sommes obligés de traverser avant d'arriver au vrai, celui que révèlent l'histoire douloureuse du progrès social et l'étude des contradictions économiques. Dieu serait-il coupable si, après avoir créé le monde selon les lois de la géométrie, il nous avait mis dans l'esprit ou seulement laissé croire, sans qu'il y eût de notre faute, qu'un cercle peut être carré, ou un carré circulaire, alors que de cette fausse opinion devrait résulter pour nous une série incalculable de maux? La réponse ne saurait être douteuse. Eh bien! voilà ce que Dieu, le Dieu de la Providence, a fait, selon Proudhon, dans le gouvernement de l'humanité; voilà ce dont on a le droit de l'accuser. Est-il possible de voir une bonté infinie dans cette conduite? Dieu savait de toute éternité, puisque, après six mille ans d'expérience douloureuse, nous, mortels, nous l'avons découvert, que l'ordre dans la société, c'est-à-dire la liberté, la richesse, la science, se réalise par la conciliation d'idées contraires qui, prises chacune en particulier pour absolues, devaient nous précipiter dans un abîme de misère : pourquoi ne nous a-t-il point avertis? Pourquoi n'a-t-il pas dès l'origine redressé notre jugement? Pourquoi nous a-t-il abandonnés à notre logique imparfaite, alors surtout que notre égoïsme devait s'en autoriser dans ses injustices et ses perfidies? Il savait, ce Dieu jaloux, qu'en nous livrant aux hasards de l'expérience nous ne trouverions que bien tard cette sécurité de la vie qui fait tout notre bonheur : pourquoi, par une révélation de nos propres lois, n'a-t-il pas abrégé ce long apprentissage? Pourquoi, au lieu de nous fasciner d'opinions contradictoires, n'a-t-il pas renversé l'expérience, en nous faisant passer par voie d'analyse des idées synthétiques aux antinomiques, au lieu de nous laisser gravir péniblement le sommet escarpé de l'antinomie et de la synthèse?

Qu'on n'allègue point ici l'imperfection inévitable de toute créature; le mal intellectuel, l'erreur fatale, mère du mal moral et du mal physique, ne peut être considérée comme une simple imperfection essentielle à notre nature; elle est l'œuvre de nous plus que mise sur le compte du libre arbitre; Dieu seul est responsable. Devant l'illusion involontaire de notre entendement, illusion qu'il était si facile de éviter, dont les effets devaient être si terribles, où est l'excuse de la Providence? « N'est-il pas vrai, s'écrie Proudhon, qu'ici la grâce a manqué à l'homme? Dieu, que la foi représente comme un père tendre et un maître prudent, nous livre à la fatalité de nos conceptions incomplètes; il creuse le fossé sous nos pieds; il nous fait aller en sauvages; puis, à chaque chute, il nous punit en scélérats. Que dis-je! il semble que ce soit malgré lui qu'à la fin, tout meurtris du voyage, nous reconnaissons notre route; comme si c'était offenser sa gloire que de devenir, par les épreuves qu'il nous impose, plus intelligents et plus libres. Qu'avons-nous donc besoin de nous réclamer sans cesse de la Divinité, et que nous veulent ces satellites d'une Providence qui, depuis soixante siècles, à l'aide de mille religions, nous trompe et nous égare? Quoi! Dieu, par ses précurseurs de nouvelles et par la loi qu'il a mise en nos cœurs, nous ordonne d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, de faire à autrui comme nous voudrions qu'il nous soit fait, de rendre à chacun ce qui lui est dû, de ne pas frauder sur le salaire de l'ouvrier, de ne point prêter à usure; il sait d'ailleurs qu'en nous la chose fût-elle possible, la conscience s'opposerait, et que le moindre prétexte nous paraît toujours une raison suffisante de nous exempter de la loi; et c'est avec de pareilles dispositions qu'il nous engage dans les contradictions du commerce et de la propriété, là où, par la fatalité des théories, doivent infailliblement périr la vérité et la justice! Au lieu d'éclairer notre raison sur la portée des principes qui s'imposent à elle avec tout l'empire de la nécessité, mais dont les conséquences, adoptées par l'égoïsme, sont mortelles à la fraternité humaine, il met cette raison abusée au service de notre passion; il détruit en nous, par la séduction de l'esprit, l'équilibre de la conscience; il nous livre à nos propres yeux notre usurpation et notre avarice; il rend inévitable, légitime, la séparation de l'homme d'avec son semblable; il crée entre nous la division et la haine, rendant l'égalité par le travail et par le droit impossible; il nous fait croire que cette égalité, loi du monde, est injuste entre les hommes. Et puis il nous proscrit en masse pour avoir eu pratiquer ses incompréhensibles préceptes! Certes, je crois avoir prouvé que l'abandon de la Providence ne nous justifie pas; mais, quel que soit notre crime, nous ne sommes point coupables devant elle; et s'il est un être qui avant nous et plus que nous ait mérité l'enfer, il faut bien que je le nomme, c'est Dieu. »

Cette critique de la Providence faite au nom des contradictions économiques est assurément originale. Est-elle bien solide? La question y est-elle examinée sous toutes ses faces, traitée d'une manière vraiment profonde? Nous ne le pensons pas. Pour donner à sa critique une valeur sérieusement philosophique, Proudhon aurait dû établir plus fortement qu'il ne l'a fait : 1° que l'erreur est réellement invincible et fatale en ce qui touche la conscience individuelle et la conscience publique, et que la liberté et la responsabilité humaine n'y ont aucune part directe ou indirecte; 2° que la marche de nos idées est réellement telle que l'a imaginée Hegel, et qu'on nous l'a décrite d'après le philosophe allemand, c'est-à-dire qu'elle offre trois moments successifs, la thèse, l'antithèse et la synthèse; 3° que le mouvement économique de l'humanité présente réellement les phases contradictoires que retrace dans son ouvrage l'écrivain franc-comtois. En somme, le grand reproche que Proudhon fait à la Providence paraît assez plaisant, quand on le dégage de la forme éloquente qui l'enveloppe, et qu'on le réduit à sa plus simple expression. Tout le crime de Dieu est de n'avoir pas épargné à l'humanité soixante siècles d'inégalité et de misère, en lui révélant ce que Proudhon a découvert, la solution du problème social par la gratuité du crédit et la banque d'échange!

Quelle est maintenant la conclusion de notre auteur? Nous remarquons qu'ici il se sépare complétement des athées matérialistes. La Providence, disaient-ils, est injustifiable; donc il n'y a point de Dieu. Il dit au contraire : Si Dieu ne se justifie pas, c'est que nous ne le comprenons pas; c'est que Dieu est autre que ne le disent les prêtres et les philosophes. Il vient ensuite à soutenir que la raison en Dieu diffère de celle de l'homme, non pas par l'*étendue*, mais par la *qualité*. Quoi qu'il en soit de cette conséquence, que Dieu et l'homme, nécessaires l'un à l'autre, contemporains l'un de l'autre, inséparables à la fois et irréductibles, sont dans un état de perpétuel antagonisme, en sorte que la suprême perfection dans l'un est adéquate à la suprême infirmité chez l'autre, et que la destinée de l'homme est, en étudiant sans cesse la Divinité, de lui ressembler le moins possible. « J'affirme que Dieu, s'il est un Dieu, ne ressemble point aux effigies que les philosophes et les prêtres en ont faites, qu'il ne pense ni n'agit selon la loi d'analyse, de prévoyance et de progrès, qui est le trait distinctif de l'homme; qu'au contraire il semble plutôt suivre une marche inverse et rétrograde; que l'intelligence, la liberté, la personnalité en Dieu sont constituées autrement qu'en nous; et que cette originalité de nature, parfaitement motivée, fait de Dieu un être essentiellement anticivilisateur, antilibéral, antihumain. »

L'aphorisme : *Dieu, c'est le mal*, devient ainsi la formule d'une doctrine métaphysique très-curieuse, que Proudhon désigne sous le nom d'*antithéisme* et qu'il distingue expressément de l'*athéisme*. Il nous reste à exposer cette doctrine.

