

plication, dès lors, est facile. Dieu est un et n'est qu'une fois ce qu'il est. Les êtres qui sont déterminés en lui, sous les caractères de l'essence propre, de l'essence entière et de l'union de ces deux qualités, sont donc bien les mêmes que ceux que nous connaissons intuitivement sous les noms d'esprit, de nature et d'humanité. En conséquence, il est certain que Dieu contient en soi deux êtres opposés, la nature et l'esprit, et un être d'harmonie, l'humanité; il est certain que le monde, en d'autres termes, est contenu en Dieu et se compose de trois genres, l'esprit et la nature, qui sont coordonnés entre eux et subordonnés à Dieu, et l'humanité, qui est la synthèse des deux autres. Ces trois êtres sont formés de l'essence divine, qui est l'essence une et entière, mais l'essence divine s'y manifeste sous des formes distinctes, qui, considérées comme telles, s'excluent les unes les autres, et c'est l'essence divine, ainsi déterminée ou fixée en des genres, qui devient l'essence propre du monde. L'essence des choses est fondée dans l'essence divine, mais elle n'est pas l'essence propre de Dieu; celle-ci est au dessus de la détermination, de la négation et de l'exclusion qui se rencontrent toujours dans le monde. En tant qu'il est au dessus de l'univers, au dessus de la nature, de l'esprit et de l'humanité, Dieu est l'Être suprême. L'Être suprême est un point de vue de Dieu. Dieu c'est le tout d'une manière indivise; l'Être suprême c'est le tout comparé aux parties, en tant qu'il s'en distingue, c'est à dire en tant que les êtres du monde ne sont pas Dieu, mais sont en Dieu, sous Dieu et par Dieu. Ces rapports peuvent se représenter ainsi d'après les formules de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse :

Être suprême.
Esprit. Nature.
 Humanité.

De cette proposition se tirent quelques corollaires importants pour la théorie de la connaissance. Il en résulte d'abord la certitude des principes fondamentaux de la cosmologie. Il existe un *monde*, non pas hors de Dieu, mais en Dieu, et

le monde est déterminé dans ses diverses parties selon l'essence divine. C'est là ce qui permet d'affirmer scientifiquement entre Dieu et le monde un rapport de *causalité*, puisque la causalité exprime justement une relation entre deux choses dont l'une est déterminée conformément à l'essence de l'autre : de là la valeur transcendante de la loi de causalité en dehors des limites de l'observation. La causalité de Dieu s'exprime dans la création. La négation de ce principe est une des sources du scepticisme; cette négation est maintenant reconnue comme fautive. De plus, le monde se compose de trois genres de choses, ni plus ni moins; l'esprit, la nature et l'humanité ont donc une existence objective, hors de notre pensée, dans l'essence même de Dieu, et en conséquence il faut rejeter les doctrines contraires. Point d'intermédiaires entre le monde et Dieu. Le matérialisme et l'idéalisme, qui contestent la dualité dans le monde, qui réduisent toutes les substances soit à la matière, soit à l'esprit, sont des erreurs. La nature n'est pas un fantôme de l'imagination, mais un être réel qui a sa raison en Dieu; et l'esprit, quoi qu'en disent nos sens, n'a pas moins de réalité que la matière. La philosophie spiritualiste, d'accord avec le sens commun, est donc conforme aussi aux principes métaphysiques de la science. Il y a deux ordres de substances qui ne dérivent pas l'un de l'autre, mais dérivent tous deux de Dieu; tout se ramène à l'unité dans l'absolu. L'esprit et la nature sont distincts de Dieu sans en être séparés, et sont unis à Dieu sans se confondre avec lui. C'est ce que méconnaissent le dualisme et le panthéisme. Pour le panthéisme tout se confond dans l'infini, et Dieu n'existe pas comme Être suprême au dessus du monde; pour le dualisme tout se sépare, et la nature apparaît comme l'autre ou le contraire de Dieu.

