répète après l'avoir entendu articuler par un être intelligent, pourquoi ne pourrais-je *naturellement* transformer en signe le son que je produis pour exprimer mes sentiments et pour imiter les bruits de la nature? En quoi l'un est-il plus difficile à comprendre que l'autre? « L'homme, dit Maine de Biran, n'entend véritablement le langage extérieur transmis par la société qu'au moyen d'un véritable langage intérieur qu'il a dû se crer à lui-même en devenant une personne morale, ou en s'élevant de l'animalité à l'intelligence. Par exemple, avant d'entendre les premiers sons articulés transmis par la nourrice, l'enfant a dû d'abord émettre volontiers quelques voix ou sons et s'apercevoir qu'il était entendu au dehors, comme il s'entendait lui-même intérieurement; et ce n'est qu'après s'être entendu ainsi lui-même ou après avoir volontairement répété les premiers cris que l'instinct seul lui arrachait à la naissance, qu'il devient capable de répéter ou d'imiter aussi volontairement les premiers sons articulés qu'il reçoit du dehors, et d'y attacher une signification, comme il a dû attacher antérieurement un sens à ses propres cris ou voix spontanés pour en faire des signes volontaires de réclame... La transformation des signes naturels instinctifs en signes volontaires, loin d'être hors de la portée de l'homme, est précisément l'attribut caractéristique de la nature intelligente et active. »

La révélation du langage ne résout nullement, comme le prétend de Bonald, la contradiction signalée d'abord par Rousseau entre ces deux propositions : *La pensée est nécessaire pour inventer la parole; la parole est nécessaire pour penser;* car la pensée n'est pas seulement nécessaire pour inventer la parole; elle n'est pas moins nécessaire pour la comprendre. On sort, au contraire, facilement de ce cercle vicieux par la distinction de la pensée implicite et confuse et de la pensée claire, développée, expliquée. « Si rapide que soit la parole, dit Balmès, elle le cède à la pensée. Le verbe intérieur est plus prompt que le verbe extérieur; toutefois il implique succession dans les mots qu'il exprime, et par conséquent une durée. La pensée se produit instantanément. Le langage est un moyen merveilleux de communication mis au service des idées, un auxiliaire puissant de l'intelligence; mais établir que toute pensée est impossible sans une parole pensée qui lui corresponde, c'est une exagération. Souvent la pensée se produit de toutes pièces; le développement vient après : exemple, ces réparties promptes, ces éclairs d'esprit à l'occasion d'un mot, d'un fait qui nous surexcite ou nous blesse. La réplique est instantanée; partant elle devance la parole intérieure. La solution d'une difficulté nous apparaît quelquefois avec la rapidité de l'éclair, et cependant que de paroles pour l'exposer et la rendre intelligible! On connaît ces gestes involontaires, ces exclamations, ces regards, ces mouvements de tête ou d'épaule, expressions de la pensée, souvent plus éloquentes, toujours plus rapides que la parole la plus rapide et la plus spontanée. »

Il est certain que ce n'est pas la pensée réfléchie, analysée, pleinement consciente et maîtresse d'elle-même qui a pu précéder et produire la parole; cette pensée-là suppose évidemment la préexistence du langage; c'est grâce au langage qu'elle a acquis la clarté et la précision par la distinction et l'association régulière de ses éléments. L'erreur est de croire qu'il n'y a pas, qu'il n'y a jamais eu d'autre état de la pensée; qu'elle était dans l'homme primitif ce qu'elle se montre dans l'Européen cultivé du XIX^e siècle; qu'elle n'est pas soumise à la loi du développement. L'erreur encore est de ne pas comprendre que l'homme n'est pas seulement *pensée*, *intelligence*, qu'il est encore *sentiment*, *passion;* qu'à l'origine, la pensée, loin de se séparer du sentiment, y était, pour ainsi dire, enveloppée; que le langage n'est pas une invention réfléchie, artificielle, mais une production spontanée, naturelle; qu'il n'est pas né de l'entendement pur, mais de toutes nos facultés psychologiques réunies. La linguistique a fait justice de ces erreurs; elle a montré par des faits l'imperfection primitive et le développement progressif du langage, le rôle qu'y a joué le sentiment, la liberté qu'y a déployée l'esprit humain, l'origine naturelle, on peut dire physique, des termes par lesquels nous exprimons les idées les plus éloignées de la matière et de ses propriétés, la manière dont ces idées sont venues peu à peu se greffer, en quelque sorte, sur des mots dont le sens primitif était bien moins relevé et donner à ces mots une noblesse mystérieuse fondée sur l'ignorance de leur modeste origine. Il n'est plus possible aujourd'hui de voir dans le langage un dépôt divin de vérités conservé par la société et transmis de génération en génération. Il n'est plus possible de venir dire que *Dieu* existe parce que nul autre que lui ne peut avoir mis son nom dans le langage; que *Dieu* existe parce qu'il est pensé et nommé, toute idée simple étant nécessairement représentative. *Dieu* est pensé et nommé! Quel *Dieu?* Est-ce que l'histoire des religions n'est pas l'histoire des variations de la pensée humaine et du langage humain sur *Dieu?* Est-ce que l'idée de *Dieu* est une idée simple? Ne voit-on pas qu'elle est formée par l'association de certains attributs intellectuels et moraux empruntés à l'expérience psychologique, comme l'idée du centaure est formée par l'association de certaines formes physiques fournies par l'expérience externe? L'histoire des religions et des systèmes philosophiques, en nous montrant la place qu'occupe la fiction dans le langage et l'esprit humain (depuis la fiction d'ordre purement physique jusqu'à l'abstraction réalisée et personnifiée), ne nous dit-elle pas tout ce qu'il y a de puéril à conclure qu'un être est connu et par conséquent existe, de cela seul qu'il est pensé et nommé?

La preuve psychologique tirée des idées universelles et nécessaires peut être repoussée à deux points de vue différents : — on peut tout simplement nier ces idées nécessaires et dire, comme l'école sensualiste et l'école positiviste, qu'elles ne sont au fond que des jugements d'expérience appliqués à des faits d'un ordre très-simple qu'on voit journellement sans s'en rendre compte, que tout le monde a eu l'occasion de vérifier, et qui par suite s'imposent à l'esprit de tous les hommes; — on peut reconnaître la réalité de ces idées nécessaires sans admettre qu'elles impliquent un sujet, un *moi* suprême dans l'entendement duquel elles subsistent éternellement : c'est le point de vue de l'école criticiste. Nous ne nous arrêterons pas à développer la première thèse : on sait que c'est le grand principe du sensualisme et du positivisme de bannir de la connaissance tout élément *a priori*, tout élément rationnel, et de considérer l'expérience, la sensation, comme la source unique de toute idée et de tout savoir.

Les idées universelles et nécessaires impliquent-elles un sujet, un être nécessaire et éternel dans l'entendement duquel elles subsistent? Nous avons déjà vu ce qu'il faut penser, selon le criticisme contemporain, d'un être nécessaire et éternel; nous ne reviendrons pas sur la contradiction qui est inhérente à la condition d'éternité. Pour répondre à la question que nous venons de poser, il n'est pas inutile de s'entendre d'abord sur le sens de cette expression *idées nécessaires*, afin d'écarter toute équivoque. Assez souvent on considère ces idées uniquement sous le rapport de leur objet, de leur contenu, et l'on se sert indifféremment des mots *idées nécessaires* et *vérités nécessaires*. Or, il est clair que ces vérités sont indépendantes de la connaissance que l'homme en peut avoir. « En quelque temps, dit excellemment Bossuet, que je mette un entendement humain, il les connaîtra; mais en les connaissant *il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent.* » Voilà qui est fort bien; mais la logique commande à Bossuet de généraliser; ce n'est pas seulement de l'entendement humain, de la connaissance humaine que ces vérités sont indépendantes, mais de tout entendement, de toute connaissance. Pourquoi cherche-t-il un entendement où elles subsistent? Est-ce que cet entendement est nécessaire pour qu'elles soient vérités? Est-ce qu'en *Dieu* l'entendement ne les trouve pas vérités, mais les fait telles? Est-ce qu'en *Dieu* la connaissance fait son objet, au lieu de le supposer? S'il en est ainsi, n'est-il pas clair qu'en appliquant à *Dieu* les mots *entendement*, *connaissance*, nous nous servons de termes absolument inintelligibles? Un entendement, une connaissance qui fait son objet, ressemble fort à une volonté, et voilà que nous arrivons à cette idée absurde de Descartes que c'est la volonté divine qui fait que deux et deux font quatre, et que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Si maintenant nous considérons ces vérités dans le sujet connaissant, c'est-à-dire comme idées, nous ne voyons pas ce qui nous oblige à les faire venir en notre esprit d'une sorte de révélation intérieure. Pourquoi ne seraient-elles pas propres, essentielles à l'esprit de l'homme et à toute intelligence, comme elles sont propres et essentielles à l'intelligence divine? Le mystère des idées nécessaires n'est pas autre que celui de la représentation, de la pensée, de l'harmonie de l'intelligence avec les phénomènes et rapports connaissables. Vous cherchez l'explication de cette harmonie, et vous croyez la trouver en *Dieu;* mais en réalité votre explication est illusoire, elle ne fait que reculer le mystère. Si l'entendement, la connaissance en *Dieu* ne fait pas son objet, si *Dieu* n'est pas l'auteur de la vérité qu'il connaît, il faut bien admettre entre la pensée divine et son objet, entre l'intelligence divine et la vérité qu'elle saisit, mais qu'elle ne fait pas, un rapport d'harmonie semblable à celui que vous a présenté l'esprit humain, rapport d'harmonie qui réclame à son tour une explication.