Les attributs que la théologie suppose en Dieu contiennent, selon Proudhon, plus qu'un idéal, plus qu'une élévation, à telle puissance qu'on voudra, des attributs correspondants de l'humanité; ils en sont la contradiction. Cette antinomie radicale se découvre par la comparaison de l'intelligence et du sentiment dans l'homme et en Dieu. Et d'abord la science divine, qu'on suppose infinie et absolue, est l'antithèse évidente de la connaissance humaine. De tous les faits, le plus certain, le plus constant, le plus indubitable, était assurément que dans l'homme la connaissance est progressive, méthodique, réfléchie, en un mot expérimentale, à telle enseigne que toute théorie privée de la sanction de l'expérience, c'est-à-dire de constance et d'enchaînement dans les opérations successives, manque par cela même du caractère scientifique. La science de l'homme, partant de l'observation acquise, progresse donc et s'avance dans une sphère limitée; mais il n'en pas de même une science infinie, une science absolue, déterminant une liberté également infinie comme la spéculation le suppose en Dieu? Ce serait une connaissance non pas seulement universelle, mais intuitive, spontanée, pure de toute hésitation comme de toute objectivité, bien qu'elle embrassât à la fois le réel et le possible; une science qui, mais non pas discursive, créatrice; pensée, non suivie; une science enfin qui, étant éternelle dans sa formation, serait dépouillée de tout caractère de progrès dans le rapport de ses parties. Proudhon fait observer que la psychologie a recueilli de nombreux exemples de ce mode de connaître dans les facultés instinctives et divinatrices des animaux; dans le talent spontané de certains hommes nés calculateurs et artistes, indépendamment de toute éducation; enfin dans la plupart des institutions humaines et des mouvements primitifs, produits d'un génie inconscient et indépendant des théories. « Si donc Dieu existe, ajoute-t-il, quelque chose de nous apparaît dans l'univers et dans nous-mêmes : mais ce quelque chose est en opposition flagrante avec nos tendances les plus authentiques, avec notre destinée la plus certaine; ce quelque chose s'efface continuellement de notre âme par l'éducation, et tout notre soin est de le faire disparaître. »

Passons au sentiment. Le sentiment est le caractère essentiel de la religion; aussi l'homme, par la religion, attribue-t-il à Dieu le sentiment comme il lui attribue la raison; de plus, il affirme, suivant la marche ordinaire de ses idées, que le sentiment en Dieu, de même que la science, est infini. Or, cela seul suffit pour changer en Dieu la *qualité* du sentiment et en faire un attribut totalement distinct de celui de l'homme. Dans l'homme le sentiment coule, pour ainsi dire de mille sources diverses : il se contredit, il se trouble, il se déchire lui-même; sans cela il ne se sentirait pas. En Dieu, au contraire, le sentiment est infini, c'est-à-dire un, plein, fixe, limpide, au-dessus des orages, et n'ayant aucun besoin de s'irriter par la contrainte pour arriver au bonheur. Nous faisons nous-mêmes l'expérience de ce mode divin de sentir, lorsqu'un sentiment unique ravissant toutes nos facultés, comme dans l'extase, impose momentanément silence aux autres affections. Mais ce ravissement n'existe toujours qu'à l'aide du contraste et par une sorte de provocation venue d'ailleurs : il n'est jamais parfait, ou, il arrive à la plénitude, c'est comme l'astre qui atteint son apogée en un instant indivisible.

Par cette démonstration d'une antinomie radicale entre les attributs de Dieu et ceux de l'homme, entre les facultés divines et les facultés humaines, l'idée de providence est définitivement ruinée. Tout à l'heure l'expérience lui donnait un démenti, maintenant la raison la déclare impossible. Née en fait par les contradictions économiques, la voilà niée en droit par la contradiction métaphysique de l'infini et du fini. La providence en Dieu, c'est l'union ou plutôt la confusion inintelligible et absurde des deux natures divine et humaine, des attributs anthropomorphiques et des attributs vraiment divins; l'analyse philosophique fait cesser cette confusion en rendant à Dieu ce qui appartient à Dieu et à l'homme ce qui appartient à l'homme. En même temps elle nous fait comprendre pourquoi Dieu n'a pu, en nous créant, nous révéler le mystère de nos contradictions, pourquoi cette révélation, qui nous eût évité les douleurs de l'expérience, a dû nécessairement nous manquer. C'est que pour Dieu toutes les idées sont égales et simultanées; c'est que la raison divine ne sépare pas la synthèse de l'antinomie, que l'éternité lui rend toutes choses présentes et contemporaines. C'est qu'en raison de sa nature Dieu ne voit pas, ne peut pas voir la contradiction, parce que sa raison est intuitive et sa science infinie.

Mais quelle est cette science infinie qui ignore ce qui se passe dans l'humanité? N'y a-t-il pas là contradiction dans les termes? — Il faut distinguer, répond Proudhon. Dieu a la perception de l'ordre, le sentiment du bien. Mais cet ordre, ce bien, il le voit comme éternel et absolu, il ne voit pas dans ce qu'il offre de successif et d'imparfait; il n'en saisit pas les défauts. Nous seuls sommes capables de voir, de sentir et d'apprécier le mal, comme de mesurer la durée; parce que nous seuls sommes capables de produire le mal, et que notre vie est temporaire. Dieu ne voit, ne sent que l'ordre; Dieu ne saisit pas ce qui arrive, parce que ce qui arrive est *au-dessous* de lui, au-dessous de son horizon. Nous, au contraire, nous voyons à la fois le bien et le mal, le temporel et l'éternel, l'ordre et le désordre, le fini et l'infini; nous voyons en nous et hors de nous, et notre raison, parce qu'elle est finie, dépasse notre horizon. « Ainsi, par la création d'un univers, par le développement de la société, une raison finie et providentielle, la nôtre, a été posée contradictoirement à la raison intuitive et infinie, Dieu; par cette union Dieu, sans rien perdre de son infinité en tous sens, semble, par le seul fait de l'humanité, amoindri. La raison progressive résultant de la projection des idées éternelles sur le plan mobile et incliné du temps, l'homme peut entendre la langue de Dieu, parce qu'il vient de Dieu, et que sa raison est au début semblable à celle de Dieu; mais Dieu ne peut nous entendre ni venir jusqu'à nous, parce qu'il est infini, et qu'il ne peut revêtir les attributs du fini, sans cesser d'être Dieu, sans se détruire. »

Il est à remarquer que l'antithéisme proudhonien, et ce n'est pas à nos yeux son moindre mérite, repousse non-seulement le providentialisme monothéiste, non-seulement l'antique doctrine panthéiste des incarnations, mais encore le panthéisme humanitaire de nos jours, la déification de l'humanité. Par sa critique de la providence, Proudhon atteint un double but : il fait justice tout à la fois et du Dieu fait homme et de l'homme fait Dieu; il relègue Dieu dans son domaine, l'absolu, l'infini, et lui enlève le gouvernement de l'humanité, en même temps qu'il interdit à l'homme toute prétention à la divinité. « L'homme, dit-il, posant fatalement Dieu comme absolu et infini dans ses attributs, tandis qu'il se développe lui-même en sens inverse de cet idéal, il y a désaccord entre le progrès de l'homme et ce que l'homme conçoit comme Dieu. D'un côté, il aperçoit comme de plus en plus parfaite sa constitution et par la perfectibilité de sa nature, n'est point Dieu ni ne saurait devenir Dieu; de l'autre, il est sensible que Dieu, l'Être suprême, est l'antipode de l'humanité, le sommet ontologique dont elle s'écarte indéfiniment. Dieu et l'homme, s'étant pour ainsi dire distribué les facultés antagonistes de l'être, semblent jouer une partie dont le commandement de l'univers est le prix : à l'un la spontanéité, l'immédiateté, l'infaillibilité, l'éternité; à l'autre, la prévoyance, la déduction, la mobilité, le temps. Dieu et l'homme se tiennent en échec perpétuel et se fuient sans cesse l'un l'autre; tandis que celui-ci marche sans se reposer jamais dans la réflexion et la théorie, le premier, par son incapacité providentielle, semble reculer dans la spontanéité de sa nature. »

En deux mots, Dieu, précisément parce qu'il est Dieu, c'est-à-dire infini, ne peut être providence, ne peut rien avoir de commun avec l'homme; l'homme, précisément parce qu'il est providence, ne peut être Dieu, ne peut rien avoir de commun avec Dieu.

Un autre point important à noter, c'est que l'antithéisme proudhonien ne doit pas être confondu avec l'athéisme. Proudhon s'élève et proteste contre la conception ordinaire de *Dieu*, mais il ne nie pas l'existence de *Dieu*. Dieu, sans doute, n'est pas une donnée de l'expérience; mais la raison nous conduit à le supposer en vertu de la loi d'antinomie et de la loi de série. Puisque c'est une loi de notre âme et de la nature, ou, pour renfermer ces deux idées en une seule, de la création, qu'elle soit ordonnée selon une progression qui va de l'existence à la conscience, de la spontanéité à la réflexion, de l'instinct à l'analyse, de l'infaillibilité à l'erreur, du genre à l'espèce, de l'éternité au temps, de l'infini au fini, de l'idéal au réel, etc., il s'ensuit, d'une nécessité logique, que la chaîne des êtres tous invariablement constitués, mais dans des proportions différentes, en moi et en moi-noi, est comprise entre deux termes antithétiques, l'un que le vulgaire nomme Créateur, ou *Dieu*, et qui réunit tous les caractères d'infinité, de spontanéité, d'éternité, d'infaillibilité, etc.; l'autre, qui est l'homme, rassemblant tous les caractères opposés d'une existence évolutive, réfléchie, temporaire, sujette à perpétuelles erreurs, et dont la prévoyance forme le principal attribut, comme la science absolue, c'est-à-dire l'instinct à sa plus haute puissance, est l'attribut essentiel de la divinité. « Il est possible de nier le dualisme, que nous voyons éclater partout dans le monde? Non. Est-il possible de nier la progression des êtres? Non encore. Or, la loi de cette progression étant connue, et le dernier terme donné, c'est une nécessité de raison qu'il existe un premier terme, et que ce premier terme soit l'antipode ainsi déterminé. Ainsi entre l'Amour, la Raison, l'Intelligence et la Passion. Le but de ce dialogue est d'établir que l'idée de l'unité de la nature, c'est-à-dire d'un tout composé de la totalité de l'être, est la plus haute idée que nous puissions concevoir par l'intelligence, en dépit de la passion qui ne sait discerner que des différences dans l'univers. Par conséquent tous les êtres particuliers ne sont que des modes de l'être un et absolu : par conséquent on ne peut les nommer des substances, puisqu'ils dépendent pour leur existence de l'être absolu. Il reste à expliquer que cette unité ou totalité est en même temps la cause absolue. Dieu est le tout du monde et il en est la cause immanente, à peu près comme l'intelligence est la somme de toutes les idées qu'elle renferme et en est en même temps la cause. Le second dialogue entre Erasme et Théophile examine comment Dieu peut, sans recevoir d'accroissement, produire des effets qui s'ajoutent à sa propre substance, puisqu'il en est la cause immanente et qu'il ne fait qu'un avec lui. Pour le comprendre, il faut se rappeler que toutes les substances particulières n'en sont pas proprement, mais ne sont que des *attributs* de l'unité.

