

ficultés de la métaphysique. Depuis que la raison s'est éman-
cipée de la foi, le domaine de la révélation historique s'est
circonscrit de plus en plus. On peut aujourd'hui poser en
principe que la révélation est inutile pour tout ce qui peut
être déterminé par la raison; on ne l'invoque qu'à défaut
d'argument scientifique; les théologiens mêmes s'en passe-
raient volontiers, s'ils pouvaient justifier tous les points de
leur doctrine d'une manière intelligible; on la restreint à ce
que l'on appelle l'ordre surnaturel, dont on exalte les magni-
ficences, mais dont on peut difficilement établir la valeur
pour la vie réelle. Certes, je n'ai pas le droit de dire qu'il
n'existe point d'objet à la révélation; mais je dirai, avec
Leibnitz, que la révélation ne peut suppléer à aucun de nos
moyens de connaître, ni contredire aucune proposition re-
connue comme certaine. « Vouloir proscrire la raison pour
faire place à la révélation, ce serait s'arracher les yeux pour
mieux voir les satellites de Jupiter à travers un télescope. »
— « C'est ce qui fait que la révélation ne peut aller contre
une claire évidence de raison, parce que, lors même que la
révélation est immédiate et originelle, il faut savoir avec
évidence que nous ne nous trompons point en l'attribuant à
Dieu, et que nous en comprenons le sens; et cette évidence
ne peut jamais être plus grande que celle de notre con-
naissance intuitive, et par conséquent nulle proposition ne
saurait être reçue pour révélation divine lorsqu'elle est op-
posée contradictoirement à cette connaissance immédiate;
autrement il ne resterait plus de différence dans le monde
entre la vérité et la fausseté, nulle mesure du croyable et de
l'incroyable. Et il n'est point concevable qu'une chose vienne
de Dieu, ce bienfaisant auteur de notre être, laquelle, étant
reçue pour véritable, doit renverser les fondements de nos
connaissances et rendre toutes nos facultés inutiles. Et ceux
qui n'ont la révélation que médiatement, ou par tradition de
bouche en bouche, ou par écrit, ont encore plus besoin de la
raison pour s'en assurer (1). » La révélation, en un mot, doit
être subordonnée à la raison.

(1) Leibnitz. *Nouv. Essais sur l'entend. humain*, liv. iv, ch. xviii et xix.

En effet, nous sommes en présence de plusieurs systèmes
révélés. Chaque peuple de l'Orient a le sien. Bouddha, Zo-
roastre, Hermès, Moïse, Mahomet, les évangélistes passent
tous pour révéléteurs, aux yeux de leurs concitoyens et de
leurs prosélytes. Je ne parle pas des imposteurs ni des
esprits malades, qui prétendent qu'ils sont favorisés d'une
communication extraordinaire de la divinité. Or tous ces
systèmes révélés qui doivent expliquer Dieu, le monde et
l'humanité, se contredisent en beaucoup de points. Ils ont
donc beau affirmer, chacun, qu'il est seul en possession de la
vérité, le principe de contradiction et le sens commun se re-
fusent à les admettre tous. Mais lequel faut-il adopter, et
sur quelle base s'appuiera-t-on pour faire un choix? S'en
rapporter à la foi est impossible, car c'est résoudre la ques-
tion par la question. Chaque système n'a-t-il pas ses croyants?
Ils seraient donc tous également vrais et respectables, et
l'on devrait soutenir que Dieu a dicté des solutions contra-
dictoires sur les intérêts fondamentaux de l'homme, qu'il n'y
a point de différence entre l'affirmation et la négation, entre
la vérité et l'erreur, que tout est vrai ou faux, comme on
veut. Mais, si ce n'est la foi, c'est donc la raison qui doit dé-
cider de la supériorité d'une révélation sur une autre. La
vraie religion est celle qui est conforme à la raison, et tout
ce qui, dans un système révélé, est contraire à la raison, est
faux.

La révélation est donc insuffisante. Mais fût-elle incontes-
table à nos yeux, elle ne pourrait jamais être consultée sur
la question de l'existence de Dieu; car ceux qui nient Dieu,
nient également la révélation, et seraient ainsi dans l'impos-
sibilité de reconnaître le principe de la science. La révéla-
tion n'est possible que si Dieu est, mais elle n'est pas une
conséquence nécessaire de l'existence de Dieu. Sans doute,
s'il y a une révélation, il y a un Dieu; mais comment établir
l'existence de la révélation, sans établir d'abord l'existence
de l'Être suprême? La révélation est moins évidente que
Dieu, et l'on ne doit pas démontrer une chose incertaine par
une autre plus incertaine encore. Ces observations logiques
sont, du reste, confirmées par l'histoire. Les Grecs n'avaient

aucun livre sacré, aucune doctrine révélée; et cependant ils ont admis l'existence de Dieu, et leurs philosophes ont traité des attributs ontologiques et moraux de Dieu d'une manière plus scientifique que les Orientaux; ils ont même laissé leurs ouvrages pour modèles aux Pères de l'Église et aux docteurs du moyen âge.