— *Critique des preuves morales.* La première de ces preuves, dans l'ordre logique, la plus connue, la plus vulgaire, est celle qui conclut de la loi morale un législateur moral. Cette preuve est d'abord repoussée par toutes les théories qui refusent de voir dans la loi morale un principe *a priori*, par la théorie utilitaire du matérialisme et du sensualisme classique, par la théorie altruiste du positivisme et du panthéisme, par la théorie proudhonienne qui fonde le nombre sur le sentiment de dignité. L'école criticiste la combat à un point de vue tout différent : professant que le devoir est un principe de la raison, elle montre qu'on ne peut le faire dériver d'une volonté, d'un commandement, sans en dénaturer le caractère essentiel, sans le réduire aux proportions d'un fait arbitraire et empirique ou sans tomber dans un cercle vicieux. « Voyons, dit M. Pillon dans l'*Année philosophique*, si la volonté divine, le commandement divin, est réellement le principe du devoir. Les déistes nous accordent (et il le faut bien, s'ils ne veulent se mettre en contradiction avec la voix de la conscience) que ce commandement n'est pas arbitraire; s'il n'est pas arbitraire, il a sa source dans la raison divine, et constitue pour *Dieu* une nécessité morale, une obligation; obligation qui est sans doute infailliblement accomplie, parce que la volonté est conçue en *Dieu* comme une faculté essentiellement impeccable et parfaitement soumise à la raison, mais qu'il faut admettre pourtant comme distincte de la volonté qui l'accomplit et logiquement antérieure à cette volonté, si l'on veut donner un sens à la perfection morale dont on fait un des attributs divins. Or, si l'obligation en *Dieu* ne peut être conçue que comme un rapport de la raison à la volonté, c'est-à-dire un rapport entre deux facultés différentes du même sujet, pourquoi n'en serait-il pas de même dans l'homme? Pourquoi faire intervenir, pour expliquer le devoir, un commandement qui a besoin lui-même d'être expliqué et légitimé par la raison. Le déisme ne professe-t-il pas que l'homme est fait à l'image de *Dieu*, que les mots *volonté* et *raison* présentent le même sens appliqués à l'homme et à *Dieu;* qu'entre la volonté et la raison humaine, d'une part, la volonté et la raison divine, de l'autre, il faut voir une différence de perfection, non une différence de nature? Pourquoi, lorsqu'il accorde à la raison humaine la puissance de discerner, comme la raison divine, le bien et le mal moral, lui refuserait-il la puissance de dire à la volonté, comme la raison divine : Tu dois faire l'un et éviter l'autre? Faudra-t-il, pour expliquer l'obligation dans le *Dieu* qui vous commande, faire intervenir la volonté supérieure d'un autre *Dieu?* Mais cette volonté supérieure, à son tour, aura, selon l'expression de Bossuet, *besoin d'avoir raison;* et voilà que, montant de volonté en volonté, sans pouvoir nous arrêter, nous aboutissons à l'impossibilité logique du *progrès à l'infini*, du *cercle vicieux*. Ce n'est pas tout. L'obligation morale, dites-vous, repose entièrement sur cette croyance, que la vertu est prescrite par un commandement de *Dieu*. Mais comment, peut-on demander, cette croyance fonde-t-elle une obligation? On ne peut faire à cette question qu'une seule réponse : c'est que nous *devons* conformer notre volonté à celle de l'auteur et du maître de l'univers. En d'autres termes, le commandement de *Dieu*, pour obliger, suppose le devoir d'obéir à *Dieu*. Ce devoir d'obéir à *Dieu* a besoin, à son tour, d'être expliqué par un commandement, auquel cas nous rencontrons encore le *progrès à l'infini*, le *cercle vicieux;* ou bien il faut accorder que ce devoir d'obéissance est indépendant de tout commandement, qu'il se suffit à lui-même et que, fondé sur la nature des choses, il est purement et simplement prescrit par la raison à la volonté. Or, s'il existe un devoir qui soit un rapport direct et interne de la raison à la volonté, pourquoi n'en serait-il pas de même de tout autre devoir, de celui de rendre un dépôt, par exemple? »

Examinons maintenant la seconde preuve morale, celle qui, pour parler le langage ordinaire, conclut de la responsabilité morale au juge moral; celle qui, pour parler le langage de Kant, montre la réalisation du souverain bien postulée par la loi morale, et l'existence d'un être suprême postulée par la réalisation du souverain bien. Nous n'avons pas besoin de dire que cette seconde preuve n'a et ne peut avoir aucune valeur aux yeux de ceux qui nient formellement la liberté et la responsabilité humaine, de ceux qui voient une illusion dans l'ordre de finalité et d'harmonie que d'autres admirent dans la nature; de ceux qui, n'admettant d'autre substance que la matière, croient que l'immatérialité et l'indestructibilité essentielle de l'âme entraînent nécessairement dans leur chute et leur ruine l'immortalité personnelle; de ceux enfin qui, comme Proudhon, estiment que la joie de la conscience et le remords offrent ici-bas la véritable et suffisante sanction du vice et de la vertu. Le criticisme contemporain la repousse également, tout en se plaçant sur le même terrain que le philosophe de Kœnigsberg, c'est-à-dire tout en acceptant la croyance à l'immortalité personnelle et à l'accord futur et nécessaire de la vertu et du bonheur. Pourquoi, dit-il à Kant, vous faut-il absolument l'intervention d'une volonté, c'est-à-dire un miracle, pour rendre heureux ceux qui ont mérité de l'être? Ne pouvons-nous concevoir dans la nature une loi en vertu de laquelle le bonheur tende à se proportionner à la moralité, en même temps qu'une loi qui permette à l'être raisonnable de tendre à une moralité toujours plus parfaite? Vous affirmez que la nature et la loi morale sont entièrement indépendantes l'une de l'autre, que la nature est indifférente à la loi morale et à ses conséquences, et la loi morale impuissante à modifier la nature; mais vous n'en avez pas le droit, parce que vous ne connaissez pas toutes les lois de la nature; vous n'avez pas le droit de donner un caractère absolu à une antinomie qui n'est qu'un fait de l'expérience actuelle; vous n'avez pas le droit de supposer essentiellement étrangers l'un à l'autre l'ordre de la nature et l'ordre moral, parce qu'après tout la loi morale est la donnée d'une raison qui est un produit des lois de la nature, et que, d'un autre côté, elle est un coefficient irrécusable des phénomènes que la nature présente à l'observation. « L'intervention de la cause suprême, dit M. Renouvier, est superflue pour garantir une harmonie que l'on peut concevoir sans elle, et, de plus nuisible, parce que l'on ne peut concevoir ni cette cause en soi ni le monde comme son effet.... Nous pouvons sans *Dieu*, d'après Kant, nous représenter le monde, c'est-à-dire des lois, c'est-à-dire un ordre, une harmonie. Il ne manquerait à cette immensité de merveilles assurées qu'une merveille de plus, mais très-logique, la garantie d'un accord complet entre la nature physique et la nature morale déjà liées par tant de rapports. Et notre intelligence refuserait d'aller jusque-là! Après avoir concédé au monde un peu d'ordre, beaucoup d'ordre, elle se troublerait à la pensée de lui supposer tout l'ordre possible! Elle recourrait, pour l'en comprendre doué, à l'hypothèse d'un être que dans le même temps elle avouerait ne pas comprendre! »

— *Critique de la preuve historique.* La preuve historique repose sur le critère du consentement général. Malheureusement, ce critère ne supporte pas l'examen. L'assimilation que fait Lamennais de la raison individuelle aux minorités que la nécessité de l'ordre social condamne à l'obéissance n'a rien de sérieux. Dans le respect que m'inspire la pensée générale, dans le trouble qu'elle apporte à mes convictions, quand les jugements de mes semblables viennent infirmer mes jugements propres, je ne vois rien qui me commande le sacrifice de ma raison. Le consentement général qui vient me contredire n'est pas une preuve en lui-même : c'est un avertissement, une indication, un motif pour ma raison, non pas de se nier elle-même par une soumission aveugle, mais de s'affirmer par un examen nouveau. D'ailleurs, quelles impossibilités dans l'application d'un tel critère! Peut-on nous dire jusqu'à quel point le consentement doit être unanime? Si les mots *général*, *commun* comprennent le genre humain tout entier, comment recueillir les opinions? Si le consentement n'a pas besoin d'être unanime, dans quelle proportion la contradiction ou le non-consentement altéreront-ils la légitimité du critère? Ce consentement général ne peut être que le résultat des jugements particuliers; comment peut-il se former, si chaque jugement particulier est tenu de l'attendre et de le prendre pour appui, pour base? Enfin ce prétendu critère auquel Lamennais sacrifie si lestement le témoignage de la conscience et des sens est évidemment subordonné à ce témoignage; car si je ne puis dire : *Je pense*, je puis bien moins encore affirmer que les autres pensent; et si je ne crois pas au témoignage de mes yeux et de mes oreilles, comment puis-je connaître l'assentiment des autres?

— Symbol. Il est de mise de dire généralement que le moyen âge est inférieur, surtout au point de vue des beaux-arts, à l'antiquité grecque et à l'antiquité romaine, et que ses productions ne respirent pas la même grandeur d'exécution que celles de l'art grec ou romain. On va même quelquefois jusqu'à prétendre que le moyen âge n'a point eu d'art, que les goûts artistiques lui ont fait totalement défaut, que rien n'a été produit avec ces caractères de beauté et de majesté que l'on remarque dans les chefs-d'œuvre anciens. Voilà ce que l'on s'est généralement accordé à refuser au moyen âge. D'autres sont venus dont la thèse a consisté à soutenir la contrepartie de cette première théorie. L'art, selon eux, ne daterait que du moyen âge, parce qu'il ne date que du christianisme. Avant, il n'y a eu que confusion, que bégayement dans le ciseau aux prises avec le marbre. Le pinceau se traînait mollement et sans vigueur, sans idée, sur la toile préparée. Cette dernière hypothèse est tout simplement fausse, absurde et, qui plus est, de mauvaise foi.

