

CHAPITRE III

CONCLUSION

Pour établir la légitimité de la connaissance, il fallait démontrer que la science possède un point de départ certain et un principe certain. Cette démonstration est faite. Le principe et le point de départ se trouvent dans la connaissance de Dieu et de soi-même, qui est la marque de la sagesse selon Bossuet. La connaissance de nous-mêmes nous élève à Dieu ; la connaissance de Dieu achève le développement de notre propre conscience, en rattachant le moi au principe de toutes choses. A l'origine et au terme de l'évolution de la pensée, nous trouvons deux intuitions que le doute ne peut plus entamer, car elles sont toutes deux au dessus de l'opposition entre le sujet et l'objet de l'intelligence. Au point de départ, le moi n'est encore ni sujet ni objet ; à la fin, Dieu est la raison commune du moi et du non-moi, le principe absolu de la pensée et de la réalité. Comment contester ces deux vérités ? qui doute s'affirme soi-même ; qui affirme quelque chose doit distinguer entre la pensée et les choses, et remonter par la loi de causalité jusqu'à la raison dernière de la connaissance. S'il y a quelque chose, Dieu existe. En examinant le rapport de ces deux intuitions, on se convainc que chacun doit commencer par son moi, car c'est le moi qui aspire à connaître Dieu, c'est dans le moi qu'il faut faire germer cette connaissance, et c'est par la conscience de sa propre limitation et de sa dépendance que l'esprit acquiert la certitude de l'existence de Dieu. Mais une fois que cette certitude est acquise, on doit reconnaître aussi que l'intuition moi est fondée comme tout le reste dans l'intuition Dieu, qui embrasse toutes nos pensées particulières et qui seule peut en fournir une explication scientifique. Dans l'analyse nous nous contentons du fait que le moi se rapporte à lui-même par le sens intime, et le fait est certain, qu'il ait une raison ou non. Mais dans la synthèse on se demande

pourquoi le moi possède cette singulière propriété, et l'on en trouve la raison en Dieu, dans le rapport de l'être à l'essence. Si Dieu n'existait pas, il n'y aurait aucune intuition.

Toute la science découle de la connaissance de Dieu et de soi-même. L'affirmation du moi légitime nos connaissances immanentes ; l'affirmation de Dieu, nos connaissances transcendantes. Au développement des premières s'appliquent les catégories de l'être, de l'essence, de l'unité ; mais cette application est certifiée exacte par la conscience dans les limites du moi. Les mêmes lois se retrouvent dans nos connaissances transcendantes, mais dans ce nouveau domaine, étranger au moi, une démonstration de la valeur des catégories devient indispensable. Nous avons pu la négliger pour la question de l'existence de Dieu, mais en sera-t-il de même pour la question de l'existence du monde ? Non, l'idéalisme sceptique conserve tous ses droits. Il se peut après tout que le monde extérieur ne soit qu'une série de représentations internes sans base objective. Sans doute, nous avons déjà fait usage des catégories pour passer du moi au non-moi et pour préparer la notion de Dieu ; mais on a vu que cet usage, abusif ou non, n'influe en rien sur le résultat de nos recherches, en ce qui concerne le principe. On en saisira maintenant la raison en considérant le rapport de la notion de Dieu avec la notion du monde. L'Être infini et absolu se suffit à lui-même et peut être compris en lui-même, quels que soient les jugements que nous portons sur le monde. Que l'univers se compose d'esprits et de corps, séparés ou combinés, que les substances qui nous apparaissent n'existent pas et qu'il en existe d'autres qui nous sont cachées, qu'importe à la notion du principe ? Dieu n'en sera pas moins l'Être sans restriction et sans condition, et c'est comme tel que nous affirmons son existence. La conception de Dieu est donc indépendante de la conception de l'univers et n'exige aucune vérification préalable au sujet de la portée transcendante des catégories. Mais l'inverse n'a pas lieu. Le monde est la collection des choses finies qui dépendent du principe. Il s'agit de savoir si ces choses déduites du principe sont encore

telles qu'elles se présentent à nos yeux lorsque nous les observons en elles-mêmes. Existe-t-il un monde réel hors de nous, et y a-t-il place dans ce monde pour les êtres que nous appelons des esprits, des corps, des hommes? L'univers est-il un ou multiple, fini ou infini? Tout cela dépend des catégories que nous appliquons aux objets de la pensée. Nous supposons que les esprits sont des êtres qui ont une essence propre fondamentalement distincte de l'essence de la matière; mais est-il certain qu'il existe outre l'Être, des êtres, outre l'essence, des essences, et que ces êtres diffèrent entre eux et soient autres que Dieu? Les idéalistes ne sont pas de cet avis, et dans l'antiquité déjà les Éléates refusaient de quitter l'unité pure de l'essence et ne comprenaient rien à la multiplicité des choses. La question n'a qu'un intérêt théorique, mais à ce point de vue elle est plus malaisée à résoudre qu'à poser.