Il est démontré que l'esprit, la nature et l'humanité peuvent être l'objet de connaissances légitimes, puisqu'ils se présentent à nous dans l'intuition tels qu'ils doivent être en vertu de leur principe ou tels qu'ils sont dans la déduction. Les sceptiques aiment à se persuader que le sujet et l'objet de la pensée sont constitués en contradiction l'un avec l'autre, hypothèse audacieuse qu'il semblait impossible de combattre

et qui résiste en effet à tous les efforts de l'analyse. Mais ce motif de doute cède comme tous les autres devant la coïncidence si remarquable du procédé direct de l'intuition et du procédé discursif de la déduction. Cette coïncidence atteste que les objets transcendants qui constituent le monde nous apparaissent exactement comme ils sont, comme ils doivent être, quand on déduit leur essence de l'essence divine. Pourquoi en serait-il autrement? Si Dieu est l'unité de l'être et de l'essence, ce qui découle nécessairement de son existence, il n'y a point de contradiction dans les choses. Si Dieu contient en soi l'esprit et la nature et si ces deux êtres s'harmonisent dans l'humanité, en vertu de l'unité de l'essence, il est certain que la pensée et la réalité sont organisées en vue l'une de l'autre. L'esprit est pour nous le monde subjectif et la nature le monde objectif. Ces deux mondes, dominés par l'unité supérieure de l'essence, qu'ils expriment sous deux aspects opposés, sont destinés à s'unir dans toutes leurs manifestations. L'anthropologie vérifie ce principe dans les limites de l'observation : l'esprit et le corps dans l'homme sont des organismes homologues qui se correspondent dans toutes leurs déterminations et qui se développent parallèlement dans la vie.

L'harmonie de la pensée et de la réalité est un principe désormais certain : la pensée est faite pour connaître les choses selon leur essence, et les choses sont faites pour être connues en vérité. C'est en ce sens qu'on peut approuver la proposition de Spinoza : l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses (1), formule transformée par Leibnitz en loi de l'harmonie préétablie. En conséquence, ce qui est un doit être reconnu comme un, selon l'unité et l'identité de l'essence. L'esprit, la nature et l'humanité n'ayant chacun qu'une même essence comme Dieu, ne sauraient avoir des attributs contradictoires : le monde est éternel ou non, infini ou non, nécessaire ou non, quand il est considéré sous le même rapport. C'est contre cette vérité que s'élève de nouveau la critique de Kant. La

(1) Spinoza, *Éthique*. Deux. part. proposition VII.

psychologie pure a ses paralogismes; la théologie, ses illusions; la cosmologie, ses antinomies. Nous avons vu dans l'analyse de la connaissance immanente et de la connaissance transcendante ce qu'il faut penser des objections de l'idéalisme subjectif ou transcendantal contre la certitude du moi et la certitude de Dieu; voyons maintenant, autant que le permettent les résultats acquis, ce que valent les célèbres *antinomies* de la raison pure.

Kant croit que l'on peut démontrer au sujet du monde une série de propositions antithétiques ou contradictoires, qui deviennent ainsi les unes et les autres également certaines ou également contestables. Il prouve, d'une part, que le monde a un commencement dans le temps et une limite dans l'espace, et de l'autre, que le monde est infini quant à l'espace et quant au temps. Voilà la première antinomie. La preuve de la thèse se tire de l'impossibilité de faire la synthèse d'une série infinie d'états successifs ou d'une série infinie de parties coexistantes. La preuve de l'antithèse se trouve dans l'impossibilité d'admettre un temps vide hors des limites de l'univers. D'après la seconde antinomie, il existe quelque chose de simple et il n'existe rien de simple dans le monde. La troisième porte sur la causalité dans ses rapports avec la liberté. D'une part, la causalité physique ne suffit pas à l'explication des phénomènes, il faut affirmer en outre une causalité par liberté; car si tout arrivait fatalement suivant les seules lois de la nature, tout état du monde aurait sa cause dans un état antérieur, et ainsi de suite à l'infini, donc il n'y aurait pas de commencement, ni par conséquent de raison suffisante pour les états du monde. D'une autre part, il n'y a point de liberté, tout est nécessaire; car une cause libre agirait absolument sans être déterminée par ce qui précède, ce qui est en opposition avec la loi de causalité. La quatrième antinomie enfin concerne l'existence de Dieu comme auteur du monde. D'une part, il faut un être nécessaire pour expliquer l'univers, sinon on aurait une série de conditions qui ne s'arrêterait nulle part. D'autre part, il n'existe aucun être nécessaire dans le monde ni hors du monde, sinon il y aurait un commencement sans contingence

et partant sans cause; ou bien la série des changements serait sans commencement, elle serait nécessaire dans son ensemble, quoique contingente dans chacune de ses parties, ce qui implique contradiction.