Mais alors, dira-t-on, vous êtes de l'avis des premiers? En aucune façon. Contentons-nous de prendre le moyen terme. Seulement, nous devons le reconnaître, les premiers sont plus près de la vérité. Il est impossible, en effet, de voir du même œil la *Vénus* de Milo et ces figures de saintes peintes sur les vitraux des chapelles gothiques. Le regard se repose et parcourt voluptueusement les contours harmonieux et purs de la Vénus Pudique ou la pose gracieusement athlétique de l'Ephèbe Apollon tout resplendissant de jeunesse et de santé forte et courageuse. Comme nous souffrons, au contraire, quand nos yeux s'arrêtent sur ces figures sveltes, élancées, immatérielles, pour ainsi dire, qui interceptent le jour sur les vitraux de nos gothiques basiliques! Evidemment, il y a là deux principes différents. L'artiste a changé de critérium; son âme a changé de pays, elle a changé de croyance.

Telle est la seule explication de ces différences survenues dans l'interprétation de la vie humaine. Comme l'a dit fort justement Théophile Gautier, « il faut qu'un artiste soit chrétien ou païen. » Païen, il fera la *Vénus* de Milo ou la tête de l'*Hercule blessé;* chrétien, au contraire, il fera le *Crucifiement* ou la *Douleur*, ou la figure maudissante du *Génie du mal*, comme Orcagna au Campo-Santo de Pise. Le moyen âge, lui aussi, a sa grandeur, lui aussi il a sa dignité. Il est tout aussi humain que le paganisme; seulement avec cette différence que le peintre ou le sculpteur païen ne voit dans la nature que la vie, que la manifestation la plus active et la plus généreuse; tandis que l'autre, l'artiste chrétien, ne comprend que la douleur, que la maladie, que la mort. Tout le moyen âge est dans cette devise mise en tête de la fameuse peinture de la *Danse macabre* de Hans Holbein : « Il n'y a rien de pire que la vie; il n'y a rien de mieux que la mort (*Nil pejus vita; nil melius morte*). »

Il y a eu catastrophe, et catastrophe d'autant plus grande, d'autant plus grave, d'autant plus fatale qu'elle a frappé droit au cœur et qu'elle a fait de ces blessures dont on ne guérit pas. Voilà ce dont il faut être bien persuadé quand on s'occupe de l'époque du moyen âge; autrement on condamnerait ce qui ne doit inspirer que de la pitié.

Nous sommes à une époque de malaise, de folie sublime, qui ne manque pas d'une certaine grandeur, mais qui méconnaît la nature agissante et sans cesse en mouvement. Au lieu de la forme pure dans sa beauté, chaste dans sa nudité, telle que nous l'a transmise l'antiquité païenne, nous aurons des voiles à longs plis, roides, sans grâce et sans élégance, qui couvriront le corps, lui, « le grand coupable. » Nous aurons les images repoussantes des infirmités humaines reproduites sur chaque pan de mur d'église ou de cathédrale, ce livre mystérieux que tout le monde peut lire et qui est toujours ouvert. Cet état de propagande générale par la représentation sculpturale ou picturale dura pendant onze siècles, du V^e au XVI^e siècle. Ce fut là la force du moyen âge, comme le témoigne ce passage d'un discours de saint Paulin, évêque de Nole, près de Naples, discours prononcé au commencement du V^e siècle, pour l'inauguration de la basilique consacrée à saint Félix, bâtie par lui à Fondi : « A qui me demanderait pourquoi, ce qui est peu commun, j'ai fait peindre des sujets à personnages dans cette demeure sacrée, je répondrais : Dans la foule qu'attire la gloire de saint Félix, il y a des paysans à foi toute récente, qui ne savent pas lire et qui ne sont convertis à Jésus-Christ qu'après avoir longtemps sacrifié aux usages profanes et avoir obéi à leur ventre comme à un dieu. Ils arrivent de loin et de toutes les campagnes. Réchauffés par la foi, ils méprisent la gelée; ils passent la nuit entière dans des veilles joyeuses; ils chassent le sommeil par la gaieté et les ténèbres par les flambeaux. Mais ils mêlent les festins aux prières, et, après les hymnes chantées à Dieu, ils se livrent à la bonne chère. Ils chantent au milieu des verres; le démon ivre insulte saint Félix. Il m'a donc semblé utile d'égayer par des peintures l'habitation tout entière du saint patron; peut-être que des images tracées avec des couleurs feront un spectacle à surprendre d'étonnement ces esprits grossiers. En tête des sujets sont placées des inscriptions, pour que la lettre explique ce que la main a révélé. Tandis qu'ils se montrent et se relisent ainsi tour à tour à eux-mêmes ces objets peints, ils ne songent que plus tard à manger, ils nourrissent le jeûne avec leurs yeux. La peinture trompe la faim, et des habitudes meilleures s'emparent de ces hommes étonnés. En lisant ces saintes histoires, la chasteté et la vertu naissent engendrées par de pieux exemples. Les chrétiens altérés s'enivrent de sobriété et oublient l'excès du vin. Tandis qu'ils passent une grande partie du jour à regarder ces peintures, ils boivent beaucoup moins, car il ne reste plus pour les repas que de trop courts instants. » (Paulin. Nol. *Poem.*, XXVI, *De S. Felic. Natal.* carm. IX, v. 551, 594, p. 642, 643, édit. de Muratori, Vérone, 1736, in-fol). Trois cents ans plus tard, au VIII^e siècle, Jean Damascène ne craindra pas de dire : « Les images parlent; elles ne sont ni muettes ni privées de vie comme les idoles des païens. Toute peinture raconte, comme si elle parlait, l'abaissement du Christ pour nous, les miracles de la Mère de Dieu, les actions et les combats des saints. Toute image ouvre le cœur et l'intelligence; elle nous engage à imiter d'une façon merveilleuse et ineffable les personnes qu'elle représente. » Ainsi les images, voilà l'enseignement; les peintures retraçant les vies des saints, telle est la décoration des églises.

Il fallait avant tout interpréter l'immatériel, le surnaturel, le divin. Tout l'art du moyen âge se résume dans la figuration de la chose immatérielle, de l'idée par la forme sensible et tangible. Toucher ce qui ne se touche pas, saisir ce qui n'est pas saisissable, voir ce qui ne se voit pas, comprendre ce qui ne peut se comprendre, et retracer tout cela sur la toile ou sur la surface polie du vitrail aux couleurs ardentes et crues, tout le moyen âge est là. Il entre dans le naturel pour comprendre et expliquer le surnaturel. Ces quelques explications étaient nécessaires pour bien faire comprendre les différentes façons dont nous allons voir Dieu représenté tant sur les murs des cathédrales que sur les vitraux. Comme l'antiquité, le moyen âge a sa grandeur. La Grèce, par la bouche de Pausanias, se vante de ses soixante mille statues qui ornaient les promenades d'Athènes et les Propylées; nous, nous pouvons présenter et opposer les deux, trois et même quatre mille statues de pierre qui ornent les murs des Notre-Dame de Chartres, de Reims, de Paris et d'Amiens, et les trois, quatre et même cinq mille figures peintes sur les vitraux des cathédrales de Chartres, de Bourges et du Mans. Par cela seul il est facile de comprendre toute l'importance que le christianisme avait donnée à l'art figuré et décoratif. Le moyen âge considérant, ainsi que nous l'avons vu plus haut, le matériel comme moyen de doctrine et d'enseignement, il est tout naturel qu'il ait dû surtout se préoccuper de la figuration du Créateur, et du Fils, et du Saint-Esprit. Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit, ce sont là les trois grandes personnes qui ont attiré les premiers l'attention des artistes. Cette division de l'unité en trois personnes bien distinctes et ne faisant qu'un, *Deus trinus unus*, comme dit Lactance, a été observée religieusement sur les monuments chrétiens. Nous allons parler des deux premières personnes, la troisième ayant toujours une figuration qui est suffisamment connue de nos lecteurs; et d'ailleurs nous aurons occasion d'en traiter incidemment.

### DIEU LE PÈRE.

Avant d'entreprendre la description des nombreuses représentations de Dieu le Père, un mot sur les places que les artistes du moyen âge avaient l'habitude de donner à chacune des trois personnes de la Trinité. Il est impossible en effet de comprendre les monuments, si l'on n'a l'explication des places et des questions de préséance. La gauche est inférieure à la droite, le bas moins honorable que le haut, le centre plus honorable que la circonférence. N'est-ce pas, en effet, le centre qui engendre la circonférence tout entière? C'est toujours au centre que l'on met Dieu le Créateur, qui fait asseoir à sa droite Jésus, Dieu le Fils, qui a vaincu Satan, et par cela même racheté le monde. C'est encore au centre que l'on place la Vierge, comme étant la première des créatures humaines. Puis viennent les anges, les séraphins, puis les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les vierges, ces dernières occupant le cordon extérieur à la circonférence. Tel est l'ordre observé, à quelques exceptions près. Nous en connaissons deux. La première se trouve à la porte centrale de Notre-Dame de Paris : Dieu est au centre; puis viennent les anges, les apôtres. Jusqu'ici l'ordre est respecté. Mais, au lieu des martyrs, qui devraient être placés à côté des apôtres, ce sont les confesseurs, ceux qui ne devraient venir qu'après et tenir le second rang après les apôtres. La seconde exception se remarque dans le manuscrit d'Herrade, abbesse de Sainte-Odile. Les vierges, au lieu d'occuper le dernier rang comme à Paris, à Reims, à Chartres, occupent le premier rang immédiatement après Dieu et avant les apôtres, avant les martyrs, même avant les confesseurs.