Ces observations justifient en même temps la marche que nous avons suivie jusqu'ici pour établir la légitimité de nos connaissances transcendantes. La première question est celle de Dieu, comme principe de la science. Il semble que nous ayons fait un détour en nous élevant à Dieu pour revenir ensuite au monde. Mais nous n'avions pas le choix des moyens. Toute autre voie nous engageait dans une pétition de principe, puisque le monde est fondé en Dieu et ne peut être expliqué que par le principe. Le monde se démontre par Dieu, mais non Dieu par le monde. Le monde tire sa vérité et sa certitude de Dieu, mais non réciproquement. La cause peut subsister sans tel ou tel effet, mais non l'effet sans la cause. En allant droit au principe, nous avons pratiqué la seule méthode possible et nous nous sommes préservés de la déplorable illusion d'une démonstration de Dieu par le monde, qui a séduit tant de penseurs.

Le problème des catégories peut maintenant être abordé avec avantage. A cet effet, il faudra faire une rapide excursion dans le domaine de la métaphysique. Nous nous bornerons à ce qui est nécessaire pour la théorie de la connaissance, en débarrassant notre exposition de tout appareil géométrique, sauf à la compléter dans la suite.

La synthèse part de la notion de Dieu ou de l'Être, qui a été mûrement élaborée par le procédé dialectique de l'analyse. De l'être se déduit l'essence, de l'essence l'unité et ainsi de suite. On applique successivement à Dieu les catégories fondamentales qui sont renfermées dans celle de l'être, en considérant Dieu d'abord en lui-même, puis dans son contenu, enfin dans ses rapports avec son contenu, conformément aux lois de la connaissance. Ce point obtenu, sachant que Dieu est purement et simplement tout et qu'il est identique à lui-même dans tout ce qu'il est, on raisonne ainsi : Si les catégories sont les propriétés de l'Être, qui est et contient tout dans son essence, elles sont aussi par voie de conséquence les propriétés de tout ce qui est en Dieu, elles ont donc une valeur objective et universelle. Si Dieu est l'Être, il est en tout et partout comme être; si Dieu est l'essence, il est partout comme essence; si Dieu est un, il est en tout comme unité; tout ce qui est en Dieu a donc de l'être, de l'essence, de l'unité. Si Dieu contient en soi le monde et si le monde à son tour contient en soi des choses finies, des individualités, Dieu est aussi comme être, comme essence, comme unité, le monde et les individus qui s'y développent, sans être affecté par la négation, la limite et l'imperfection qui s'attachent aux choses finies comme telles. Bien plus, si Dieu est infini et absolu, il est encore infini et absolu en tant qu'il est aussi le monde, en tant qu'il est et contient en soi des êtres finis et contingents. L'infini c'est l'absence de limites, c'est l'essence entière; l'absolu c'est l'absence de conditions, c'est l'essence propre. Chaque chose aura donc sa propre essence et son essence entière comme Dieu, et si Dieu est la vérité, chaque chose pourra également être connue en vérité selon sa propre essence. En un mot, tout ce qui est divin se révélera dans le monde et sera un signe de Dieu. Dès lors il est certain que les lois auxquelles nous obéissons dans la connaissance ne sont autres que les lois de la réalité; car le moi et tous les êtres finis, fondés dans la même essence divine, portent ces lois empreintes dans leur nature. Les catégories de l'être ou les propriétés de Dieu sont le type commun de la constitution des choses, du

moi et du non-moi. De là l'analogie universelle ; de là aussi la beauté qui éclate dans le monde, fait à l'image de Dieu.

Vérifions ces différents points, en considérant Dieu d'abord en lui-même.