Chap. III. *Que Dieu est la cause universelle.* Cela résulte de ce fait déjà établi qu'il n'y a pas deux substances dans l'univers, qu'il n'y en a qu'une, laquelle suffit à tout par son action souveraine et unique.

Chap. IV. *De l'action nécessaire de Dieu.* Spinoza tient à nommer Dieu une cause libre; mais cette liberté n'implique pas le changement, qui est une imperfection incompatible avec la nature de l'être parfait. Dieu ne peut pas ne pas faire ce qu'il fait, ce qui ne l'empêche pas d'être libre et parfait à la fois. Même réponse quand on demande : Le bien est-il bien parce que Dieu le veut, ou Dieu le veut-il parce qu'il est le bien?

Chap. V. *De la providence divine.* La providence générale est celle qui conserve toutes choses en tant que parties de la nature; la providence particulière est l'effort isolé que chaque chose fait pour sa conservation, comme constituant elle-même un tout.

Chap. VI. *De la prédestination.* Dieu, agissant seul, a tout prévu et préformé. Réfutation des objections tirées de l'existence du mal : tout mal est relatif.

Chap. VII. *Des attributs qui n'appartiennent pas à Dieu.* D'abord c'est une erreur de dire qu'on ne peut pas définir Dieu, et de prétendre qu'on ne peut ni le connaître ni le démontrer. Spinoza le prouve par les preuves cartésiennes.

Chap. VIII. *De la nature naturante.* C'est l'être que tous conçoivent par lui-même et sans avoir besoin d'aucune autre chose : c'est Dieu.

Chap. IX. *De la nature naturée.* Elle est de deux sortes : l'une générale, qui consiste dans tous les modes qui dépendent immédiatement de Dieu ; l'autre particulière, qui consiste dans toutes les choses particulières qui sont causées par les modes généraux. La nature naturée a donc toujours besoin, pour être comprise, qu'il y ait une certaine substance. Dans la nature naturée générale, nous connaissons deux modes ou créatures dépendant de Dieu immédiatement, savoir : la pensée et l'étendue.

Chap. X. *Qu'est-ce que le bien et le mal?* Il y a dans notre esprit des idées qui n'ont pas d'objet réel dans la nature. Le bien et le mal ne sont que des idées de raison. Dire d'une chose qu'elle est bonne, cela signifie qu'elle est conforme à l'idée générale que nous avons de cette classe d'objets; mais chaque chose doit être conforme à son idée particulière et non à une idée générale. En d'autres termes, il n'y a dans la nature que des choses ou des actes. Le bien et le mal ne sont ni l'un ni l'autre. Donc ils n'existent pas dans la nature.

DEUXIÈME PARTIE. *De l'homme.* Avant tout, rappelons que l'homme n'est pas une substance : principe démontré plus haut. Il n'est qu'un composé de modes, les uns de l'étendue, les autres de la pensée.

Chap. Ier. *De l'opinion, de la foi et de la connaissance.* La première est sans garantie contre l'erreur; la foi légitime et la connaissance régulière sont les seules sources sûres d'information et les seules règles de conduite.

Chap. II. *De leurs effets.* L'opinion engendre les passions, la foi les bons appétits, la connaissance claire le véritable amour.

Chap. III. *Que la passion naît de l'opinion.* La démonstration est appliquée aux quatre passions principales : l'admiration, l'amour, la haine, le désir. Les objets de ces quatre passions ne nous enflamment que parce que nous ne les connaissons pas nettement, froidement et à fond.

Chap. IV. *Effets de la foi.* Cette conviction forte, qui ne s'identifie pas encore avec la science, nous fait affirmer les choses pour ainsi dire du dehors; elle nous fait dire ce qu'elles doivent être plus que ce qu'elles sont, elle nous prépare à la connaissance et nous donne la notion du bien et du mal. Nous savons déjà que ce ne sont que des êtres de raison.

Chap. V. *Des passions* et principalement *de l'amour.* L'admiration n'est qu'une imperfection de l'homme, qui s'étonne faute de science suffisante. L'amour se divise suivant ses objets. Certains objets sont corruptibles (êtres particuliers), d'autres incorruptibles par leur cause (modes de Dieu), d'autres incorruptibles par essence (Dieu). Nous ne pouvons ni ne devons extirper l'amour, besoin naturel à notre faiblesse. Mais, au lieu d'êtres corruptibles, nous sommes portés par la nature elle-même à aimer ce qui seul est à aimer, Dieu.

Chap. VI. *De la haine.* C'est le penchant à repousser ce qui nous a causé quelque dommage. L'aversion est le même sentiment envers les choses, et non plus, comme la haine, envers les hommes. C'est encore une imperfection en soi, puisqu'elle tend, non à l'être comme l'amour, mais à l'anéantissement.

Chap. VII. *Du désir et du plaisir*, résultats de l'amour. La tristesse, au contraire, résulte de la haine. Toutes intelligence droite ne peut tomber dans la tristesse, puisqu'elle trouve tout bien en Dieu, son objet.

Chap. VIII. *Autres passions :* l'estime et le mépris, la générosité, l'humilité et l'orgueil, l'abjection.

Chap. IX. *Suite.* Classification des passions relatives à nos actes à venir : l'espérance et la crainte, la sécurité, le désespoir, l'hésitation, l'irrésolution, l'audace, l'émulation, l'envie, la pusillanimité, la consternation, etc.

Chap. X. *Du remords et du repentir.*

Chap. XI. *Du rire et de la raillerie.*

Chap. XII. *De l'honneur, de la pudeur et de l'impudence.*

Chap. XIII. *De la reconnaissance et de l'ingratitude.*

Chap. XIV. *De la pitié.*

De l'étude rapide de toutes ces passions, Spinoza conclut que le seul amour de Dieu ou de la vérité parfaite peut garantir l'âme des innombrables erreurs de la passion.

Chap. XV. *Du vrai et du faux.* Le vrai est l'affirmation ou la négation d'une chose qui convient à cette chose. Le vrai diffère du faux en ce qu'on ne peut le posséder sans avoir conscience et du vrai lui-même et de son contraire. Le vrai, ne changeant pas, a plus d'essence, plus d'être que le faux, qui est un demi-néant.

Chap. XVI. *De la volonté.* Il n'y a pas de volonté proprement dite, c'est-à-dire libre. Nous ne sommes pas libres d'affirmer ou de nier ceci ou cela. Ce n'est pas nous qui affirmons ou nions, ce sont les choses elles-mêmes qui s'affirment ou se nient en nous, notre volonté n'étant pas un être réel, mais un mode ou un être de raison.

Chap. XVII. *Différence entre la volonté et le désir.* Cette différence est bien faible; la volonté étant une volition non libre, mais déterminée par des idées, le désir, à son tour, n'est qu'un appétit non moins fatalement déterminé par des idées : ni l'une ni l'autre n'est sa propre cause.

Chap. XVIII. *Utilité de ce qui précède.* Cette connaissance nous apprend à tout rapporter à Dieu, à vivre pour et par lui, à aimer absolument le bien absolu, etc.

Chap. XIX. *Du bonheur* ou plutôt d'une de ses conditions essentielles : être délivré des passions mauvaises. On ne peut l'être par l'opinion ou la simple foi, mais seulement par la vraie connaissance. On prouve que le corps est la source principale des passions et que c'est aux forces de l'esprit de les combattre par la science.

Chap. XX. *Confirmation de ce qui précède* et discussion sur la théorie du mouvement des esprits animaux, considéré comme ayant une action psychologique.

Chap. XXI. *De la raison.* Tantôt nous avons, tantôt nous n'avons pas la force de résister aux passions, c'est-à-dire aux effets des opinions. Cela tient à ce que la raison peut bien renverser celles qui nous viennent de simple oui-dire, non celles qui viennent de l'expérience.

Chap. XXII. *De la vraie connaissance et de la régénération.* Puisque aucune des facultés précédentes ne peut assurer notre bonheur, il faut le demander à une connaissance véritable et immédiate, produisant l'union avec Dieu, suprême bonheur; toute la nature n'étant qu'une substance, toutes ses parties tendent à s'unir en Dieu. Quand nous y arrivons, nous, par l'amour pur, nous sommes régénérés.