Au portail nord de la cathédrale de Paris, qui remonte, on le sait, au XIII^e siècle, on ne voit que la main de Dieu le Père; probablement l'artiste a voulu en cela être fidèle aux idées du christianisme primitif, qui désignaient Dieu dans les Ecritures par le mot *manus*, la main par excellence. *Manus fortis, manus robusta, manus excelsa* (*Psaum. Exod.*). « *Quum audimus manum*, dit saint Augustin, *operationem intelligere debemus.* » Par contre, Dieu le Fils est nombre de fois représenté sur les porches de Notre-Dame. Là encore un fait caractéristique de l'époque. Le moyen âge tout entier a préféré le Fils, qui a donné son sang pour racheter les hommes, tandis qu'il n'a voulu voir dans le Père que le Dieu terrible, créateur, armé de l'épée flamboyante que lui donnent les Ecritures. Sur un des chapiteaux de l'église de Notre-Dame-du-Port, à Clermont, par exemple, Dieu est représenté donnant des coups de poing à Adam. Dans un manuscrit latin de la Bibliothèque impériale, Dieu chasse Adam et Eve à coups de flèche. Enfin, dans un psautier de la même bibliothèque, Dieu le Père est représenté tenant en main un arc, des flèches, une pique, un glaive. Remarquons en passant qu'il a la figure du Fils, car, à cette époque (XII^e siècle), on n'a pas encore donné à Dieu une figure qui lui soit propre. Et on eût certes mieux fait de ne jamais représenter Dieu le Père sous une forme humaine. Il y a à ce sujet un passage fort curieux d'un discours de Jean Damascène *sur les images :* « Il faut seulement figurer le Fils, puisque, par une bonté ineffable, le Fils s'est fait chair, s'est montré sur la terre sous la forme humaine, a conversé avec les hommes, a pris notre nature, notre corps épais et lourd, la figure et la couleur de notre chair. Nous ne sommes pas dans l'erreur quand nous représentons son image, car nous désirons voir sa figure, et nous la voyons comme à travers un miroir et comme en énigme. »

Ainsi donc, Dieu le Père n'a pas encore de figure qui lui soit propre. Jusqu'au XII^e siècle, Dieu empruntera la figure de son Fils, selon la phrase de Jésus dans l'évangile de saint Jean : « Moi et mon Père, nous ne sommes qu'un : je suis dans mon Père, et mon Père est en moi », ou bien il ne sera figuré que par une main sortant des nuages ou du ciel. Quelquefois cette main est ouverte en entier; alors des rayons s'élancent de chaque doigt; quelquefois aussi, et le plus souvent, cette main bénit et présente les trois premiers doigts ouverts; quant au petit doigt et à celui qui lui est contigu, ils sont fermés. Quelquefois la main rayonne et bénit tout à la fois, comme on peut le voir dans une belle miniature grecque du X^e siècle. La bénédiction se donne l'index ouvert, le grand et le petit doigt courbés; c'est le caractère de la bénédiction grecque.

Dans une miniature latine du IX^e siècle, qui représente le baptême de Jésus, Dieu le Père est figuré tenant sa main hors du ciel; le Christ est dans les eaux, et le Saint-Esprit, en forme de colombe, descend sur sa tête. Il en sera ainsi jusqu'au milieu du XII^e siècle. La main deviendra le monogramme du Père, comme le X et le P entrelacés seront le monogramme du Christ. Constatons seulement une fois encore que la main divine affecte sur les monuments trois caractères différents : 1° elle est ou bénissante ou ouverte de deux ou de trois doigts, selon que la bénédiction est grecque ou latine; 2° elle est donatrice, et alors elle laisse tomber de ses doigts des rayons; 3° elle est donatrice et rayonnante tout à la fois. On la voit aussi posée sur un nimbe, et ce nimbe est parfois divisé par des croisillons. Le nimbe est toujours absent dans les sujets représentés sur les catacombes, sur les sar-

cophages et sur les plus vieilles mosaïques. Au portail de la cathédrale de Ferrare, on voit une sculpture italienne remontant au XIIe siècle, qui représente une main divine inscrite dans une couronne qu'elle tend à Jésus; l'Enfant est dans les bras de sa Mère. Sur quelques mosaïques, le commencement du bras se voit en même temps que la main; on appelle cette figuration dextrochère ou sinistrochère, suivant qu'il s'agit de la main droite ou de la main gauche. Dans le manuscrit d'Herrade, dont nous avons déjà fait mention, au sommet d'une échelle allant de la terre au ciel, la main de Dieu est dans les nuages et tend une couronne triomphale à la Vertu. Sur tous les sujets qui retracent l'histoire de Dieu le Fils, c'est-à-dire depuis sa naissance jusqu'à sa résurrection, la main de Dieu le Père le dirige. C'est ainsi qu'au baptême de Jésus la main de Dieu le Père le désigne comme son Fils, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Au jardin des Oliviers, c'est encore la main de Dieu le Père qui vient bénir le Fils. Lors du crucifiement, c'est encore la main divine qui se dessine sur le sommet de la croix. M. du Sommerard possède un émail du XIIe siècle représentant Jésus en croix; au sommet paraît une main, sans nimbe et sans rayons. A la bibliothèque Sainte-Geneviève, on peut voir, sur un livre d'heures, en latin, du XIVe siècle, une miniature figurant le crucifiement. Le Père éternel est représenté en vieillard; la barbe est longue, ainsi que les cheveux. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est qu'il est peint en bleu d'outremer, comme les nuages qui l'environnent. Le dernier sujet qui offre encore la présence de la main divine est l'ascension, si souvent reproduite dans les livres d'heures, qui portent presque tous ces deux vers d'Alcuin :

*Dextera quæ Patris mundum ditione gubernat,*
*Et Natum cœlos proprium transvexit in altos.*

Nous ne connaissons qu'une exception à cette règle : à Notre-Dame de Paris, à la clôture du chœur, on voit la main et la tête entières de Dieu le Père.

Il est encore un sujet que l'on voit représenté fort souvent dans les églises grecques : ce sont les âmes des justes que la main divine remonte au ciel. Dans une fresque grecque du XIIe siècle, on voit des âmes, au nombre de cinq, dans la main de Dieu.

La main, telle est, jusqu'au XIIIe siècle, la figuration de Dieu le Père sur les monuments, tant grecs que latins. A partir de cette époque, Dieu commence à prendre figure humaine; seulement, on lui donne les traits de Dieu le Fils, comme le disait le texte de saint Jean cité plus haut. A Beauvais, on conserve à la bibliothèque de la ville un manuscrit d'un *Traité* de saint Augustin *sur la Genèse;* on y voit une personne divine, à figure imberbe, jeune, revêtue de la dalmatique et tenant dans la main gauche le globe du monde. Il est assez difficile de savoir si c'est le Père ou le Fils; mais, comme dans le *Traité sur la Genèse*, du manuscrit duquel cette miniature est tirée, il n'est pas question de Dieu le Fils, mais de Dieu le Père, il est évident que l'artiste a voulu représenter le Père et qu'il l'a représenté sous les traits du Fils. La miniature est du XIe siècle. A partir du XIVe siècle, les manuscrits commencent à être plus beaux, à offrir, sinon plus de correction, du moins plus d'ornements artistiques. L'écriture devient plus courte; elle prend le nom de cursive. Qui a ouvert un manuscrit de cette époque a tout de suite présent à la pensée ce bel in-folio de parchemin, réglé rouge, avec des lettres initiales de 0m,10 et même de 0m,12 de haut, et cette écriture large, pleine, qui, au siècle suivant, deviendra la belle gothique et passera dans les caractères d'imprimerie. Mais ici encore la figure du Père se distingue difficilement de celle du Fils. Mieux valait assurément, au point de vue de la science, le monogramme de la main, qui n'exposait à aucune méprise et à aucune confusion.

Franchissons deux cents ans : à Sainte-Madeleine de Troyes, on voit un vitrail du XVIe siècle qui représente Dieu faisant sortir Eve de la côte d'Adam. Le Père est habillé en pape et porte une tiare cerclée de trois couronnes royales comme celle du pontife romain. Ce qu'il y a surtout de remarquable, c'est la délicatesse de la forme que l'on rencontre dans le corps d'Eve. Le buste est gracieux. Elle est vue à genoux, les mains jointes appuyées sur la main gauche de Dieu, qui de sa main droite la bénit à la manière latine. Quant à Adam, il est représenté dormant sur le côté gauche, aux pieds de Dieu le Père et d'Eve. Désormais, Dieu le Père a conquis sa place; il a une figure qui ira se perfectionnant de plus en plus. Il n'a pas fallu moins de sept cents ans pour que, de la main divine, considérée comme symbole de Dieu le Père, on arrive à lui donner d'abord une figure, enfin un corps.

Examinons maintenant quels sont les principaux attributs de Dieu le Père, pour qu'on le reconnaisse plus facilement.

ATTRIBUTS QUI SERVENT À CARACTÉRISER DIEU LE PÈRE.

Dans la période qui est antérieure au XIe siècle, ce qui caractérise absolument Dieu le Père, c'est cette main bénissante ou donatrice qui sort des nuages ou d'un nimbe à croisillons. Le signe est distinctif, car on ne l'a jamais donné ni au Fils ni au Saint-Esprit. A partir du XIIe siècle, comme la figure du Père est identique à celle du Fils, c'est à l'aide des deux autres personnes qu'il faut la distinguer. Ainsi, s'il y a une colombe figurée à sa droite ou à sa gauche, il est évident qu'elle sera le symbole du Saint-Esprit. Si l'autre tient une croix, il est évident qu'elle n'est pas le Père; il sera donc certain que la personne qui n'aura aucun attribut sera le Père. S'il a un attribut, c'est un globe, la boule du monde, comme le témoigne l'étendard de Jeanne d'Arc, qui représentait la figure de Dieu le Père portant la boule du monde dans sa main gauche.