Dieu est l'être. C'est le nom que lui donnent la Bible, Platon, Aristote, Fénelon, Bossuet et la plupart des écrivains modernes ; c'est le seul qui lui convienne complètement et qui exprime tout ce qu'il est. Toute la métaphysique sort de cette proposition fondamentale. L'être est essence, car j'entends par essence ce que l'être est. La seconde proposition est donc celle-ci : Dieu est l'essence. L'essence divine se désigne communément par le divin ou la divinité. Il importe de n'apporter aucune restriction à ces propositions catégoriques ; tout ce qu'on y ajoute en diminue le sens. Dieu n'est pas tel être ni telle essence, mais l'être et l'essence purement et simplement. L'essence est une, pure, homogène ; Dieu est un comme être et comme essence, car il est le divin, tout le divin, rien que le divin. Cette dernière détermination est même superflue à l'égard de Dieu, car il n'y a pas autre chose que l'être et l'essence. Qui dit l'être, dit l'essence ; qui dit l'essence dit l'unité. Mais l'unité de l'essence se manifeste de deux manières par deux propriétés opposées ou coordonnées : en tant qu'il est un, Dieu est lui-même l'essence et il est toute l'essence ; en premier lieu, l'essence est l'essence même ou l'essence propre de Dieu et non d'un autre ; en second lieu, l'essence divine est l'essence entière, qui n'est restreinte par aucune autre. Ces attributs dérivent tous deux de l'unité de l'essence : s'il y avait une seconde essence à côté de l'essence divine, on ne pourrait pas dire catégoriquement que l'essence est tout entière l'essence de Dieu ; mais si l'essence est une, elle est toute l'essence, sans aucune limitation possible, et en même temps elle est l'essence de Dieu même, sans aucune condition ni dépendance. La limite et la condition supposent deux termes : un être est limité par un autre être, une essence trouve ses conditions dans une autre essence ; ôtez toute conception d'un second terme autre que Dieu, ou restez dans la notion de l'unité pure et

simple de l'essence, et vous écarterez nécessairement toute limite et toute condition de l'essence divine. C'est pourquoi l'essence propre se caractérise négativement par l'absolu ou l'inconditionnel, c'est à dire par l'absence de toute condition, et l'essence entière par l'infini, c'est à dire par l'absence de toute limite. Dieu est donc l'Être un, infini, absolu. C'est ainsi qu'on le définit dans la théologie, et pour la première fois nous voyons que cette définition est rigoureusement scientifique, parce qu'elle se déduit sans difficulté de la notion de l'être d'après l'ordre des catégories.

En vertu de l'unité de l'essence, l'infini et l'absolu s'unissent en Dieu : Dieu est infiniment absolu et absolument infini. L'union n'est pas l'unité, mais elle en provient. Elle exige deux termes distincts qui soient reliés entre eux, qui ne se séparent pas ou ne deviennent pas étrangers l'un à l'autre, tout en conservant leur distinction. C'est l'unité de l'essence qui empêche cette séparation ou qui maintient l'union. Si l'essence est une, tout est uni en Dieu, rien n'est isolé. Mais l'union ne détruit pas la variété, elle la suppose au contraire, elle n'existe qu'entre des choses distinctes. L'unité sans distinction c'est la confusion ; la distinction sans unité c'est la séparation. Il y a en Dieu un principe d'unité et de distinction, mais il n'y a pas de principe de séparation ni de confusion. De là la formule : unir sans confondre, distinguer sans séparer. La première distinction en Dieu est l'opposition de l'absolu et de l'infini, de l'essence propre et de l'essence entière. Cette antithèse est la source de toutes les autres. Mais la dualité ne va pas jusqu'au dualisme, parce que les deux termes se ramènent à l'unité et ne font que manifester la même essence sous des formes diverses. Le dualisme nie l'unité, comme le panthéisme nie la variété. L'un et l'autre méconnaissent l'union ou l'harmonie de l'essence.

Passons à d'autres propriétés, sans nous arrêter aux catégories de la forme. Cherchons le passage des attributs ontologiques aux attributs moraux de Dieu. Mais ici nous avons besoin de toutes les ressources de la méthode comme déduction, comme intuition et comme construction.