Chap. XXIII. *De l'immortalité de l'âme.* L'esprit est une idée ou pensée de choses qui existent. Ces choses n'existant plus, leur idée ne peut davantage subsister; seulement il peut arriver que l'esprit s'unisse soit avec le corps, et dans ce cas elle périt avec lui, soit avec Dieu, et alors elle est indestructible.

Chap. XXIV. *Amour de Dieu pour l'homme.* Notre amour pour Dieu nous donne l'éternité; mais pourrait-on ainsi parler de l'amour de Dieu pour nous? Non. Dieu ne peut aimer ses modes, encore moins les aimer suivant leur conduite envers lui, comme si cette conduite dépendait effectivement d'eux-mêmes et non de lui. L'homme est une partie de Dieu. C'est une absurdité de dire que Dieu donne des lois aux hommes et attache à l'observation de ces lois le bonheur ou le malheur éternel des créatures. Les lois de Dieu ou de la nature sont des lois inviolables, fatales, comme la pesanteur, etc. Toutes les lois qu'on peut transgresser sont lois humaines. Deux lois règlent toute l'activité de l'homme : la loi de sa communion avec Dieu, celle de sa relation avec les modes de la nature. Comment peut-on être en rapport avec Dieu, comment se révèle-t-il? Ce ne peut être par des paroles, des miracles, des moyens extérieurs quelconques, car rien ne nous est plus proche, plus intime que Dieu, source et fonds de notre propre intelligence.

Chap. XXV. *Des démons.* Il n'en existe pas; de pareils êtres ne pourraient pas exister un seul moment. Purs fictions.

Chap. XXVI. *De la vraie liberté.* Le mal a ses causes en nous-mêmes. La destruction des passions par la science constitue le bonheur, c'est-à-dire la communion avec Dieu. Les théologiens qui disent : Si l'amour de Dieu n'était pas récompensé par la vie éternelle, nous n'aurions qu'à satisfaire ici-bas nos passions, raisonnent comme si nos poissons disaient : Si nous n'avions pas la vie éternelle à la suite de cette vie dans l'eau, nous voudrions émigrer sur la terre. Comme si nous pouvions vouloir ou désirer un bien plus grand, un plus parfait bonheur, ici-bas ou ailleurs, que la possession de Dieu! Reste à voir en quoi consiste notre liberté. Posons ce principe, que plus une chose a d'être, plus aussi elle a d'action; que toute passion est produite par des causes externes; que ce qui est produit par une cause immanente ne change pas. Il sera facile d'en conclure que plus une chose est parfaite, moins elle a la liberté de changer et de se détruire; que les produits de l'esprit sont les plus parfaits, partant les moins changeants, ce qui revient à dire que l'homme n'est pas libre.

Un *appendice* « sur la nature de la substance et sur l'âme humaine » termine ce précieux opuscule, où l'on trouve résumée presque toute la doctrine métaphysique, psychologique et morale de Spinoza. C'est ce qui explique le retentissement qu'a eu la découverte de cet ouvrage posthume, attribué à la première période de la vie intellectuelle du philosophe.

Dieu (TRAITÉ DE L'EXISTENCE DE), de Fénelon. Cet ouvrage, que la philosophie cartésienne a inspiré, se divise en deux parties. La première fut imprimée en 1712, à l'insu de l'auteur, par suite de l'infidélité d'un copiste; la seconde ne vit le jour qu'après la mort de Fénelon, en 1718. D'après le témoignage de Ramsay, elles n'étaient que l'ébauche d'un grand ouvrage que Fénelon avait entrepris dans sa jeunesse et qu'il n'acheva pas.

Dans la première partie, l'auteur tire les preuves de l'existence de Dieu du spectacle de la nature et de la connaissance de l'homme; il développe avec éloquence, après Cicéron, qu'il imite, les enseignements qui résultent de l'ordre du monde et des causes finales : c'est, d'après lui, « la philosophie, sensible et populaire, dont tout homme, sans passions et sans préjugés, est capable. » Fénelon embrasse l'ensemble du monde physique, la terre avec ses productions et ses éléments, le soleil, les planètes, les étoiles, et montre partout une main également industrieuse et puissante, mettant dans son ouvrage un ordre également simple et fécond, constant et utile. De la nature inanimée il passe aux animaux, qui « sont encore plus dignes d'admiration que les cieux et les astres; » puis à l'homme, qui est composé d'un corps et d'une âme, d'un

— Allus. litt. Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, Allusion à un vers fameux de Voltaire dans son *Epître à l'auteur du livre des Trois imposteurs* :

Consulte Zoroastre, et Minos, et Solon,
Et le martyr Socrate, et le grand Cicéron :
Ils ont adoré tous un maître, un juge, un père.
Ce système sublime à l'homme est nécessaire.
C'est le sacré lien de la société,
Le premier fondement de la sainte équité,
Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
Si les cieux, dépouillés de son empreinte auguste,
Pouvaient cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Voltaire ressentait une tendre prédilection pour ce vers, un des plus beaux qui soient tombés de sa plume. « Je suis rarement content de mes vers, écrit-il à Saurin, le 10 septembre 1770, mais j'avoue que j'ai une tendresse de père pour celui-là. » Ce vers se reproduit souvent dans sa correspondance. Voici ce qu'il écrit au prince royal de Prusse :

« Ce qui révolte le plus dans le *Système de la nature* (après la façon de faire des anguilles avec de la farine), c'est l'audace avec laquelle l'auteur décide qu'il n'y a point de Dieu.

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Mais toute la nature nous crie qu'il existe; qu'il y a une intelligence suprême, un pouvoir immense, un ordre admirable, et tout nous instruit de notre dépendance. »

Dans l'application, le mot *Dieu* varie presque toujours.

« Charles Villette, observant, il y a quelques jours, dans la *Chronique*, que nous sommes redevables de nos meilleurs décrets à l'opposition des contre-révolutionnaires, a fait du vers de Voltaire cette application, l'une des plus heureuses que je connaisse :

Si Maury n'était pas, il faudrait l'inventer. »

« Les nations ont aussi l'instinct de leur conservation. Toutes et toujours, aujourd'hui comme autrefois, elles ont combattu, elles combattent encore l'émigration. Ainsi le veut la loi de la nature, la loi de la nécessité; et *si cette loi n'existait pas, il faudrait l'inventer* au jour des calamités de la patrie. »

Le général FOY.

« La presse flétrira tout, dit Blondet en interrompant Finot. — C'est un mot, dit Claude Vignon. — Elle fera des rois, dit Louseau. — Et défera les monarchies, dit le diplomate. — Aussi, dit Blondet, *si la presse n'existait point, faudrait-il ne pas l'inventer*; mais la voilà, nous en vivons. »

BALZAC.

« On pourrait croire, en remontant dans la vie intime de Béranger, que l'amour n'y entra jamais. « Peut-être, dit-il, n'ai-je jamais » connu ce que nos romanciers appellent l'a» mour, car je n'ai jamais vu dans la femme » qu'une amie que Dieu nous a donnée. » Telle est la théorie de Béranger; il ne croit pas à l'amour; mais l'amour est comme Dieu, *s'il n'existait pas, il faudrait l'inventer.* »

CUVILLIER-FLEURY.

« Le repaire Jondrette était admirablement choisi pour servir de théâtre et d'enveloppe à un crime. C'était la chambre la plus reculée de la maison la plus isolée du boulevard le plus désert de Paris. *Si le guet-apens n'existait pas, on l'y eût inventé.* »

VICTOR HUGO.

— Allus. litt. Les Dieux s'en vont. V. ALLER.

— Sera-t-il Dieu, table ou cuvette? Allusion à un vers de La Fontaine. V. CUVETTE.

— Des dieux que nous nous servons connais la différence, Allusion à un vers de Voltaire dans sa tragédie d'*Alzire*. V. DIFFÉRENCE.

— Allus. hist. Psaphon est un Dieu. V. PSAPHON.

— Au Dieu inconnu, Inscription placée sur un temple à Athènes. V. DIEU INCONNU.

— Tuez tout; Dieu reconnaîtra les siens. V. TUEZ.

— Dieu est trop haut, et la France trop loin, Phrase de découragement que l'on met dans la bouche des Polonais.

— Dieu me les avait données, Dieu me les a ôtés, que son saint nom soit béni. V. JOB.

Dieu et l'homme (TRAITÉ DE), par Spinoza (*Tractatus de Deo et homine, auctore Benedicto Spinoza*). Ce traité, récemment découvert, a jeté un jour nouveau non-seulement sur l'œuvre du philosophe, mais encore sur l'histoire de son propre développement intellectuel. M. Ed. Boehmer, érudit allemand d'une grande distinction, publia, en 1852, à Halle, le plan et une analyse de ce traité qu'un libraire d'Amsterdam, le savant Fréd. Müller, lui avait communiqué. De nouvelles découvertes succédèrent à celle de Boehmer et permirent à M. van Vloten de publier à Deventer, en 1861, un volume d'œuvres posthumes et inédites de Spinoza, où se trouve le

corps façonné avec un art merveilleux, d'une âme capable de s'élever jusqu'à l'idée de l'infini. Il fait admirer l'union, la dépendance réciproque de l'âme et du corps, laquelle ne peut être attribuée qu'à un être infiniment supérieur.