DIEU LE FILS.

Si nous avons été embarrassé quand nous nous sommes occupé de la personne de Dieu le Père, nous le serons moins en traitant de la personne de Dieu le Fils. En effet, c'est là la figure préférée par le christianisme naissant. Tandis que la chrétienté n'élève pas une seule église en l'honneur de Dieu le Père, on ne cesse pas d'en consacrer à Dieu le Fils, sous les noms de Saint-Sauveur, de Sainte-Croix, de Saint-Sépulcre. La cathédrale d'Aix s'appelle Saint-Sauveur, celle d'Orléans Sainte-Croix. L'église qui renferme les corps de Dante, de Michel-Ange, de Machiavel et de Galilée, à Florence, s'appelle Santa-Croce; à Paris, l'église du Val-de-Grâce est dédiée à Jésus Enfant, comme le prouve l'inscription tracée sur la frise du portail : *Jesu nascenti.* Il semble que Jésus-Christ renferme en lui la Trinité tout entière. En iconographie, c'est le Dieu par excellence. Quand le Père n'en est encore qu'à montrer sa main, Jésus apparaît dans sa jeunesse et dans sa beauté, tout resplendissant, comme un éphèbe antique. Même au XVe siècle, à cette époque où tout dans l'art se corrompt, où Dieu le Père apparaît sous la figure ridée d'un pape, comme les Allemands l'ont figuré les premiers, Jésus conserve intacte la beauté dont l'ont revêtu les premiers siècles chrétiens. De bonne heure donc nous avons un portrait, sinon exact, du moins qui a mission de représenter Jésus-Christ. « Puisque, dit Damascène, celui qui ne peut être vu a pris un corps et s'est montré, fais donc son image. Puisque l'être qui, comme Dieu, n'a ni quantité, ni dimension, ni qualité, a pris la forme d'un esclave, s'est revêtu de la forme d'un corps, peins-le sur des tableaux. Montre publiquement celui qui a voulu se montrer. » Ce sont les gnostiques qui, selon M. Raoul Rochette, ont commencé à donner des portraits de Jésus. Puis vint un portrait fidèle de Jésus : celui que le consul Lentulus envoya au sénat. Dans la série des monuments, deux faits de haute archéologie se développent parallèlement : la figure du Christ, jeune d'abord, vieillit à mesure que le christianisme gagne lui-même en âge; la figure de la Vierge, au contraire, vieille dans les catacombes, se rajeunit de siècle en siècle. C'est aussi dans toute sa jeunesse que Jésus apparaît sur les sculptures des sarcophages ou sur les peintures des fresques et des mosaïques. Jésus n'a pas plus de vingt ans; il est imberbe; sa figure est ronde et douce. Comme un jeune sénateur de la Rome impériale, il est assis sur une chaise curule.

Le plus ancien monument qui nous représente Jésus est une sculpture romaine du IVe siècle; il est chaussé de sandales retenues par des bandelettes; ses pieds sont appuyés sur le ciel; évidemment on le voit là après son ascension glorieuse. Ce monument décore le célèbre tombeau de Junius Bassus; et l'on sait que Bassus est mort en 359. C'est une charmante figure, qui ne ressemble en rien à celles qui ont été consacrées depuis. Dans la première et la seconde période de l'art chrétien, c'est-à-dire du IIe ou du IIIe siècle jusqu'au Xe, le Christ est le plus souvent représenté jeune et imberbe. Cependant, à côté de ces Jésus imberbes, on rencontre quelquefois des Jésus barbus, hommes faits de trente à trente-cinq ans. On trouve surtout de ces figures sur les sarcophages, sur les peintures des catacombes, sur les anciens tombeaux d'Arles. Un des sarcophages du Vatican nous offre même une particularité digne de remarque. Le Christ est représenté dans quatre scènes différentes : dans l'une, celle où il guérit l'hémorroïsse, qui s'est jetée à ses pieds, il est barbu; mais dans les trois autres, où il donne sa loi à ses apôtres, il est jeune et imberbe. C'est ainsi, du reste, que la célèbre religieuse de Gandersheim, Hroswitha, le représente dans sa comédie de *Callimachus:* « Voyez, Andronicus : le Dieu invisible se montre à vous sous une forme visible. Il a pris les traits *d'un beau jeune homme.* » Il conservera ce caractère de jeunesse et de beauté jusqu'au commencement du XIe siècle. A partir de cette époque, les artistes feront de Jésus Sauveur un homme à l'aspect farouche et triste. Cela tient à l'influence des terreurs de l'an 1000. Jusqu'à cette époque, on n'avait retracé de la vie de Jésus que son époque heureuse, on n'avait pris que le beau côté de sa vie. A partir de la fin du Xe siècle, les idées changent : alors on représente la Passion, la cène, l'agonie, la trahison de Judas, la prise de Jésus; en un mot, on développe largement la période douloureuse de la vie du Sauveur jusqu'au crucifiement. Au jugement dernier, Jésus n'est plus imberbe; il est devenu sévère, taciturne, sombre et inexorable. Il écrase les méchants en leur montrant les trous de ses mains, de ses pieds et de son côté; il les noie dans le sang. Chez les Grecs, qui ont rendu le jugement dernier sous les aspects les plus terribles, on voit le Christ assis sur un trône; il est entouré d'anges qui tremblent de frayeur en entendant les redoutables malédictions lancées sur les pécheurs. A peine a-t-il porté la sentence qu'un fleuve de feu jaillit de dessous ses pieds. Au commencement du XIVe siècle on voit se développer un motif iconographique fort curieux : Dieu le Père est assis dans le ciel et tient dans ses mains la tête de son Fils, qui est encore attaché à la croix. C'est la première fois que les souffrances de la Passion viennent attrister le ciel. Au XVe et au XVIe siècle, on ajoute encore à la tristesse des époques antérieures. Les *Ecce homo*, les crucifix abondent. Jusqu'à cette époque, il avait été d'usage de faire des crucifix sans représenter la personne de Jésus. Autre remarque : jusqu'au XVe siècle, le Christ est vêtu; c'est au XVe siècle qu'il apparaît pour la première fois dans une complète nudité. Les chairs sont pantelantes sur la croix, le côté saigne, le sang coule à flots de ses mains attachées au bois de la croix; c'est ainsi qu'on le représentera désormais. On pénètre de plus en plus dans l'horrible, jusqu'à ce qu'un homme de génie vienne mêler sur le front de Jésus le sublime à l'horreur; nous voulons parler du *Jugement dernier*, où Jésus-Christ est représenté sous les traits d'un Jupiter tonnant. On a donné comme raison du *Christ furieux* de Michel-Ange la peinture qui se voit au Campo-Santo de Pise, due au gracieux et sombre pinceau d'Orcagna, et qui remonte au XIVe siècle. Mais le Christ d'Orcagna ne menace pas les méchants; au contraire, il leur présente un visage plein de douceur et de bonté, en leur montrant sa main percée du clou qui lui a fait une sanglante et douloureuse blessure. Loin de menacer, il les touche par la pitié. Ce qu'il y a de curieux dans les nombreuses représentations de la figure du Fils de Dieu le Père, ce sont les peintures, fresques ou miniatures qui se rapportent à la vie terrestre, laquelle s'étend depuis son départ du ciel jusqu'au moment où il est mis en croix. Un manuscrit du XIVe siècle, qui appartient à la bibliothèque Sainte-Geneviève et qui est intitulé : *Roman des trois pèlerinages*, raconte en vers le long et pénible voyage de Jésus-Christ. Les vers sont entremêlés de miniatures qui traduisent pour les yeux. Au folio 165 du poëme, qui est le départ de Jésus, il est représenté recevant de son Père la panetière ou escarcelle, l'écharpe et le bâton de bois dur, qui n'est autre chose que le bâton de vieillesse du Père éternel. Il y a quelque chose de touchant à voir ce vieillard donner ainsi le congé d'adieu à son Fils enfant. Jésus descend donc sur la terre pour accomplir son pénible et douloureux pèlerinage. Selon l'Ecriture et les Prophètes, il triomphe de l'aspic, du basilic et foule aux pieds le lion et le dragon. C'est là une modification apportée dans le texte sacré, mais l'idée ne manque ni de grandeur ni de majesté. A Notre-Dame de Reims, le Christ, dont la statue est si belle qu'on l'appelle communément le beau Dieu, foule aux pieds le dragon seulement. A Notre-Dame de Chartres, sur le portail du sud, le Christ foule de ses pieds nus le dragon. A Notre-Dame d'Amiens, au portail occidental, sur le trumeau de la porte du milieu, le Christ est figuré comme celui de Chartres, avec cette différence que le dragon est mieux accusé.

Nous avons vu jusqu'à présent le Christ triomphant des mauvais génies seulement; dans le missel de Worms, Jésus tient enchaînée la Mort elle-même. La Mort, sous la figure d'un homme à cheveux hérissés, à jambes nues, à vêtement étroit et pauvre, est enchaînée au cou et aux mains par un carcan et des menottes. Au carcan est attachée une chaîne que Jésus tient fortement de la main gauche. De la main droite, Dieu menace d'introduire le bout de sa croix dans la bouche de la Mort. Après avoir ainsi triomphé de la Mort elle-même, Jésus remonte au ciel rendre compte de sa mission à son Père. Le voici qui rentre au paradis avec la panetière et le bourdon du départ. Il trouve son Père assis à côté du Saint-Esprit, qui est représenté comme homme et non sous la forme d'une colombe. Le Père soutient le globe, symbole du monde. Quant au Christ, il a l'air fatigué de sa mission. Cette idée se retrouve aussi dans une miniature française du XIVe siècle, qui est d'une vulgarité presque repoussante. Là, rien de divin, de surnaturel : c'est le retour d'un simple voyageur, et il n'est question d'aucun des triomphes que l'on voit représentés sur les murs des cathédrales ou sur les vitraux des basiliques et qui racontent la vie glorieuse de Jésus, Fils de Dieu.