Commençons par la *déduction*. Puisque tout est uni dans l'essence divine, l'essence aussi est à l'être, en d'autres termes, l'être se rapporte intérieurement à son essence. Et puisque l'essence est constituée ou organisée comme unité de l'essence, comme essence propre ou absolue, comme essence entière ou infinie et comme harmonie de l'essence, l'être doit aussi se rapporter à l'essence d'après toutes les déterminations de l'unité, de l'absolu, de l'infini et de l'union; en d'autres termes, le rapport interne de l'être à l'essence doit revêtir les quatre modes de l'essence : l'essence est à l'être sous le caractère supérieur de l'unité, puis sous les caractères opposés de l'essence propre et de l'essence entière, enfin sous le caractère de l'union entre les deux membres de l'opposition. La déduction est vague, à cause de sa généralité; elle doit s'éclaircir par l'*intuition*.

Rentrons en nous-mêmes et demandons-nous si nous connaissons quelque propriété de ce genre. J'en vois une et une seule. Qu'est-ce que l'*intimité* ou le sens intime? Le rapport intérieur du moi avec lui-même ou d'un être avec son essence, rapport en vertu duquel nous prenons possession de nous-mêmes, et nous constatons que notre essence, que notre activité, que tout ce que nous sommes est à nous et pour nous. Et comment se manifeste notre intimité? Elle est une d'abord, au dessus de toute opposition; ensuite elle est double et prend deux noms : conscience de soi et sentiment de soi, et ces deux formes finissent par s'unir dans la conscience du sentiment et dans le sentiment de la conscience. L'intimité a donc quatre formes aussi qui se développent sous les caractères de l'unité, de l'opposition et de l'harmonie. La correspondance paraît complète; mais quels sont les éléments qui prédominent dans l'opposition de la conscience et du sentiment de soi? Rappelons-nous que la conscience, c'est la pensée, et que la pensée est cette faculté qui a pour objet l'essence propre des choses, et qui se détermine comme vérité et comme erreur, selon qu'elle saisit ou ne saisit pas les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, dans leur propre essence; que le sentiment par contre est cette faculté qui s'applique à l'essence entière d'une manière

concrète et qui se détermine comme plaisir et comme peine, comme joie et comme douleur, selon que l'objet dans son ensemble s'harmonise ou non avec notre nature. Il y a donc entre la conscience de soi et le sentiment de soi la même opposition que celle qui a été signalée dans la déduction entre le rapport interne de l'être à l'essence sous le caractère de l'essence propre et sous le caractère de l'essence entière. Dès lors la correspondance est exacte en tous points entre les termes de la déduction et ceux de l'intuition, et il ne reste plus qu'à conclure en appliquant les uns aux autres dans la *construction*.

Le rapport de Dieu à l'essence est donc un rapport intime, Dieu est en rapport intime avec lui-même, Dieu a l'intimité ou Dieu est intimité. Cette intimité divine est une et entière, au dessus de toute division, elle est conscience et sentiment, elle est l'harmonie du sentiment et de la conscience. Dieu est donc Dieu pour lui-même (*Deus sibi Deus*), Dieu est pour lui-même tel qu'il est, et tout ce qu'il est. C'est là la racine de tous les attributs moraux de Dieu. Mais il y a cette différence entre l'intimité divine et la nôtre, que la première est complète, pleine et entière, tandis que la seconde est imparfaite, restreinte, affectée de négation. C'est à cause de cette négation que notre pensée peut se manifester comme erreur et notre sentiment comme peine. Mais pour l'essence infinie et absolue, il n'y a pas de négation, pas de privation, pas de lacune. La pensée divine n'est donc pas vérité ou erreur, mais vérité pure, rien que vérité, et le sentiment divin n'est pas joie ou tristesse, mais félicité pure, rien que félicité. De là ces propositions : *Dieu est la vérité*, toute la vérité, la vérité une et entière, infinie et absolue. En Dieu la conscience est identique à la vérité, et la vérité rentrant dans la conscience est identique à la certitude. Aristote avait pressenti cette doctrine en affirmant que Dieu est la pensée de la pensée. C'est là la base de la *personnalité* divine, qui est elle-même le fondement de l'ordre moral du monde. La personnalité n'est pas l'individualité; c'est la qualité d'un être qui a la conscience et le sentiment complets de lui-même, qui se possède et s'affirme comme *moi*. L'homme est

une personnalité limitée; Dieu est la personnalité infinie; le lien intime de ces deux personnalités est la *religion*. On a donc tort de dire que tout moi suppose un non-moi auquel il s'oppose; il en est ainsi dans les limites du monde; mais il y a aussi un moi infini et absolu qui n'a pas de contraire. Si l'être infini n'avait pas de moi, le moi de l'homme serait sans raison et Dieu y trouverait sa borne. Dieu n'est plus maintenant une vague substance, il est Celui qui est, et c'est à lui que s'adresse la prière, comme mouvement intérieur de l'esprit et du cœur vers leur centre d'attraction, vers l'idéal de la raison (1).