Les antinomies cosmologiques se réduisent à l'opposition du fini et de l'infini, du temps et de l'éternité, du simple et du composé, de la fatalité et de la liberté. Le conflit de ces éléments a été considéré jusqu'ici comme le triomphe de l'idéalisme subjectif. Le monde, en effet, semble suspendu entre Dieu et le néant, à égale distance de l'un et de l'autre et participant de la nature de tous deux. Dieu c'est l'affirmation; le néant c'est la négation; le monde se compose à la fois d'affirmation et de négation. Impossible de concevoir l'univers d'une manière scientifique sans le rattacher par la loi de la causalité à l'essence même de Dieu. Or l'essence divine est nécessairement une et indivisible. Le monde sera donc un, infini, absolu, éternel comme Dieu. Et cependant tout n'est-il pas multiple, variable, limité et relatif dans le monde? Comment échapper à cette contradiction? Un auteur, qui analyse et discute avec soin les principes du scepticisme, s'arrête devant le problème cosmologique et n'ose faire entendre que de timides objections (1). On connaît la solution de Kant. Elle consiste à supprimer le monde, pour supprimer du même coup les difficultés relatives au monde. Le temps et l'espace sont en nous, comme formes de notre sensibilité, non au dehors dans les choses; la causalité est une loi régulatrice de nos représentations, non une loi constitutive des êtres; en un mot, l'objectif se déplace et devient subjectif: c'est la conversion transcendantale des choses. Qu'importent alors les contradictions apparentes du monde? La critique les abandonne aux métaphysiciens et s'enferme dans le moi.

Ce n'est pas là une solution, mais un parti désespéré qui accuse l'insuffisance des principes du criticisme. L'antagonisme sera dans le moi au lieu d'être dans le monde, voilà

(1) E. Maurial, *le Scepticisme combattu dans ses principes*; deuxième partie. Paris, 1857.

tout, et il faudra justifier de plus la prétention de nier tout ce qu'affirme la raison. Kant comparait sa réforme à la révolution astronomique de Copernic: ce n'est pas le soleil qui se meut autour de la terre, mais la terre qui se meut autour du soleil; ce ne sont pas les choses qui nous imposent leurs lois, mais nous qui imposons nos lois aux choses. La comparaison est défectueuse. Copernic diminuait l'importance de notre globe, mais agrandissait la notion du monde; Kant relève le moi aux dépens de l'univers. Le subjectivisme représente bien mieux le système de Ptolémée que celui de Kepler. Laissons les choses où elles sont, puisque nous pouvons faire droit au sens commun. Il ne s'agit pas de savoir si le moi l'emporte sur le non-moi ou le non-moi sur le moi, mais d'expliquer leur accord. Deux conditions sont indispensables pour la conciliation des antithèses cosmologiques: il faut d'abord posséder le principe de la science et déduire le monde de l'essence divine, afin de savoir ce qu'il doit être d'après sa cause; il faut ensuite avoir une intuition du monde dans son ensemble, afin de savoir ce qu'il est en lui-même ou ce qu'il paraît être. Or ces deux conditions manquent à Kant. D'une part, il rejette la connaissance scientifique de Dieu et ne peut rattacher le monde à aucun principe supérieur; de l'autre, il conteste toute intuition intellectuelle de la raison, et ne cherche pour l'imagination qu'une synthèse totale de tous les états déterminés du monde dans le temps et dans l'espace, c'est à dire une énumération de parties à l'infini ou un nombre infini, ce qui implique.

Le monde est l'expression des attributs de Dieu. Dieu se manifeste comme être et comme essence dans le monde d'après l'unité, d'après l'antithèse de l'absolu et de l'infini, d'après l'harmonie, en un mot, d'après toutes les déterminations de son essence. Or l'essence divine est une et indivisible. Elle ne peut donc pas se fractionner dans les divers êtres du monde, elle doit être toute en chacun, mais réalisée seulement sous des rapports distincts conformément aux lois de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. S'il en est ainsi, le monde envisagé dans son principe doit être un,

infini, absolu, harmonique ou organisé en lui-même et dans toutes ses parties. Il n'y a qu'un seul univers comme il n'y a qu'un seul Dieu, et dans l'univers une seule nature, un seul esprit, une seule humanité. Et comme tout ce qui est unique est aussi sans condition ni limites, ou comme l'unité de l'essence se manifeste intérieurement comme essence propre ou absolue et comme essence entière ou infinie, l'esprit, la nature et l'humanité sont également infinis et absolus. Et comme l'essence divine est encore à d'autres points de vue éternelle et nécessaire, le monde est aussi éternel et nécessaire dans son essence. Toutes ces déductions sont exactes et ne peuvent être contredites par aucune démonstration antinomique.