Dans le chapitre qui termine cette première partie, Fénelon réfute les objections proposées par les épicuriens; il montre que l'ordre ne peut être un produit du hasard. C'est une amplification plutôt qu'une œuvre de métaphysique. Il réfute par l'absurde la théorie des atomes crochus, mais ses raisonnements mêmes prouvent qu'il n'avait pas une idée bien claire de la doctrine atomique. Enfin il essaye de réduire l'objection tirée des imperfections qu'on remarque dans l'univers. Dans la seconde partie, Fénelon suit pas à pas la marche du *Discours de la méthode*. Il commence par l'exposition du *doute méthodique* de Descartes, qu'il fonde sur la considération du rêve et de la folie, et qu'il pousse jusqu'à ses dernières limites. Mais le doute prouve l'existence, car le néant ne saurait douter. L'existence de ce qui pense échappe au doute, parce que c'est une idée claire. L'autorité des idées claires s'impose invinciblement à l'esprit; elle constitue la raison et devient le fondement de la certitude. Fénelon développe ensuite les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. Les imperfections de notre connaissance et de notre volonté nous montrent que nous ne sommes pas par nous-mêmes; nous sommes donc par autrui, et celui par qui nous sommes est par soi : c'est celui que nous appelons Dieu. En outre, l'idée de l'infini est en nous, et cette idée n'est pas négative, car la négation absolue de toute négation est l'affirmation la plus positive qu'on puisse concevoir. Cette idée de l'infini ne peut venir en nous que de l'infini lui-même. Enfin l'idée de l'être nécessaire implique pour cet être l'existence actuelle. Fénelon prouve qu'il emploie la méthode à Descartes et qu'il fait suivre d'une réponse aux objections du spinosisme, Fénelon en ajoute une autre tirée de la nature même des idées. Les principaux caractères de ce qu'il appelle les *idées* sont la nécessité, l'universalité, l'éternité et l'immutabilité. Ces idées, qui sont nécessaires, universelles, éternelles et immuables, ont une existence en dehors de notre esprit, qui est particulier, changeant, incertain; elles supposent l'existence d'un sujet nécessaire, éternel, immuable, et prouvent par conséquent l'existence de Dieu. Fénelon s'efforce d'en approfondir la nature et d'en déterminer les attributs. Ces attributs sont l'unité, la simplicité, l'immutabilité, l'éternité, l'immensité et la science. Dieu est *un*, car deux infinis sont contradictoires; il est *simple*, car tout ce qui est composé et soumis à la loi du nombre est borné par la même; il est *immuable*, car toute modification suppose des bornes; il est *éternel*, car le temps suppose le changement et nie la permanence; il est *immense*, car l'être infini ne peut avoir aucun rapport avec le lieu, de même qu'aucun rapport avec le temps; enfin la *science* ou l'*intelligence* complète sa nature, car elle est un de ses perfections essentielles est de se connaître infiniment et éternellement lui-même.

« Quoique l'esprit chrétien, dit M. Nisard, domine tout le *Traité de l'existence de Dieu*, et que ce soit le prêtre de la religion révélée qui démontre le premier dogme de la religion naturelle, on y sent le disciple de Descartes cherchant Dieu par delà la foi et pensant à ceux qui n'en peuvent recevoir la connaissance que par la raison. Il ne craint pas d'emprunter des preuves aux païens. Tantôt il raisonne de cette vérité sublime avec la subtilité de Socrate et de Platon, tantôt il la rend familière et accessible à tous par l'aimable et facile éloquence de Cicéron. Ce qui ne plut vif et plus tendre de persuader ceux qui le liront et un choix de preuves qui s'adressent au cœur. »

Dieu (DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE), *A demonstration of the being and attributes of God*, par Samuel Clarke. L'édition originale de cet ouvrage célèbre a été publiée à Londres en 1705. On en possède une traduction française, par Chicotteet (Amsterdam, 1717, 2 vol. in-12). Ce traité se compose du précis de seize sermons prononcés à Londres sur les devoirs de la religion naturelle et de la religion chrétienne. Le but est, du reste, à peu près fictif. L'objet de Clarke est de réfuter les doctrines de Hobbes et de Spinoza, et il se sert de leur propre méthode, qui est la méthode dialectique et géométrique. Des deux parties ou discours dont le livre se compose, discours sur l'existence de Dieu et discours sur la loi naturelle, la première est le meilleur traité qu'on possède sur la matière. Clarke y établit successivement : 1° que quelque chose est éternel; 2° que ce quelque chose est un être personnel, indépendant et immuable; 3° que cet être éternel, personnel, indépendant et immuable, existe par lui-même. En passant, il conteste l'éternité ou, si l'on veut, la nécessité de la matière, car les deux choses n'en font qu'une. « Si la matière existe nécessairement, dit-il, il faut que dans son existence nécessaire elle renferme le pouvoir de gravitation ou qu'elle ne le renferme pas. Si elle ne l'a pas, il s'ensuivra que le mouvement n'aura pu entrer dans un monde purement matériel, à la formation duquel aucun être intelligent n'a présidé; puisque le mouvement n'est pas nécessaire par lui-même, comme il a été prouvé, et comme ceux contre qui je discute maintenant le supposent. S'ils disent que le pouvoir de gravitation est compris dans la prétendue existence de la matière, il faudra nécessairement qu'ils admettent le vide, comme l'incomparable chevalier Isaac Newton l'a prouvé démonstrativement. Or, s'ils admettent le vide, il faut qu'ils avouent que la matière n'existe pas nécessairement par, car, si le vide existe actuellement, il est plus que possible que la matière n'existe pas. » Ce sont là autant d'assertions à démontrer, et l'autorité de Newton n'y fait rien; son vide, qui est réel, est un vide relatif qui n'est pas le vide absolu, mais l'absence, sur un point donné, d'une forme particulière de la matière ou substance. L'argument de Clarke n'a donc pas de valeur. Quoi qu'il en soit, l'existence de Dieu admise, et les preuves de Clarke sont devenues celles qu'on emploie généralement dans les écoles, l'auteur en conclut qu'il doit exister une loi naturelle. Il appuie le fait sur quinze propositions. La première mérite d'être citée. Clarke déclare « que les mêmes relations que différentes choses ont les unes avec les autres nécessairement et éternellement, et que la même *convenance* ou *non-convenance* de l'application de certaines choses à d'autres, suivant lesquelles nous concevons que la volonté de Dieu se détermine toujours et nécessairement à agir selon les règles de la justice, de la bonté et de la vérité, et cela pour le bien de l'univers; que ces mêmes choses, dis-je, doivent aussi déterminer toujours la volonté des êtres raisonnables subordonnés, les porter à se diriger toutes leurs actions à ces règles, en vue de procurer, autant qu'il est en eux, le bien public, chacun dans la situation particulière dans laquelle il se trouve. »

L'argument est très-spécieux; mais il pèche par la base. En effet, Clarke, dans la démonstration de l'existence de Dieu, s'appuie sur sa raison : *il crée Dieu sous l'empire de sa raison individuelle*. Quand il a ainsi fait Dieu à l'image de l'homme, il se sert de Dieu pour faire l'homme à l'image de Dieu, procédé qui, en logique, s'nomme *cercle vicieux*.

Les autres propositions de Clarke ont le même caractère. Dieu, dit-il (Prop. II), étant juste et bon dans l'exercice de sa puissance infinie, exige de même que ses créatures raisonnables soient justes et bonnes. Mais pourquoi Dieu est-il juste et bon? Parce que Clarke a trouvé la justice et la bonté dans l'âme de l'homme, être fini, et que ces deux vertus doivent se trouver bien plus parfaites dans celles de Dieu, être infini.

Il suit de là que s'il existe une nécessité d'être bon et juste pour être en règle avec la loi morale, il doit y avoir des récompenses et des peines attachées à l'observation de ces devoirs; donc le ciel et l'enfer existent au point de vue disciplinaire, l'un séjour réservé aux bienheureux après leur vie, l'autre séjour des réprouvés qui n'ont pas vécu conformément à la loi morale.

D'autre part, la vertu n'ayant pas précisément le privilége de rendre les hommes heureux (Prop. IV), il faut que l'ordre naturel des choses ait été troublé par quelque impulse de la chute de l'homme. En l'état des choses, la conscience naturelle étant corrompue par la chute, une religion positive, c'est-à-dire la révélation, était nécessaire.