La vérité n'est donc pas une invention de l'homme; elle ne se fait pas, elle est. Il existe un principe universel de vérité, comme but de la science. La vérité c'est Dieu, et l'homme ne peut la rencontrer qu'en s'unissant à Dieu dans la pensée, en voyant les choses comme Dieu les voit, en coopérant avec Dieu dans l'action de l'intelligence. Il n'y a point deux vérités, l'une pour Dieu, l'autre pour nous. La vérité est une et la même pour tous. Point de vérité hors de Dieu. Toute vérité est divine et toute affirmation de la vérité est une affirmation de Dieu.

Voyons maintenant ce qu'est Dieu considéré dans son contenu, en combinant de nouveau la déduction avec l'intuition.

Dieu n'est pas l'unité vide, mais la pleine unité de l'essence. Qu'y a-t-il donc en Dieu? Comme l'unité de l'essence se manifeste intérieurement sous les caractères opposés de l'absolu et de l'infini, il doit y avoir aussi dans l'essence et dans l'être divins deux essences distinctes, deux êtres coordonnés. Puisque l'essence divine est une et indivisible, ces deux êtres doivent avoir chacun en partage toute l'essence, toutes les propriétés de Dieu; mais puisque ces êtres sont opposés et contraires, l'essence divine doit aussi s'exprimer

(1) Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828. — *Die absolute Religionsphilosophie*, 1834-1843. — G. Tiberghien, *Études sur la religion*, Bruxelles, 1857.

en chacun d'eux sous une forme originale. Quel est alors le principe de leur différence? Ce ne peut être que la différence du rapport entre les qualités opposées de l'essence, c'est à dire la prédominance alternative de l'absolu sur l'infini et de l'infini sur l'absolu. Il y a donc en Dieu deux êtres qui possèdent chacun toute l'essence divine, mais dont l'un est constitué au point de vue prépondérant de l'absolu ou de l'essence propre, et l'autre au point de vue prépondérant de l'infini ou de l'essence entière. Et puisque tout est uni en Dieu, ces êtres contraires doivent aussi s'unir dans l'Être. De là un être d'harmonie qui est subordonné aux deux premiers, qui réunit leurs qualités opposées, qui exprime l'essence divine au point de vue de l'union ou de l'équilibre, par conséquent sans aucune prédominance. Cet être d'harmonie est pleinement semblable à Dieu; il représente la synthèse des choses, comme les deux autres en représentent l'antithèse ou le contraste. Dieu qui est tout l'être et toute l'essence est aussi chacun de ces êtres; mais aucun de ces êtres n'est Dieu, car tous sont déterminés d'après les attributs caractéristiques de l'essence. Dieu reste donc distinct de tout ce qui est contenu en lui, il est au dessus de toute détermination, il est l'être indéterminé, le tout. Mais en tant qu'il est l'être indéterminé et non tel ou tel être, il se détermine aussi en opposition subordinative avec les êtres déterminés qui sont en lui. Il est comme tel l'Être suprême, le premier ou le plus élevé des êtres, celui qui est au dessus de tous les êtres déterminés.

Cette déduction est de nouveau obscure par sa nature même; mais l'intuition va la faire comprendre. Quelles sont les choses que nous offre l'analyse? Nous connaissons des corps, des esprits, des êtres formés par l'union d'un esprit et d'un corps, et nous réunissons tous ces êtres dans la pensée d'un monde corporel, d'un monde spirituel et de l'humanité. Au dessus de ces trois genres d'êtres, nous connaissons encore Dieu. Voilà tous les êtres qui sont l'objet de la pensée. Ils sont au nombre de quatre, comme les termes de la déduction. Un d'eux est commun aux deux séries, c'est Dieu, l'Être suprême. Examinons les autres.