Il n'y a en effet qu'un seul univers, puisque l'univers est l'ensemble de tout ce qui est déterminé. Quand on parle de la pluralité des mondes en astronomie, on entend par monde un astre habitable, une planète, une terre céleste, ce qui n'est pas contraire à l'unité de l'univers. Si les théologiens par contre discutent encore la question de la possibilité d'autres mondes, c'est qu'ils n'ont saisi aucun rapport essentiel entre le monde et Dieu. La constitution du monde résulte de la constitution de Dieu, et ne peut être autre qu'elle n'est. Le monde n'a pas non plus commencé dans le temps; sinon tous les attributs de Dieu qui ont rapport au monde, y compris la causalité ou la création, auraient pris naissance avec le monde ou auraient existé avant le monde dans une pure potentialité sans acte. Les savants sont d'accord avec Origène sur l'éternité de la matière, mais cette éternité doit s'étendre au monde entier, considéré dans son essence, et l'éternité comme telle ne détruit nullement la loi de causalité. Seulement il faut s'élever alors au dessus de l'intuition sensible d'une cause temporelle et d'un point initial, à l'intuition intellectuelle d'une cause éternelle qui s'exerce en dehors du temps. Si Dieu est l'éternel et s'il est cause, la causalité est éternelle en Dieu. Une création éternelle ne blesse pas la raison et se conçoit mieux que la création qui commence à un moment déterminé. Les théologiens l'ont toujours admise pour la procession des personnes divines. Enfin, si

l'esprit, la nature et l'humanité sont uniques et semblables à Dieu, ils sont aussi infinis dans leur domaine, comme nous l'avions soupçonné dans l'analyse, sans pouvoir décider la question. Le monde doit être infini s'il est de l'essence divine, et nous avons l'intuition d'un monde infini, si nous voulons bien le concevoir en lui-même en nous débarrassant des conditions d'une observation sensible ou d'une intuition par l'imagination. Laissons les parties, ne comptons pas les corps, les esprits, voyons le tout, le tout dans l'espace, le tout dans le temps, le tout dans l'essence. Si nous n'avions pas cette intuition, nous n'aurions pas non plus l'intuition de Dieu, du moi, des principes de la raison. Enfin si le monde physique et le monde spirituel sont infinis, l'humanité l'est aussi, et dès lors l'humanité terrestre n'est qu'une partie de l'humanité entière, et notre globe n'est plus le seul astre habité. Encore une question vitale que l'analyse ne pouvait résoudre et que la synthèse tranche sans effort.

Jusqu'ici nous n'avons pas rencontré d'antinomies dans le monde. Les attributs de l'univers sont la reproduction des attributs de Dieu; c'est tout simple, puisque l'essence du monde est l'essence même de Dieu à l'état de détermination. Mais si nous considérons maintenant cet élément de la détermination, nous obtiendrons d'autres attributs qui sembleront contraires aux premiers et feront l'effet d'antinomies. La nature est une, infinie, absolue, avons-nous dit; cependant la nature n'est pas l'esprit ni l'humanité; comment donc est-elle une, infinie et absolue? Elle est une dans son genre: il n'y a qu'une seule nature; elle est infinie dans son genre: elle est toute la nature, mais non toute la réalité; elle est absolue dans son genre: elle est sans relation avec une autre nature, mais non sans relation avec autre chose. Dieu, au contraire, est purement et simplement un, absolument infini et infiniment absolu en dehors et au dessus de tout genre. La différence subsiste donc entre Dieu et la nature, entre Dieu et l'esprit, entre Dieu et l'humanité, et la différence c'est que Dieu est indéterminé, tandis que la nature est déterminée, c'est que Dieu est tout ce qui est, tandis que la nature n'est qu'un genre. Or qui dit genre dit

limitation, condition, opposition, négation. Puisque la nature n'est pas tout, ou qu'elle n'est infinie qu'en son genre, elle est aussi limitée : elle a ses bornes dans les autres genres qui coexistent avec elle ; et puisqu'elle n'est absolue qu'en son genre, elle est aussi relative ou conditionnelle : elle a ses conditions dans les genres opposés qui la complètent. La nature est donc à la fois infinie et finie, absolue et relative, et la même chose doit se dire de l'esprit et de l'humanité. Voilà le cercle des antinomies dans le monde.