La loi naturelle n'était pas tout à fait inefficace : il y a eu des grands hommes qui ont tenté de diriger vers le bien les mœurs du genre humain : « Aucun de ces grands hommes néanmoins, dit Clarke, n'a jamais pu faire de grands progrès pour l'entière réformation du genre humain. » De là dérive la nécessité d'une révélation céleste. Mais il y a bien des religions qui se vantent d'avoir eu des communications avec le ciel. En réalité, il n'y a que la religion chrétienne qui soit dans le cas de le démontrer : « La religion chrétienne, *considérée dans sa pureté originelle* (Clarke est protestant), telle qu'elle nous est enseignée dans les saintes Ecritures, porte tous les caractères de divinité qu'il soit possible d'imaginer, et nous en avons toutes les preuves qu'on puisse raisonnablement demander. » Du reste, comme le moins qu'on puisse dire d'elle est qu'elle est le meilleur système de morale qui existe, quiconque admet l'existence de Dieu doit être chrétien. Et puis elle est conforme aux enseignements de la raison, se propose uniquement de corriger les mœurs, a des miracles et des signes incontestables à son service. Voici le jugement que porte Clarke sur quiconque ne serait pas convaincu par les motifs qu'il vient d'énumérer : « Ceux que les preuves mises en avant pour établir la vérité et la certitude de la religion chrétienne ne sont pas capables de convaincre et de porter à une vie régulière sont des gens que rien ne peut toucher, et qui ne changeraient pas de conduite quand bien même un mort sortirait du tombeau pour travailler à leur conversion. »

On le voit, l'œuvre de Clarke est un cours complet de religion orthodoxe dans les communions réformées, ce qu'est par exemple l'*Exposition de la doctrine catholique* de Bossuet dans l'Eglise romaine. Son discours sur l'existence de Dieu a le mérite d'être le fruit d'une puissante dialectique. Quant à son droit naturel, où il n'est question des relations des hommes entre eux qu'au seul point de vue de la foi et des consciences, c'est un simple résumé des opinions qui avaient cours sur la matière dans l'Eglise anglicane, au commencement du XVIIIe siècle. Enfin, un style d'une clarté difficile à obtenir d'un métaphysicien, la précision de la pensée et la sobriété dans les termes, ont assuré à cet ouvrage un rang élevé dans les lettres anglaises.

Dieu (HISTOIRE DE), par M. Didron, Paris, imprimerie Royale, 1843 (1 vol. in-4°). Dans ce livre, le savant archéologue s'est proposé de retracer, d'après les monuments de l'art chrétien, les variations qu'a subies l'idée de Dieu depuis les premiers temps du christianisme jusqu'à nos jours. Il met sous les yeux de ses lecteurs une série considérable de dessins représentant les diverses personnes qui constituent la Trinité, et déroule ainsi le tableau des fantaisies théologiques qui ont tour à tour abaissé ou élevé le Fils aux dépens du Père, ou le Saint-Esprit aux dépens des deux autres personnes. Le Père, en effet, n'a jamais été fort considéré dans le monde catholique, et l'histoire de ses représentations figurées n'est guère autre chose que le spectacle des dégradations qu'on lui a fait éprouver. Dans toute la chrétienté, il n'y a jamais eu une seule église dédiée au Père. La seule figuration un peu élevée qu'on ait inventée pour lui est une main, la main créatrice, sortant des nuages. Quelquefois les bouts des doigts bénissent et laissent échapper des rayons lumineux, symbole des grâces que le Père a accordées aux hommes. Le plus souvent il est représenté sous la forme d'un vieillard, tenant en main le globe terrestre, à partir du XIVe siècle, il perdit en considération; en Italie, on lui fait l'honneur de le considérer comme l'égal du pape, et on le représente avec la tiare; en France, on lui accorde la couronne royale. Le Christ, son Fils, n'a pas eu autant à se plaindre du bon goût des fidèles, du moins dans l'Eglise latine. Les plus grandes différences qu'on puisse remarquer dans ses figurations sont l'âge et le costume. Dans les premiers temps de l'Eglise, c'est le Christ enfant, « étonnant les docteurs par sa sagesse; » puis, c'est un bel adolescent, enfin core imberbe; il vieillit avec les siècles, et finit par porter la barbe à double pointe. De nos jours, on l'a fait revenir à la première enfance, et son type le plus répandu est celui du divin Bambino. Une différence essentielle sépare la conception du Christ en Occident et en Orient. Dans l'Eglise latine on a admis la tradition qui le représente comme étant beau parmi les fils des hommes. » Les Orientaux, de parti pris, ont fait le Christ laid, et les peintres orthodoxes fabriquent encore de nos jours, pour les schismatiques grecs, des images du Christ d'une laideur repoussante. Cette laideur voulue s'appuyait sur des raisons aussi plausibles : Jésus, disaient les Orientaux, est venu au monde pour soulager toutes les misères; il est né dans une étable, pour se faire l'égal des pauvres; il a choisi pour père un charpentier, pour apprendre à supporter les inégalités de la naissance; enfin, il a dû revêtir un corps dépourvu de beauté pour consoler les pauvres infirmes et ceux qui ont quelque difformité. » Le Saint-Esprit a été, des trois personnes de la sainte Trinité, celle qui a eu le plus à supporter les contrecoups des querelles théologiques. Jusqu'au XIe siècle, il n'est représenté que sous la figure d'une colombe; mais l'apparition de la scolastique vient lui donner une importance qu'il n'avait pas jusque-là. Il reçoit la figure humaine et souvent même rien ne le distingue des deux autres personnes. Mais cet excès d'honneur ne le sauva pas toujours de l'indignité; on le rendit coupable des hérésies qu'enfantaient les discussions théologiques, et, pour le punir, on le condamna parfois aux rôles les plus humiliants. C'est ainsi que, dans une peinture du XVe siècle de l'abbaye de Saint-Riquier, tandis que le Père, doué d'une taille et d'une figure majestueuses, et couronne en tête, tient entre ses bras un crucifix, le Saint-Esprit est close en haut de la croix, les pattes repliées, les ailes pendantes, comme une chouette à la porte d'une ferme. « C'est vraiment indigne et misérable, » ne peut s'empêcher de s'écrier à ce sujet le savant et impartial archéologue.

Dans son histoire des modifications que la représentation des personnes divines a subies sous la main des artistes chrétiens, tidèle les interprètes des sentiments religieux de leur époque, M. Didron s'est appuyé principalement sur des monuments d'une authenticité incontestable, dont la plupart étaient inconnus ou inexpliqués avant lui, et qu'il a empruntés à toutes les manifestations de l'art chrétien, sculptures, fresques, miniatures, mosaïques, vitraux. L'éminent archéologue expose, en outre, dans le plus grand détail, tous les attributs théologiques qui appartiennent aux trois personnes de la Trinité et qui aident à les reconnaître et à les distinguer : gloires, nimbes, auréoles, etc. Il a su enfin, dans un livre qui touche par tant de points aux questions les plus délicates de la foi, écrire en pleine liberté d'esprit et en véritable critique historique, tout en méritant les éloges de nos théologiens les plus distingués.

Dieu dans l'histoire (*Gott in der geschichte*), par Christian Bunsen. Cet important ouvrage, publié en 1857, nous présente une philosophie de l'histoire considérée au point de vue religieux. L'auteur nous apprend lui-même, dans sa préface, le but qu'il s'est proposé en l'écrivant, et qui en explique et en justifie le titre. « Toute philosophie de l'histoire, dit-il, consiste à chercher la loi du progrès dans le mouvement historique. Ce mouvement, aux yeux du croyant, a lieu uniquement afin que l'esprit humain révèle la pensée éternelle de la divinité, et afin qu'il la réalise dans le temps et d'une façon consciente, au même titre que la création matérielle tout entière la réalise dans l'espace et d'une façon inconsciente. Quoique le point de départ et la fin de ce mouvement échappent à l'homme, il a un sentiment vague de la marche régulière qu'il suit. C'est ce sentiment qui est la conscience de la divinité, puisque la loi du progrès suppose absolument cette divinité. Tous les peuples historiques ont cette croyance dans leur mission divine; elle leur est innée. Comme le système planétaire tourne autour du soleil, l'humanité se meut autour du soleil moral de la raison et de l'amour éternel; mais, à la différence des astres, elle a conscience de ce mouvement qui l'emporte, et de ce centre autour duquel elle gravite. L'homme sent en lui-même la présence de Dieu sous la forme du bien : c'est là ce qu'on appelle la conscience. La conscience n'est donc que la connaissance instinctive, le sentiment de la présence de Dieu, que l'humanité est appelée à réaliser sur la terre. La source première de toute vie historique est la personnalité consciente; la volonté et l'acte libre de l'individu sont les moteurs de l'histoire. Le but des êtres moraux qu'on appelle individus est de se réunir dans une vie commune, de constituer une société morale et légale, sorte de royaume de Dieu sur la terre. Mais cette vie commune et consciente ne saurait évidemment exister autrement que par la forme extérieure du langage. L'humanité, en Dieu révélé dans l'histoire et par l'histoire. C'est cette croyance seule qui crée des œuvres conformes au modèle qu'offre la création directement sortie de la raison éternelle, sujet de la foi primitive de l'humanité. L'œuvre donc de cette conscience, de ce sentiment de la divinité qui vit dans l'homme, c'est *Dieu dans l'histoire*. Cette foi s'est-elle réellement révélée dans l'histoire? Quelles en sont les lois? Quelles sont les lois qui régissent ses œuvres? Voilà les questions auxquelles ce livre essaye de répondre. »

L'ouvrage de Bunsen se divise en six livres :

I. Le sentiment de Dieu chez les Hébreux.

II et III. La conscience de Dieu chez les Aryas de l'Asie orientale avant Jésus-Christ.

IV. (Première partie.) Le sentiment de Dieu chez les Grecs. (Deuxième partie.) La conscience de Dieu chez les Romains et chez les Germains.