Un des plus beaux vitraux que nous puissions citer en ce genre est celui que l'on voit à l'église de Brou, dans la chapelle dite du Retable ou des Sept-Joies. Sur la frise du monument est figuré le triomphe du Christ. Les personnages qui composent cette magnifique verrière sont rangés dans l'ordre suivant : en tête Adam et Eve, jeune couple nu, sur le point d'entrer au paradis, les mains jointes comme pour témoigner leur reconnaissance au Dieu qui leur a donné l'être; ils sont suivis d'Abel; Noé vient ensuite, élevant l'arche de vie; à ses côtés Abraham, Isaac, Moïse, et derrière eux Jonas englouti et rendu par un monstre marin; après Jonas, David qu'entoure un groupe de femmes et d'hommes. Voilà l'ancien monde. Vient enfin le monde nouveau. C'est d'abord saint Pierre; puis saint Paul avec l'épée qui lui a tranché la tête; enfin les autres disciples. Au centre du nouveau et de l'ancien monde, s'élève le héros de ce triomphe, Jésus-Christ, assis sur un char découvert à quatre roues. Lui seul est décoré d'un nimbe qui s'irradie de tous côtés; sa figure est celle que Raphaël et les peintres de la Renaissance lui ont donnée. Elle est pleine de gravité et de douceur. Au centre du char est figuré un globe, le globe du monde. C'est au sommet que le Fils de Dieu est assis. Le char est posé sur quatre roues et tiré par les quatre attributs ou symboles des quatre évangélistes.

Nous venons de passer longuement en revue les nombreux monuments qui retracent la figure de Dieu le Père et celle de Dieu le Fils. Pour les monogrammes, v. le mot MONOGRAMME; pour le symbole, v. POISSON.

— **Allus. litt. Dieu, c'est le mal**, Aphorisme célèbre de P.-J. Proudhon. Le passage où il se trouve, très-remarquable au point de vue littéraire, a été souvent cité et mérite de l'être. Il vaut aussi la peine que l'on en examine le sens et la portée philosophiques. Voici ce passage, qui se lit au chap. VIII du *Système des contradictions économiques.*

« *Si Dieu n'existait pas*, c'est Voltaire, l'ennemi des religions, qui parle, *il faudrait l'inventer.* Pourquoi? *Parce que*, ajoute le même Voltaire, *si j'avais affaire à un prince athée qui aurait intérêt à me faire piler dans un mortier, je suis bien sûr que je serais pilé.* Etrange observation d'un grand esprit! Et si vous aviez affaire à un prince dévot, à qui son confesseur commanderait, de la part de Dieu, de vous brûler vif, ne seriez-vous pas bien sûr aussi d'être brûlé? Oubliez-vous donc, vous antechrist, l'inquisition, et la Saint-Barthélemy, et les bûchers de Vanini et de Bruno, et les tortures de Galilée, et le martyre de tant de libres penseurs?... Ne venez pas distinguer ici entre l'usage et l'abus : car je vous répliquerais que d'un principe mystique et surnaturel, d'un principe qui embrasse tout, qui explique tout, qui justifie tout, comme l'idée de Dieu, toutes les conséquences sont légitimes, et que le zèle du croyant est seul juge de l'à-propos.

« *J'ai cru autrefois*, dit Rousseau, *que l'on pouvait être honnête homme et se passer de Dieu : mais je suis revenu de cette erreur.* » Même raisonnement au fond que celui de Voltaire, même justification de l'intolérance. L'homme fait le bien et ne s'abstient du mal que par la considération d'une providence qui le surveille. Anathème à ceux qui la nient! Et, pour comble de déraison, le même homme qui réclame ainsi pour notre vertu la sanction d'une divinité rémunératrice et vengeresse est aussi celui qui enseigne comme dogme de foi la bonté native de l'homme.

» Et moi je dis : Le premier devoir de l'homme intelligent et libre est de chasser incessamment l'idée de Dieu de son esprit et de sa conscience. Car Dieu, s'il existe, est essentiellement hostile à notre nature, et nous ne relevons aucunement de son autorité. Nous arrivons à la science malgré lui, au bien-être malgré lui, à la société malgré lui : chacun de nos progrès est une victoire dans laquelle nous écrasons la divinité.

» Qu'on ne dise plus : Les voies de Dieu sont impénétrables! Nous les avons pénétrées ces voies, et nous y avons lu en caractères de sang les preuves de l'impuissance, si ce n'est du mauvais vouloir de Dieu.

» Ma raison, longtemps humiliée, s'élève peu à peu au niveau de l'infini; avec le temps elle découvrira tout ce que son inexpérience lui dérobe; avec le temps je serai de moins en moins artisan de malheur, et par les lumières que j'aurai acquises, par le perfectionnement de ma liberté, je me purifierai, j'idéaliserai mon être, et je deviendrai le chef de la création, l'égal de Dieu. Un seul instant de désordre, que le Tout-Puissant aurait pu empêcher et qu'il n'a pas empêché, accuse sa providence et met en défaut sa sagesse. Le moindre progrès que l'homme, ignorant, délaissé, trahi, accomplit vers le bien, l'honore sans mesure. De quel droit Dieu me dirait-il encore : *Sois saint, parce que je suis saint?* Esprit menteur, lui répondrai-je, Dieu imbécile, ton règne est fini; cherche parmi les bêtes d'autres victimes. Je sais que je ne suis ni ne peux jamais devenir saint; et comment le serais-tu, toi, si je te ressemble? Père éternel, Jupiter ou Jéhovah, nous avons appris à te connaître : tu es, tu fus, tu seras à jamais le jaloux d'Adam, le tyran de Prométhée.

» Ainsi, je ne tombe point dans le sophisme réfuté par saint Paul, lorsqu'il défend au vase de dire au potier : « Pourquoi m'as-tu » fabriqué ainsi? » Je ne reproche point à l'auteur des choses d'avoir fait de moi une créature inharmonique, un incohérent assemblage; je ne pouvais exister qu'à cette condition. Je me contente de lui crier : Pourquoi me trompes-tu? Pourquoi, par ton silence, as-tu déchaîné en moi l'égoïsme? Pourquoi m'as-tu soumis à la torture du doute universel, par l'illusion amère des idées antagonistes que tu avais mises en mon entendement? Doute de la vérité, doute de la justice, doute de ma conscience et de ma liberté, doute de toi-même, ô Dieu, et comme conséquence de ce doute, nécessité de la guerre avec toi-même et avec mon prochain! Voilà, Père suprême, ce que tu as fait pour notre bonheur et pour ta gloire; voilà quels furent, dès le principe, ta volonté et ton gouvernement; voilà le pain, pétri de sang et de larmes, dont tu nous as nourris. Les fautes dont nous te demandons la remise, c'est toi qui nous les fais commettre; les piéges dont nous te conjurons de nous délivrer, c'est toi qui les as tendus; et le Satan qui nous assiége, ce Satan, c'est toi.

» Tu triomphais, et personne n'osait te contredire, quand, après avoir tourmenté en son corps et en son âme le juste Job, figure de notre humanité, tu insultais à sa piété candide, à son ignorance discrète et respectueuse. Nous étions comme des néants devant ta majesté invisible, à qui nous donnions le ciel pour dais et la terre pour escabeau. Et maintenant, te voilà détrôné et brisé. Ton nom, si longtemps le dernier mot du savant, la sanction du juge, la force du prince, l'espoir du pauvre, le refuge du coupable repentant, eh bien! ce nom incommunicable, désormais voué au mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes. *Car Dieu, c'est sottise et lâcheté; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge; Dieu, c'est tyrannie et misère;* DIEU, C'EST LE MAL. Tant que l'humanité s'inclinera devant un autel, l'humanité, esclave des rois et des prêtres, sera réprouvée; tant qu'un homme, au nom de Dieu, recevra le serment d'un autre homme, la société sera fondée sur le parjure, la paix et l'amour seront bannis d'entre les mortels. Dieu, retire-toi! car, dès aujourd'hui, guéri de ta crainte et devenu sage, je jure, la main étendue vers le ciel, que tu n'es que le bourreau de ma raison, le spectre de ma conscience. »

Ce morceau éloquent rappelle le passage où Lucrèce, dans son poëme *De la nature des choses*, nous montre « la religion, après avoir si longtemps tenu l'homme avili sous son joug pesant, foulée aux pieds à son tour, écrasée par la philosophie, » où il salue fièrement cette *victoire* de son maître Epicure, « qui nous rend égaux aux dieux. »

*Humana ante oculos fœde cum vita jaceret*
*In terris, oppressa gravi sub relligione,*
*Quæ caput a cœli regionibus ostendebat,*
*Horribili super aspectu mortalibus instans,*
*Primum Graius homo mortales tollere contra*
*Est oculos ausus, primusque obsistere contra :*
*Quem nec fama deum, nec fulmina, nec minitanti*
*Murmure compressit cœlum; sed eo magis acrem*
*Virtutem irritant animi, confringere ut arcta*
*Naturæ primus portarum claustra cupiscit.*
*Ergo vivida vis animi pervicit, et extra*
*Processit longe flammantia mœnia mundi*
*Atque omne immensum peragravit mente animoque :*
*Unde refert nobis victor quid possit oriri,*
*Quid nequeat, finita potestas denique cuique*
*Quanam sit ratione, atque alte terminus hærens.*
*Quare relligio, pedibus subjecta, vicissim*
*Obteritur, nos exæquat victoria cœlo.*
(*De la nature des choses*, liv. I.)