Mais ces antinomies ne sont nullement destructives du principe de contradiction. L'infini et le fini se combinent partout dans la création et font ressortir la distinction entre le créateur et la créature. Dieu est l'infini absolu ; les êtres du monde, uniques en leur genre, sont des infinis relatifs, des infinis qui ne sont pas tout l'infini, qui sont limités par leurs contraires : la nature est infinie dans ce qu'elle est, dans son essence positive ; elle est finie dans ce qu'elle n'est pas, dans l'élément négatif dont elle est affectée ; en d'autres termes, la nature est infinie parce qu'elle est toute l'essence divine, mais elle est finie, parce qu'elle n'est l'essence divine qu'à un point de vue déterminé. Quand on poursuit l'analyse de cette détermination, en comparant l'esprit à la nature, on trouve d'autres antinomies connues, parmi lesquelles l'opposition entre la fatalité et la liberté. Kant a mal saisi les rapports de la causalité avec les deux termes de cette antithèse. Tout est fatal dans la nature, tout est libre dans la vie spirituelle ; mais la liberté et la fatalité ne sont que la manifestation d'une même propriété ; l'esprit et la nature sont causes dans leur domaine, mais chacun agit selon son essence : la causalité de la nature est liée, enchaînée, continue, selon l'attribut de l'essence entière, tandis que la causalité de l'esprit est spontanée, volontaire, indépendante, selon l'attribut de l'essence propre. Ce sont ces formes opposées de la causalité physique et de la causalité spirituelle que désignent la fatalité et la liberté.

Nous ne pouvons nous arrêter plus longtemps aux antinomies cosmologiques, faute d'une préparation assez ample. Il nous suffit d'avoir montré que ces questions ne sont pas au

dessus de la compétence de la raison, et que la solution en est possible du moment qu'on possède le principe de la science. Or le monde considéré dans son unité, dans son infinité, dans ses rapports avec Dieu, est objet de *connaissance rationnelle*, indépendante de toute expérience. Nous avons donc des connaissances légitimes en dehors des limites de l'observation : les unes se rapportent à Dieu, les autres au monde. Mais nous ne savons rien encore en ce qui concerne la valeur de nos connaissances sensibles.

Étudions enfin Dieu ou l'Être infini et absolu en rapport avec son contenu.

Dieu est la raison et la cause de l'univers ; en d'autres termes, le monde est en Dieu, sous Dieu, par Dieu, déterminé selon l'essence divine. Or Dieu est aussi tout ce qui est contenu dans son essence, et comme l'essence est une et la même, Dieu est encore le même en tant qu'il est et contient en soi les divers êtres qui constituent le monde. Cette propriété déduite de l'unité de l'essence et connue par intuition se nomme *identité*. Dieu est identique ou égal à lui-même dans tout ce qu'il est. L'identité ainsi comprise n'est pas l'indifférence absolue, elle s'applique au contraire à des choses différentes et affirme l'unité dans la différence. Des choses distinctes peuvent être les mêmes sous quelques rapports, quand on néglige, par exemple, les caractères déterminés par lesquels elles s'excluent. C'est en ce sens que nous affirmons l'identité de l'essence divine. Les théologiens reconnaissent la même vérité dans le dogme de la toute-présence. Dieu est présent en toutes choses par son intelligence, par son amour, par son essence.

Dieu est l'être, l'essence, la forme, l'existence, l'unité, l'infini, l'absolu. Toutes ces propriétés sont des catégories. Si Dieu est identique à lui-même dans tout ce qu'il est, il s'ensuit qu'il est aussi identique à lui-même dans chacune de ses propriétés et qu'ainsi chaque attribut divin s'unit à tous les autres. De là la *combinaison des catégories*, principe entrevu déjà par Platon. C'est ainsi que Dieu est un, infini, absolu, parfait dans toutes les déterminations de son essence.

S'il existe, il est l'existence une et entière; s'il est la vérité et le bien, il est la vérité infinie et le bien absolu.