V. Le sentiment de Dieu chez les Aryas chrétiens.

VI. Résultats et conséquences.

Nous ne suivrons pas l'auteur à travers les trente siècles de l'histoire universelle qu'il parcourt; nous nous bornerons à signaler les principaux résultats qui lui paraissent sortir de cette intéressante et savante étude. Ce qui est d'abord, à ses yeux, digne de remarque, c'est le parallélisme du développement de l'idée divine avec celui du langage. La langue primitive et monosyllabique des Chinois suit dans ses éléments de développements : d'un côté, elle se transforme en langue chamitique (égyptienne) qui, à son tour, devient sémitique; d'un autre côté, elle passe, par l'agglutination (couranisme) à la flexion (aryanisme). Le sentiment de la présence de Dieu dans l'univers se révèle d'abord par la contemplation du firmament et par la famille. L'idée divine, de même que la langue des Chinois, est primitive, et porte un caractère essentiellement substantiel. Comme la même syllabe est, pour le chinois, substantif, verbe et adjectif, le firmament est pour lui à la fois ordre et pensée, idée et volonté. Il croit à un lien entre les générations humaines et accepte, comme un fait, sans s'en rendre un compte abstrait, la présence de la divinité dans les destinées humaines. Mais ces deux pôles, humanité et univers physique, sont sans rapport aucun entre eux, et simplement parallèles. Le touranisme et le chamitisme représentent le degré suivant dans deux directions diverses. Le sentiment de Dieu, chez les Touraniens, sans philosophie de l'histoire, devrait poser comme prémisse. C'est un des symptômes les plus alarmants de notre siècle qu'une philosophie ait pu s'établir qui ne reconnaît pas ce rapport de la cause et de l'effet, et qui, en conséquence, a relégué au second plan l'importance de l'individu. »

Quelle a été, selon Bunsen, la mission et l'œuvre de Jésus? Ç'a été de dégager l'idée d'humanité des diversités ethniques et nationales, en brisant l'écorce mortelle du mosaïsme dégénéré, en délivrant l'esprit du grand législateur juif pétrifié dans cette forme; ç'a été de renverser la barrière qui séparait les Juifs et les Hellènes et qui retenait le monde antique dans un dualisme funeste; ç'a été d'inaugurer cette union intime et féconde des Sémites et des Aryens que réclamait le développement intellectuel, moral et religieux du genre humain. « Mais Aryens, dit-il, ne put concevoir cette pensée de l'unité de l'humanité, que parce que le principe divin vécut en lui, dégagé de toute limite temporelle et de toute division accidentelle; que parce que cet élément éternel avait complétement transfiguré en lui l'élément fini. C'est pourquoi aussi la pensée sortie de lui féconda toutes les nations douées de vitalité, et les rendit capables de se considérer comme enfants d'une seule race humaine et membres actifs d'un seul royaume de Dieu. »

Dieu (LA CONNAISSANCE DE), par le P. Gratry (1855-1857). « La raison, dit saint Augustin, est capable d'une double perfection : sa perfection propre et naturelle, résultant de ses propres principes et de ses propres forces, et la perfection qu'elle emprunte de son union et de sa soumission à l'esprit de Dieu même, principe plus haut et plus grand qu'elle. » L'alliance de ces deux perfections, tel est le but que se propose le P. Gratry dans sa *Connaissance de Dieu*, première partie d'un cours complet de philosophie. S'il commence par la *théodicée*, c'est parce qu'elle est, selon lui, la base de la philosophie; mais par ce mot il n'entend pas seulement la science de Dieu, il en étend la signification et regarde la théodicée surtout comme la science de l'esprit humain s'élevant à Dieu.

Le P. Gratry avance que l'existence de Dieu peut être démontrée mathématiquement, si l'on sait en chercher l'origine et la réalité dans la prière, qui n'est pas l'invocation banale, mais le mouvement de l'âme s'élevant du fini vers l'infini. C'était l'idée dominante au XVIIe siècle et auparavant, comme l'auteur le prouve par l'énumération et l'analyse des démonstrations de l'existence de Dieu les plus connues. Il recommande l'usage de l'induction sur ce point controversé et ne se fait pas faute d'y recourir. Il donne à la question les plus grands développements, et successivement il étudie les théodicées de Platon, d'Aristote, de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Thomas d'Aquin, de Descartes, de Pascal, de Malebranche, de Fénelon, de Bossuet, de Leibnitz, de Pétau et de Thomassin. En traitant ainsi à tour de rôle la philosophie de tous les grands esprits, le P. Gratry donne à la fois un abrégé de philosophie et une histoire sommaire de la philosophie.

Les preuves invoquées de tout temps à l'appui de l'existence de Dieu se distinguent en preuve cosmologique, preuve psychologique, preuve ontologique, selon que la raison s'élève de Dieu par le spectacle de la nature, par la vue de notre âme ou par l'idée de Dieu prise en elle-même. Les deux premières n'en font qu'une : c'est Dieu connu par ses effets; de sorte qu'il n'y a en réalité que deux preuves : celle qui démontre Dieu par ses effets et celle qui le démontre par l'idée seule que nous avons de lui.

« Mais, ajoute le P. Gratry, il est clair que l'idée de Dieu ne s'obtient que par ses effets, donc au fond il n'y a qu'une preuve de l'existence de Dieu qui peut se formuler ainsi : Il y a quelque chose, donc Dieu existe. »

Si l'on a vraiment l'idée de Dieu, on a la preuve de son existence, puisque alors cette proposition : *Dieu est*, n'est autre chose qu'une proposition identique à nos yeux aussi bien qu'en elle-même. Tout revient donc à obtenir l'idée de Dieu par ses effets. Le procédé qu'emploie pour cela la raison, la preuve, en un mot, consiste à élever de fini à l'infini par la négation des limites du fini, et à aller ainsi de tout à Dieu, parce que, comme dit saint Thomas d'Aquin, « nous ne connaissons Dieu infiniment, un Dieu est tout éminemment. » On emploie aussi au fini ce procédé d'élimination qui nous donne l'idée de l'infini, c'est-à-dire l'idée de Dieu, laquelle, déjà virtuellement obtenue, prouve par elle-même que Dieu existe. « Ce procédé, ajoute l'auteur, fidèle à son système de théodicée mathématique, a la rigueur des procédés géométriques, puisque le procédé géométrique infinitésimal n'en est lui-même qu'une application particulière au fini et à l'infini géométrique. Ce magnifique procédé, non-seulement démontre l'existence de Dieu, mais encore il en donne les attributs, et, si tous ces attributs peuvent se déduire par voie d'identité de l'idée de l'être infini, chacun d'eux pris à part s'obtient aussi directement et s'aperçoit par le procédé principal de la raison dans chaque trace de beauté et de bonté que renferment les créatures. »

L'acte de l'âme humaine qui aperçoit dans la nature, dans le monde visible ou dans l'âme, Dieu et ses attributs, est l'acte principal, le procédé fondamental de la vie raisonnable et morale; c'est l'acte par excellence de la raison et de la liberté unies; c'est cet acte indivis d'intelligence et de volonté, une œuvre simultanée d'aimer, de connaître et de moralité; « c'est ce qu'on doit nommer la prière naturelle; élan de l'âme qui va de tout à Dieu. »

A ce point de vue, il n'y a plus qu'une seule preuve de l'existence de Dieu. Tout est cette preuve. Tout être, quel qu'il soit, tout mouvement, quel qu'il soit, est cette preuve. Non-seulement Dieu est dans tout être, mais il opère en toute action et agit en tout mouvement; c'est-à-dire dans tout être, dans tout mouvement, quel qu'il soit, Dieu est présent comme cause première, comme moteur immobile. Oui, tout est démonstration de l'existence de Dieu, tout montre Dieu et raconte sa gloire.

Telle est, en résumé, la doctrine du P. Gratry sur la Divinité, et son livre aboutit presque à un manuel de théologie. Ce qu'il offre de plus curieux, c'est cette tendance mathématique à réduire la religion en formules et les coups de griffes lancés à Hegel, la bête noire philosophique du P. Gratry. Néanmoins, ses idées sont élevées et, sans que le savant oratorien s'en doute, son système offre plus d'une affinité avec le panthéisme.

Nous allons analyser immédiatement la *Logique* et ensuite la *Connaissance de l'âme* du P. Gratry, formant la seconde et la troisième partie de son cours de philosophie, afin que nos lecteurs puissent juger le système d'un coup d'œil.

Logique. Cette seconde partie de la doctrine du savant oratorien est presque plus polémique que dogmatique et didactique.