Comment concevons-nous la nature et l'esprit? Comme deux ordres de choses qui sont opposés et contraires à tous égards, mais dont tous les traits distinctifs se réduisent à la prédominance réciproque de l'essence propre ou de l'essence entière. L'esprit est posé sous la forme de la concentration, replié sur lui-même dans le sens intime; les corps sont posés sous la forme de l'expansion ou de l'étendue, ouverts à toutes les influences du dehors, et ne faisant qu'un avec la terre ou avec leur globe. L'esprit existe en lui-même et vit pour lui-même avec la conscience de sa valeur absolue; les corps sont des choses qui ignorent leur propre valeur et qui sont déterminées en vue les unes des autres dans le tout. L'esprit agit de lui-même, spontanément, volontairement, sans attendre une excitation du dehors ou sans y répondre; les corps sont inertes, privés de volonté, et ne manifestent leur activité qu'en rapport avec une autre, dans la juste mesure des sollicitations qu'ils reçoivent. Les esprits, en s'unissant entre eux, conservent leur indépendance et sont maîtres de leur choix; les corps, en se combinant selon leurs affinités spécifiques, se pénètrent entièrement et perdent jusqu'à leurs qualités distinctives. Les esprits se développent librement selon leurs vues ou leurs caprices; tantôt ils sacrifient le tout à la partie ou une partie à une autre, la raison à la sensibilité, l'entendement à l'imagination, le sentiment à l'intelligence, tantôt ils observent les règles de la subordination et de la coordination des facultés; ils peuvent dérouler la série de leurs actes d'une manière suivie et continue ou d'une manière désordonnée, en interrompant la série où ils veulent, sans être jamais liés par leurs antécédents; les corps, au contraire, se développent nécessairement dans leur rapport avec le milieu extérieur, dans le rapport de toutes leurs parties entre elles, dans le rapport de chaque acte avec le passé et avec le futur; rien n'est arbitraire ni capricieux dans la vie de la nature, tout y est continu dans le temps comme dans l'espace, tout y est lié et enchaîné à tout. La nature produit ses œuvres de toutes pièces dans l'ensemble de tous leurs détails microscopiques, sans erreur ni oubli, quand aucune cause extérieure ne vient

troubler son action; l'esprit, par contre, compose ses œuvres d'une manière abstraite, d'après ses propres notions, ajustant un fragment avec un autre, au risque de s'égarer, laissant même son travail inachevé, réduit à une simple forme sans fond, ou à une partie sans tout. Toutes ces différences entre l'esprit et la matière se traduisent exactement dans la conception de leurs lois, résultat inévitable, puisque les lois expriment la nature des choses: d'une part, la liberté, de l'autre, la fatalité. La liberté et la fatalité sont les deux modes d'accomplissement des lois qui correspondent à l'essence propre et à l'essence entière, c'est à dire à l'autonomie et à la continuité. Les lois de la vie spirituelle, s'adressant à des êtres qui trouvent en eux-mêmes les mobiles de leurs actes, doivent être exécutées par la volonté libre; les lois de la nature, au contraire, s'adressant à des êtres qui portent l'empreinte de l'enchaînement de tout avec tout, s'exécutent fatalement. L'esprit peut déroger à ses lois; les corps ne le peuvent pas. L'organisation de l'esprit et de la nature correspond donc complètement aux deux termes de la déduction, dans lesquels prédomine le point de vue de l'essence propre ou de l'essence entière, de l'absolu ou de l'infini.

Reste le quatrième terme de l'intuition. Comment comprenons-nous l'humanité? Précisément comme l'être d'harmonie de la création, comme le microcosme dans lequel s'équilibrent toutes les forces du monde spirituel et du monde physique, ou dans lequel la vie animale s'élève à sa plus haute puissance et s'unit intimement à la plus haute manifestation de l'esprit, à la raison, sens de l'absolu et de l'infini. L'humanité par là se trouve constituée en harmonie avec tous les ordres de choses: elle reproduit la nature dans la science, elle l'idéalise dans l'art, elle l'approprie aux fins de la raison dans l'industrie, elle règne en souveraine sur le globe, elle peut vivre dans l'intimité de Dieu par la conscience et par le sentiment, et coopérer avec lui à la réalisation du bien.

L'analyse des objets de la pensée coïncide donc entièrement avec la déduction des choses qui sont en Dieu. L'ap-