Mais parmi les catégories se trouve aussi la limitation ou le fini, qui se déduit de la totalité et n'est pas autre chose que la forme d'un tout déterminé, opposé à un autre tout. La limitation affecte les deux termes d'une opposition, par exemple, l'esprit et la nature dans le monde, en tant que ces termes se déterminent mutuellement et sont extérieurs l'un à l'autre. La limitation est une propriété réelle, inséparable du monde. Si Dieu est tout ce qui est, il est aussi la limitation, non pas comme qualité inhérente à son essence, mais comme qualité inhérente aux êtres déterminés qui sont dans son essence. Dieu n'est pas limité pour cela, car il n'est pas un être déterminé comme tel, il est le tout. Or si les catégories s'unissent entre elles, les catégories de l'essence doivent aussi s'appliquer au fini, à tout ce qui est fini sans aucune restriction. De là se déduit sans peine la *valeur universelle* des catégories, soit dans les limites soit hors des limites de l'observation, condition générale de la vérité de nos connaissances.

En effet si les catégories sont des attributs de Dieu ou de l'Être, et si Dieu est aussi tout ce qui est, les catégories sont les attributs de tout ce qui est, en vertu de l'identité de l'essence. Dieu est le même, soit qu'on le considère en lui-même ou dans son contenu, c'est à dire dans le monde et dans les choses finies. Il est donc en tout et partout d'une manière indivisible avec toutes ses propriétés, comme essence, comme forme et comme existence. Tout est dans tout, c'est la loi de l'*analogie universelle*. Seulement il importe de remarquer que cette loi n'amène pas la confusion de tout avec tout, parce que chaque chose a son essence propre en vertu du même principe, et qu'en conséquence les catégories s'appliquent diversement à des êtres divers, en respectant l'originalité de tous et de chacun. La diversité des choses dans la création provient de l'appropriation particulière d'un ensemble de propriétés communes. Tout s'élève à l'unité. C'est ce que nous avons constamment observé dans le développement de nos connaissances, en obéissant toujours aux

mêmes lois de la pensée; mais ce n'est qu'ici, à la lumière du principe de la science, que nous reconnaissons la légitimité de ce procédé.

Prenons pour exemple de la combinaison des catégories, l'infini et le fini. Ces deux propriétés conviennent à l'Être sous des rapports distincts, quand il est considéré d'une part en lui-même et de l'autre dans son contenu. Dès lors l'infini doit aussi s'appliquer au fini et le fini à l'infini. C'est ce qui se réalise en effet dans le monde, comme nous l'avons constaté au sujet de la nature, de l'esprit et de l'humanité. L'infinité de la nature est limitée à la réalité matérielle, et le fini dans ce genre s'étend à l'infini. Allons plus loin. Dieu est infini dans son contenu; l'esprit, la nature et l'humanité, fondés dans l'essence divine et semblables à Dieu, doivent l'être aussi. Mais le contenu de ces trois êtres ne peut plus consister qu'en choses finies, puisque eux-mêmes sont uniques dans leur genre. Comment donc ce contenu sera-t-il infini? Par l'infinité des choses finies qu'il embrasse. Il y a plus. Dieu est de nouveau chacune de ces choses finies qui sont contenues à l'infini dans la nature, dans l'esprit et dans l'humanité. Or Dieu est infini. Il est donc infini aussi en tant qu'il est chacun de ces êtres finis. Qu'est-ce à dire? N'arrivons-nous pas à une contradiction? Nullement, cela signifie qu'il existe dans la nature, dans l'esprit et dans l'humanité des êtres finis qui sont infiniment finis, qui sont entièrement achevés, qui sont complètement déterminés sous tous les rapports. Et quels sont ces êtres? Ce sont ceux que nous connaissons analytiquement sous le nom d'*individus*.

L'intuition est d'accord de nouveau avec la déduction. Nous sommes partis de l'Être absolument infini, et par le seul effort du raisonnement nous sommes arrivés à l'être infiniment fini, sans que nos déductions aient jamais été infirmées par l'observation directe de la réalité. Aucun système philosophique procédant par synthèse, à l'exemple du panthéisme, n'a pu faire cette déduction. Spinoza commentant par Dieu ne reconnaît que les attributs et les modes de la substance infinie: les individus ne sont alors que des manifestations passagères et périssables de la divinité. Pour