Suivant le P. Gratry, la vraie philosophie, celle qui ne veut pas aboutir à l'athéisme ou au nihilisme, a un ennemi à combattre, et cet ennemi, c'est Hegel. Aussi, dans tous ses ouvrages, revient-il avec persistance sur le *principe de l'identité* que les philosophes de l'absolu ont voulu substituer au vieux *principe de contradiction*. Une partie du livre que nous étudions en ce moment est consacrée tout entière à l'examen et à la réfutation de ce principe du panthéisme. Mais ce n'est pas là ce qui constitue l'originalité réelle de ce livre. Le P. Gratry a voulu réformer la philosophie tout entière. Versé dans les connaissances mathématiques, il a voulu appliquer à la philosophie les procédés du calcul infinitésimal, et substituer à la déduction, dans la recherche des premiers principes, la méthode des infiniment petits, et sa *Logique* est le formulaire philosophique de cette méthode. Partant de cet aveu de Leibnitz, qu'il est possible de porter incomparablement plus loin l'art d'employer sa raison, mais que sans les mathématiques il est impossible d'atteindre ce résultat, le P. Gratry soutient que la logique, telle qu'elle est constituée aujourd'hui, est utile et indispensable, mais qu'elle n'est point tout ce qu'elle pourrait devenir, qu'elle manque de sa partie principale, et que cette partie principale ne saurait être bien connue, bien expliquée, admise et prouvée que par le secours de la partie intime des mathématiques. « Qu'est-ce que cette partie intime des mathématiques? Ce ne peut être que le calcul infinitésimal. C'est en réfléchissant sur la méthode géométrique et algébrique des infiniment petits que nous avons compris l'existence du principal procédé de la raison, dont les logiques élémentaires écrites jusqu'à ce jour ne parlent pas, ou qu'elles ne font qu'indiquer vaguement. Nous sommes parfaitement convaincu que c'était la pensée de Leibnitz, ainsi que nous l'avons dit et montré par les textes, en traitant de la théodicée de Leibnitz... Il y a aujourd'hui en géométrie, comme le remarque fort bien un géomètre, outre la méthode algébrique déductive par voie d'identité, dite jusqu'ici méthode des géomètres, il y a la méthode infinitésimale, qui est mieux appropriée à la nature des choses, qui a changé la face des mathématiques, qui est la méthode directe, qui seule peut conduire à la solution des questions compliquées, et dont le simple développement par l'algèbre du principe d'identité ne peut tenir la place. »

Il ne faut qu'il y a deux procédés pour les géomètres, de même il y a deux procédés dans la logique générale. Ces deux procédés ont été appelés par Aristote, tantôt *syllogisme* et *induction*, tantôt *syllogisme* et *dialectique*. L'un, dit Aristote, trouve les majeures : c'est le second; l'autre tire les conséquences : c'est le premier. On peut nommer l'un, avec Leibnitz, *logique d'invention*, l'autre *logique de déduction*, ou *logique transcendante* et *logique immanente*. Ce sont les deux procédés de la raison, les deux types généraux du raisonnement, les deux mouvements de l'esprit humain, mouvements qui, dans la pratique, sont à peu près toujours impliqués l'un dans l'autre, mais que la théorie a trop peu distingués. Et cette lacune, dit l'auteur, a été jusqu'à présent la source des plus grands embarras de la philosophie.

Appliqué à l'étude du monde visible, le procédé dialectique en trouve les lois, lois géométriques, lois nécessaires, immuables, absolues en elles-mêmes, quoique la nature créée, comme le sont ces lois, ne soit pas nécessaires mais contingente. Appliqué à l'étude de ces lois elles-mêmes, considérées dans leur essence intime et dans la loi de leur génération, il nous conduit à l'idée abstraite d'infini en grandeur et en petitesse, en simplicité et en immensité. Appliqué à l'analyse du mouvement dans le temps et l'espace, par le calcul infinitésimal, on arrive à l'idée d'une immensité continue infinie, d'une durée continue infinie, et d'une force infinie réellement existante. Ce procédé consiste donc, au dire du savant oratorien, soit qu'on le sache, soit qu'on l'ignore, à chercher Dieu et à voir Dieu dans la nature : car chercher la loi sans les faits, l'unité et la stabilité dans le multiple et le mobile, c'est chercher Dieu sans le savoir; c'est chercher le sens de ce signe sensible qu'on appelle la nature, c'est voir comment la nature signifie Dieu et ses principaux attributs. « Car ce n'est pas seulement l'unité et la stabilité que cherche la raison dans la nature; elle y cherche tous les attributs de Dieu. A travers les choses contingentes, elle

recherche l'idée d'être absolu, de substance absolue; à travers l'idée d'espace, les deux idées d'éternité et d'immensité; à travers la série des causes secondes, l'idée de cause première et de cause finale. L'élan de ce passage inconcevable de la nature à Dieu, du fini à l'infini, c'est réellement comme l'a dit Royer-Collard, un acte de foi : penser, c'est vouloir. Il y a au fond du procédé dialectique, acte fondamental de la vie raisonnable, un acte de volonté, un acte libre, un choix, un acte de foi que l'esprit exécute ou refuse, par suite duquel l'esprit va vers l'être et monte vers l'infini, ou baisse vers le néant, comme l'avaient observé Platon et Leibnitz, comme le prouve toute l'histoire de la philosophie, et surtout l'étonnant et lumineux exemple des sophistes contemporains. »

On le voit par ce rapide mais fidèle exposé, la logique du P. Gratry n'est rien moins qu'une introduction à la connaissance de Dieu; elle recherche et expose le procédé qui peut nous élever du fini à l'infini. Ce procédé, c'est, pour l'auteur, le calcul infinitésimal. Est-il vrai, maintenant, que l'analyse infinitésimale présente ce caractère que le P. Gratry lui attribue, de passer, comme d'un bond, d'une notion à une notion d'un ordre différent? Laissons sur ce point difficile la parole à M. Ravaisson, juge compétent en pareille matière. « Selon Leibnitz, dit-il, le caractère de la méthode infinitésimale est la continuité. Un postulat en est le fondement; c'est que, toutes les fois qu'il s'agit d'un passage continu, se terminant à quelque limite, on peut instituer un raisonnement où cette limite elle-même soit comprise. Peut-on admettre, enfin, que ce soit, d'une manière générale, le caractère de la vraie méthode, que de procéder par *sauts*, par *bonds*, par *élans*, comme s'exprime d'ordinaire le P. Gratry? Ce caractère ne semble-t-il pas être plutôt de rattacher une notion à une autre notion, par un enchaînement suivi et imperceptible? La nature ne fait rien par sauts, disait celui à qui l'on doit et ce calcul sublime, qui est une application de la loi de continuité, et cette loi même; et l'on pourrait dire la même chose de la science : « tout s'y entre-suit, » disait Descartes. »

Après la *Logique*, nous analyserons la troisième partie du cours de philosophie du P. Gratry, qui nous a paru placée plus logiquement ici qu'à la lettre indiquée par son titre *Connaissance de l'âme*.

Connaissance de l'âme. Maine de Biran avait tracé le plan d'un *Essai d'anthropologie*, qui n'a été retrouvé qu'en 1856 par M. Ernest Naville. Nous le reproduisons ici, parce qu'il pourra servir de résumé à la philosophie du P. Gratry : « Les forces vivantes, ou les vies que l'expérience intérieure apprend à distinguer, est-il écrit dans ce plan, et que le sens intime ne permet pas de confondre, sont *trois* et non pas une *seule*, quoiqu'il n'y ait logiquement qu'un homme, et psychologiquement qu'un *moi unique*. Mon ouvrage pourrait donc être divisé en trois parties. La première comprendra les phénomènes de la *vie animale*; la deuxième renfermera les faits relatifs à la vie *propre* de l'homme, sujet sentant et pensant, exempt aux passions de la vie animale et en même temps libre d'agir par sa propre force, et, en vertu de cette force seule, personne morale, *moi* qui se connaît et qui connaît les autres choses, exerce diverses opérations intellectuelles qui ont leur principe commun dans la conscience du *moi*, ou dans la force active qui la constitue. La troisième division, la plus importante de toutes, est celle que la philosophie a cru jusqu'à présent devoir abandonner aux spéculations du mysticisme, peut-elle vienne se résoudre aussi en *faits d'observation*. Cette division comprendra donc les faits, ou les modes et actes de cette *vie spirituelle*, dont les caractères se trouvent si visiblement empreints, pour qui sait les voir, dans le premier, le plus beau, le plus divin, le seul divin des livres de philosophie, dans le code des chrétiens, dans celui de la parole de Jésus-Christ conservées dans les Evangiles et les écrits qui nous les ont transmises avec l'esprit qui les inspira. »

Tel est le plan aussi de la psychologie chrétienne du P. Gratry, qui admet également ces trois vies de l'âme. Néanmoins, dans les détails, il s'écarte un peu de Maine de Biran. Ainsi il n'a pas divisé son livre en trois parties relatives aux trois vies, de manière à montrer à part l'âme dans le corps, l'âme en elle-même, et l'âme en Dieu. Il a posé écrit successivement une physiologie, une psychologie naturelle et une théologie. Il a repoussé, au contraire, ce plan « comme non conforme à la vie réelle, où les trois vies sont en mutuelle pénétration, de sorte que la vie de l'âme en Dieu, la vie surnaturelle, pénètre et vivifie la vie propre de l'âme dans l'âme, et même la vie de l'âme dans le corps. »

De plus, le P. Gratry, en sa qualité de prêtre, a voulu montrer les deux états de l'âme : ou morte par le péché, ou vivante par la grâce; il lui a fallu des lors parler du passage de l'un à l'autre de ces états, et des effets de ces deux états de l'âme sur l'esprit et le corps. Enfin, il lui a fallu montrer « comment notre âme, image de Dieu, est véritablement une trinité créée que la Trinité incréée opère à son image. » De là les divisions suivantes :

Livre Ier. L'âme est un germe qui doit se développer à l'image de la Trinité, soit en