L'homme traînait sa vie abjecte et malheureuse
Sous le genou pesant de la Religion,
Qui, des hauteurs du ciel penchant sa tête affreuse,
Le tenait dans l'horreur de son obsession.
Un Grec fut le premier qui, redressant la face,
Affronta le fantôme avec des yeux mortels.
Foudre, ni ciel tonnant, ni prestige d'autels
Ne l'ébranle, et d'un cœur qu'enhardit la menace,
Il brûle de forcer, pour la première fois,
Le temple où la Nature enserre et clôt ses lois.
Son héroïque ardeur triomphe, et, vagabonde,
L'entraîne par delà les murs flambants du monde;
Son âme et sa pensée explorent l'infini;
Il en revient vainqueur, il sait ce qui peut naître,
Ce qui ne le peut pas, du pouvoir de chaque être
Les bornes, et son terme à son fond même uni.
Sur la Religion un pied vengeur se pose,
L'écrase, et sa victoire est notre apothéose.
(Traduction de M. Sully-Prudhomme.)

Cette *religion qu'écrase un pied vengeur*, cette *victoire qui est notre apothéose*, n'est évidemment pas sans rapports d'analogie avec ces phrases de Proudhon : « Chacun de nos progrès est une *victoire* dans laquelle nous *écrasons* la divinité... Par le perfectionnement de ma liberté je deviendrai le chef de la création, l'*égal* de Dieu... Tu triomphais, et personne n'osait te contredire; et maintenant te voilà détrôné et *brisé.* » Pas plus que le philosophe français, le poëte latin ne croit que la crainte de Dieu soit une force de la conscience et une garantie contre le crime. Nous avons entendu Proudhon : « Et si vous aviez affaire à un prince dévot, à qui son confesseur commanderait, de la part de Dieu, de vous brûler vif, ne seriez-vous pas bien sûr d'être brûlé? Oubliez-vous donc l'inquisition et la Saint-Barthélemy, et les bûchers de Vanini et de Bruno? » Ecoutons Lucrèce :

*Illud in his rebus vereor, ne forte rearis*
*Impia te rationis inire elementa, viamque*
*Endogredi sceleris; quod contra, sæpius olim*
*Relligio peperit scelerosa atque impia facta.*

Tu crains dans mes leçons de te voir entraîné
Par la raison sans culte au noir chemin des crimes.
Ah! la Religion fait plutôt des victimes,
Et d'un culte odieux le sacrilége est né!

Là-dessus le poëte nous montre Iphigénie immolée en Aulide sur l'autel de Diane pour obtenir un vent favorable à la flotte grecque :

*Nec miseræ prodesse in tali tempore quibet*
*Quod patrio princeps donarat nomine regem.*





*Nam sublata virum manibus tremebundaque, ad aras*
*Deducta est, non ut solemni more sacrorum*
*Perfecto, posset claro comitari hymenæo,*
*Sed casta inceste, nubendi tempore in ipso*
*Hostia concideret mactatu mæsta parentis,*
*Exitus ut classi felix faustusque daretur.*
Tantum Relligio potuit suadere malorum!

La misérable! En vain c'est elle la première
Qui fit entendre au roi le nom sacré de père :
On l'empoigne tremblante, on la traîne à l'autel,
Non pour voir accomplir le rite solennel,
Et par l'hymen brillant s'en retourner suivie,
Mais nubile, offrant pure au fer honteux sa vie,
Tomber, victime en pleurs qu'un père sacrifie
Pour le départ heureux et sûr de ses vaisseaux.
Tant la Religion peut conseiller de maux!

Et n'est-ce pas ce dernier vers indigné : *Tantum Relligio potuit suadere malorum*, que Proudhon traduit lorsqu'il s'écrie : « Dieu, c'est sottise et lâcheté; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge; Dieu, c'est tyrannie et misère; *Dieu, c'est le mal!* »

L'éloquence impie de Proudhon fait encore songer au *Prométhée* de Gœthe et à l'insolence superbe de ces belles strophes qui terminent le drame :

« O Jupiter! couvre ton ciel de nuages, et, comme l'enfant qui abat les têtes des chardons, exerce-toi sur les chênes et sur les cimes des montagnes; il faudra bien pourtant que tu laisses debout ma terre et ma cabane que tu n'as point bâtie, et mon foyer et sa flamme que tu m'envies.

» Je ne connais rien sous le soleil de plus pauvre que vous autres dieux! Vous nourrissez misérablement votre majesté d'offrandes et d'encens, et vous seriez réduits à mourir de faim, n'étaient les enfants et les mendiants, pauvres fous qui se repaissent d'espérances.

» Quand j'étais enfant et dans la détresse, je tournais vers le soleil mon œil égaré, *comme s'il y avait eu* par delà une oreille pour entendre ma plainte, un cœur comme le mien pour compatir à l'affligé.

» Qui me vint en aide contre l'orgueil des Titans? Qui me sauva de la mort, de l'esclavage? *N'est-ce pas toi, ô mon cœur, n'est-ce pas toi qui as tout fait?* Dans ton illusion, jeune et bon, tu rendais de ferventes actions de grâces au *dormeur de là-haut!*

» Moi, t'honorer! pourquoi? As-tu jamais apaisé les douleurs de l'opprimé? As-tu jamais essuyé les larmes de l'affligé? Qui m'a forgé un cœur d'homme? *N'est-ce pas le temps tout-puissant et le destin éternel, mes maîtres et les tiens?* T'imaginais-tu peut-être que je dusse haïr la vie, fuir dans les déserts, parce que toutes les fleurs de mes rêves n'ont pas donné leurs fruits?

» Ici je m'occupe à créer des hommes à mon image, une race qui soit semblable à moi, pour souffrir, pour pleurer, pour jouir, *et te dédaigner* — comme moi! »

Le sentiment qui anime ce brillant morceau lyrique est-il bien différent de celui qui a fait pousser à Proudhon son cri de guerre contre la Providence? Quelle est la pensée de Gœthe? M. Caro, dans une remarquable étude sur le poëte philosophe, l'a fort bien saisie : c'est qu'il n'y a que deux réalités en face l'une de l'autre, la nature avec l'ensemble des fatalités dont elle se compose, l'homme avec sa pensée et sa volonté libre. Toute puissance qui ne serait ni la nature ni l'homme ne pourrait trouver son rôle et sa place dans l'ordre des choses éternelles. L'universelle fatalité la rendrait inutile et par conséquent la supprimerait. S'ils existaient, ces pouvoirs supérieurs à l'homme ne seraient eux-mêmes que les *vassaux du destin*, et dès lors de quel droit régneraient-ils sur nous, étant vassaux comme nous? Il n'y a que les enfants en détresse qui puissent lever au ciel leur regard avec leur prière. Il n'existe pas là-haut un cœur comme le mien pour compatir à ma misère. Il faut que je le sache et que je m'y résigne. L'homme n'est libre qu'à une condition : c'est, dans sa lutte avec la nature, de ne compter que sur lui et de n'espérer d'appui que dans son propre cœur; mais là où il agit, il est roi, il est dieu. Il peut dire comme Prométhée : « Je suis maître, je possède tout, aussi loin que s'étend le cercle que remplit mon activité. Rien au-dessous et rien au-dessus! » C'est le cri superbe de l'humanité qui ne veut rien devoir à un maître, et qui prétend être elle-même, elle seule, sous un ciel inflexible et sourd, l'ouvrière de ses destins.

Ces rapprochements littéraires n'étaient peut-être pas inutiles pour ramener au sang-froid, condition nécessaire d'une appréciation sérieuse, les esprits amoureux de la mesure qui se scandalisent et s'effrayent facilement des audaces de pensée et de style. Le célèbre aphorisme : *Dieu, c'est le mal!* peut et doit aujourd'hui être jugé avec plus d'équité que pendant les années orageuses de 1848 et de 1849.

On sait qu'à cette époque la polémique réactionnaire s'en empara et l'exploita contre le socialisme auprès des âmes simples et crédules. A côté de ce blasphème, il y en avait un autre du même auteur : *La propriété, c'est le vol!* La divinité et la propriété, objets des mêmes attaques, se trouvaient dès lors unies par les mêmes périls; les deux causes solidarisées n'en faisaient qu'une; on vit le *Constitutionnel* prendre feu pour la Providence, comme l'*Univers;* bourgeois et dévots se donnèrent la main et firent rage contre l'ennemi de Dieu et du capital. Dans un ouvrage publié sous la direction de M. Veuillot, Donoso-Cortès, ambassadeur d'Espagne, représente Proudhon comme possédé du démon, presque comme le démon. « Jamais mortel, dit-il de l'écrivain franc-comtois, n'a péché aussi gravement contre l'humanité et contre le Saint-Esprit. Lorsque cette corde de son cœur résonne, c'est toujours avec un son éloquent et vigoureux. Non, ce n'est pas lui qui parle alors, c'est un autre que lui qui le tient, qui le possède et qui le jette haletant dans ses convulsions épileptiques; c'est un autre qui est plus que lui et qui entretient avec lui une conversation perpétuelle. Ce qu'il dit parfois est si étrange, et il le dit d'une si *étrange manière*, que l'esprit demeure en suspens, ne sachant si c'est un homme qui parle, *ou si c'est un démon;* s'il parle sérieusement ou s'il se moque. Quant à lui, si par sa volonté il pouvait ordonner, il préférerait être tenu pour un démon à être tenu pour un homme. Homme ou démon, ce qu'il y a de certain ici, c'est que sur ses épaules pèsent d'un poids écrasant trois siècles réprouvés. »

Artiste au fond plutôt que philosophe, surtout plus qu'homme politique, Proudhon était flatté du rôle qu'il avait pris de *perturbateur de la conscience publique*, de *terroriste de la pensée.* Son orgueil ne pouvait que s'exalter et s'enivrer de l'importance qu'on accordait à ce rôle, et du caractère satanique qu'on attribuait à son langage. Croquemitaine de la religion et de la propriété, il assistait, sans déplaisir, on peut le croire, au déchaînement du zèle et des colères qu'il avait provoqués; il y voyait une expérience intéressante de psychologie sociale; il s'applaudissait de la révulsion heureuse qu'avait produite sur le corps social, affaibli et malade, le retentissement formidable de ses paradoxes. « Je devins alors, dit-il dans la *Confession d'un révolutionnaire*, je devins, selon l'expression d'un journaliste, l'*homme-terreur.* Je ne crois pas qu'il y ait jamais eu d'exemple d'un tel déchaînement. J'ai été prêché, joué, chansonné, placardé, biographié, caricaturé, blâmé, outragé, maudit... Les dévots m'ont menacé dans des lettres anonymes de la colère de Dieu; les femmes pieuses m'ont envoyé des médailles bénites; les prostituées et les forçats m'ont adressé des félicitations dont l'ironie obscène témoignait des égarements de l'opinion. Des pétitions sont parvenues à l'Assemblée nationale pour demander mon expulsion comme indigne. Lorsque Dieu permit à Satan de tourmenter le saint homme Job, il lui dit : « Je te l'abandonne dans son » corps et dans son âme, mais je te défends » de toucher à sa vie. » La vie, c'est la pensée. J'ai été plus maltraité que Job : ma pensée n'a cessé d'être indignement travestie. J'ai été pendant un temps le théoricien du vol, le panégyriste de la prostitution, l'ennemi personnel de Dieu, l'antechrist, un être sans nom... Il m'a été donné de remuer à une profondeur jusqu'alors inconnue la conscience de tout un peuple, et de faire sur la société une expérience comme il ne sera peut-être jamais donné à un philosophe d'en tenter une seconde. Cette race, me disais-je, si sceptique, si libertine, si corrompue, a-t-elle renoncé à son Dieu et à son âme? a-t-elle perdu toute idée de la loi morale? Que pense-t-elle de la famille et du mariage? Ce monde sensualiste, avide, que dit-il dans son for intérieur de la théorie utilitaire? Ces malthusiens, qui ne veulent ni se priver de la jouissance, ni en accepter les produits, sont-ils des disciples de Fourier ou de Saint-Simon? A qui croient-ils le plus, de la passion ou du libre arbitre? Ces voltairiens sont-ils aussi fermes qu'ils paraissent dans leur incrédulité, ces boutiquiers aussi féroces dans leur égoïsme? Hélas! pendant qu'ils écrasaient en ma personne le soi-disant apôtre de leurs abominations, je leur appliquais avec bonheur le mot de Louis XIV sur le duc d'Orléans : *Ce sont des fanfarons de vices!* Oui, cette société licencieuse et sacrilége tremble à l'idée d'une autre vie; elle n'ose pas rire de Dieu, elle croit qu'il faut croire à QUELQUE CHOSE! Ces adultères se révoltent à l'idée de la polygamie communautaire; ces voleurs publics sont les glorificateurs du travail. Le catholicisme est mort dans tous ces cœurs : le sentiment humain y est plus vivant que jamais. La continence les afflige : ils adorent la chasteté. Pas une main qui soit pure du bien d'autrui : tous détestent la doctrine de l'intérêt. Courage, ô mon âme! la France n'est pas perdue. Les puissances de l'humanité palpitent sous ce cadavre; elle va renaître de ses cendres : j'en fais serment sur ma tête, vouée aux dieux infernaux! » Quelle ironie dans cette *expérience* dont le philosophe se consola d'être victime parce qu'elle lui démontre que la conscience n'est pas morte dans son pays!

Ailleurs, répondant au *Constitutionnel*, Proudhon s'exprime sur les résultats de cette expérience d'une tout autre manière. Le ton est toujours ironique; mais l'ironie est d'un genre différent, elle a l'allure plus légère. L'auteur des *Contradictions économiques* se plaît à constater le peu d'écho qu'a trouvé dans le pays l'indignation sincère ou feinte dont il a été l'objet, le peu de succès que ces colères dévotes ont eu contre l'indifférence publique. « J'étais curieux de savoir, dit-il, si, chez un peuple tel que le nôtre, qui, depuis deux siècles, a banni de chez soi les disputes religieuses; qui a posé en principe la liberté absolue de conscience, c'est-à-dire le scepticisme le plus déterminé; qui, par l'organe du chef actuel du ministère, M. Odilon Barrot, a mis Dieu et la religion hors la loi; qui salarie tous les cultes existant sur son territoire, en attendant qu'ils s'éteignent; chez un peuple où l'on ne jure plus que sur l'*honneur* et la *conscience;* où l'enseignement, la justice, le pouvoir, la littérature et l'art, tout enfin est à l'indifférence religieuse, pour ne pas dire l'athéisme; j'étais curieux de savoir si chez un tel peuple l'esprit des citoyens était au niveau des institutions... Pour un esprit amoureux de vétilles philosophiques et sociales, la question méritait d'être examinée à fond. Or, j'ai vu que, grâce à Dieu! passez-moi l'expression, le gros du peuple en France était fort peu touché des intérêts transcendants de l'Etre suprême, et qu'il ne restait guère que le *Constitutionnel* et les jésuites pour prendre fait et cause à l'endroit de la Divinité. Voici, pour ne rien celer, tout ce que j'ai recueilli de mes recherches : 1° Quatre pétitions sont arrivées à l'Assemblée nationale, revêtues de trente à quarante signatures, et demandant mon expulsion de l'Assemblée pour cause d'athéisme. Comme si je n'avais pas le droit d'être athée! Si jamais l'Assemblée nationale s'occupe de ces pétitions, mes honorables collègues en riront comme des dieux. 2° J'ai reçu deux lettres anonymes dans lesquelles on m'avertit, à grand renfort de citations bibliques, que si je continue, comme je fais, à blasphémer, le ciel me frappera. Bon! me dis-je, si le ciel s'en mêle, je suis un homme perdu! 3° Enfin, voici le *Constitutionnel*, numéro du 3 mai (1849), qui me dit de *prendre garde, que si je pousse à bout la Providence, elle me châtiera*, en me livrant au délire de mon orgueil. En effet, rien qu'à s'occuper d'elle, il y a de quoi devenir fou. Voilà tout ce que j'ai pu recueillir de l'indignation des dévots; le reste, l'immense majorité du peuple français, se moque de la Providence du *Constitutionnel* et du bon Dieu des jésuites, comme un âne d'une poignée d'orties. »

Après avoir rappelé l'histoire en quelque sorte politique du passage qui termine et résume l'aphorisme célèbre : *Dieu c'est le mal*, il nous faut en examiner le sens et la portée philosophiques.

Nous remarquons d'abord que Proudhon, écartant l'hypothèse panthéiste, commence par se placer au point de vue ordinaire du christianisme et du déisme, c'est-à-dire qu'il considère, d'après ce point de vue, Dieu comme un être à part, distinct de la création, personnel, présent partout, doué d'une vie impérissable, d'une science et d'une activité infinies, d'une raison semblable, bien qu'infiniment supérieure à celle de l'homme, par-dessus tout prévoyant et juste, punissant le vice et récompensant la vertu. C'est contre cette conception de Dieu qu'il entend argumenter. Il lui oppose, mais en la renouvelant, comme on va le voir, la vieille objection tirée de l'existence démontrée du mal. Le mal existe : sur ce point tout le monde est d'accord. Or, comment la présence du mal peut-elle s'accorder avec l'idée de Dieu souverainement bon, sage et puissant? Comment Dieu, soit impuissance, soit malveillance, ayant laissé le mal s'introduire dans le monde, a-t-il pu rendre responsables de leurs actes des créatures que lui-même avait créées imparfaites, et qu'il livrait ainsi à tous les périls de leurs attractions? Comment enfin, puisqu'il promet aux justes après la mort une béatitude inaltérable, ou, en d'autres termes, puisqu'il nous donne l'idée et le désir du bonheur, ne nous en fait-il pas jouir dès cette vie en nous ravissant à la tentation du mal, au lieu de nous exposer à une éternité de supplices? Telle est, dans son ancienne teneur, la protestation des athées. A cette objection, les théistes répondaient que le mal n'est que la *privation d'un plus grand bien;* que toute créature étant nécessairement bornée et imparfaite, Dieu, par sa puissance infinie, peut sans cesse ajouter à ses perfections, et qu'à cet égard il y a toujours, à un degré quelconque, privation du bien dans la créature; que réciproquement, si imparfaite et bornée qu'on la suppose, du moment que la créature existe, elle jouit d'un certain degré de bien, meilleur pour elle que le néant; que, par conséquent, s'il est de règle que l'homme n'est censé bon qu'autant qu'il accomplit tout le bien qu'il peut faire, il n'en est pas de même de Dieu, puisque l'obligation de faire du bien à l'infini est contradictoire à la faculté même de créer, perfection et créature étant deux termes qui s'excluent nécessairement; qu'ainsi Dieu est seul juge du degré de perfection qu'il convient de donner à chaque créature, et qu'intenter à cet égard une accusation contre lui, c'est calomnier sa justice.

Tel est l'état où Proudhon trouve la question. Il déclare n'avoir pas connaissance que les athées aient répliqué d'une manière catégorique à cette théorie de l'imperfection essentielle de la créature. Mais l'objection peut prendre une autre forme contre laquelle cette théorie est impuissante. Le mal qui accuse Dieu et dont la Providence ne peut se laver les mains est celui qui provient de la constitution de notre entendement, de la nature de nos idées, de la fatalité des erreurs que nous