La révélation est donc inutile et impossible à suivre pour la question qui nous occupe. Le traditionalisme doit abandonner cette position, qu'il regardait comme inexpugnable et d'où il déversait l'injure sur la raison humaine. La chose n'est plus douteuse. M. de Bonald est condamné et la raison vengée par un théologien revenu à des sentiments plus dignes. Nous enregistrons volontiers son arrêt, et nous prions les philosophes en retard, d'en tenir compte. « La connaissance de l'existence de Dieu, des premiers devoirs moraux, de l'immortalité de l'âme, forme le domaine propre de la raison, dans l'ordre de la vérité naturelle, religieuse et morale. L'homme, par sa propre nature, par sa propre essence, par la nécessité des idées et de leurs conséquences, est donc en possession des éléments de la vie intellectuelle, religieuse, morale. Il y a donc en réalité des vérités religieuses et morales, naturelles, essentielles à la raison et à la conscience (1). »

Ces propositions livrent à la raison la connaissance des problèmes fondamentaux de l'ordre moral et religieux. Il nous suffit d'en signaler l'importance et de faire remarquer qu'elles sont conformes aux décisions de l'autorité romaine. Il y a quelques années, l'archevêque de Paris publia quatre propositions, formulées et approuvées dans le sein de la congrégation de l'index. La seconde est ainsi conçue : *Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest.*

C'est donc par la raison seule qu'il faut établir l'existence de Dieu. En effet, toutes les questions de principe sont du ressort de la raison. La raison depuis des siècles s'est empa-

(1) *Philosophie et religion*, par Maret, doyen de la faculté de théologie, vicaire général de Paris. 1856. Leçons 17, 23.

rée de ce problème, et s'est fortifiée en cherchant à le résoudre. Trois procédés ont été suivis : le procédé démonstratif, le procédé hypothétique et le procédé analytique (1).

Le *procédé démonstratif* comprend lui-même divers ordres de preuves : la preuve ontologique conclut de la pensée que nous avons de l'Être infini, nécessaire, tout parfait, à la réalité de cet être; la preuve cosmologique conclut de l'existence du monde à l'existence de Dieu, comme cause; la preuve téléologique part de l'ordre, de la beauté, de la proportion, de la correspondance des buts et des moyens qui éclatent partout dans la nature, et s'élève ainsi à la reconnaissance d'un être souverainement intelligent; la preuve morale, enfin, constate la nécessité d'un accord entre la vertu et la félicité, et voyant ce rapport souvent troublé dans la vie présente, invoque un être souverainement juste pour donner dans la vie future pleine satisfaction à l'ordre moral.

Nous ne nous arrêterons pas à l'exposition de ces diverses preuves; nous ferons seulement quelques observations générales. Le procédé démonstratif a ses avantages et ses défauts. Il a le mérite d'habituer la raison aux spéculations métaphysiques, d'élucider quelques idées fondamentales, d'approfondir quelques-uns des attributs de Dieu. C'est une excellente gymnastique pour l'esprit et un profit réel pour la science. Le développement même du procédé démonstratif prouve que la pensée a grandi dans sa lutte avec les choses supra sensibles, et a de plus en plus éclairci la notion de Dieu. En effet, les propriétés principales de l'Être ont été successivement soumises à l'analyse. Dans la preuve ontologique, ouverte par saint Anselme et continuée par toute l'école cartésienne, Dieu nous apparaît comme l'Être infini et tout-parfait, qui existe nécessairement, par cela seul que nous en avons la pensée, parce que cette pensée, à la différence de toutes nos autres notions, ne peut provenir que de l'Être infini lui-même. Dans la preuve cosmologique, exposée par Leibnitz, Dieu est conçu comme la cause première et immé-

(1) H. Ahrens, *Cours de Psychologie*. Paris, 1836. — Bouchitté, *Histoire des preuves de l'existence de Dieu*. Paris, 1841.

diatée de tous les états successifs du monde, comme l'Être suprême qui est en dehors et au dessus de la série des effets, et qui seul peut satisfaire les besoins de la raison à la recherche des causes. Dans la preuve téléologique, qui parle au cœur et s'accorde si bien avec les merveilleuses découvertes des sciences naturelles, Dieu est la Providence infiniment sage et bienfaisante, qui a créé l'ordre universel et tout disposé en harmonie avec tout. Enfin dans la preuve morale de Kant, Dieu se revêt d'un nouveau caractère : il est la fin dernière de l'homme, il est la justice absolue qui sanctionne tous nos actes, il est le législateur de l'ordre moral. Toutes ces preuves se soutiennent et se complètent mutuellement ; elles sont conformes aux croyances du genre humain ; elles servent à déterminer d'une manière scientifique et rendent accessibles à toute raison cultivée les vérités essentielles de la religion.

Mais, si elles peuvent contribuer à la solution du problème, elles ne l'ont pas résolu. Il faut se faire singulièrement illusion pour croire que l'on démontre Dieu, comme on démontre une proposition de la géométrie. Là est le vice radical du procédé démonstratif. La chose est bien simple, et cependant des auteurs modernes, dans des ouvrages spéciaux, ne sont pas parvenus à la saisir (1). En effet, la démonstration a des limites. Elle suppose une thèse, un argument et un rapport de contenance ou de subordination entre la thèse et l'argument. L'argument doit contenir la thèse, comme les prémisses d'un syllogisme contiennent la conclusion. D'où il suit naturellement que la démonstration est un raisonnement déductif et non inductif, qu'elle peut s'appliquer à tout ce qui est renfermé dans un principe supérieur, c'est à dire à tout ce qui est fini, mais qu'elle ne saurait convenir à l'infini, qui est tout et contient tout. Le fini a sa raison dans l'infini, mais non l'infini dans le fini. Le fini est subordonné à l'infini et en découle ; mais l'infini n'est subordonné à rien. Dieu ne se démontre donc pas, parce qu'il n'existe aucune chose au dessus ni en dehors de l'Être infini,

(1) A. Gratry, de la *Connaissance de Dieu*. Paris, 1854.

parce qu'il est lui-même le principe supérieur, d'où relèvent tous les autres et qui doit servir à les démontrer. La notion de Dieu est unique, en ce sens qu'elle embrasse toutes les autres ; les autres peuvent donc en dériver, mais non réciproquement. Dieu est conçu comme l'Être un et entier, sans cause, sans principe, et la démonstration n'a pour but que de rattacher une chose à son principe. Démontrer Dieu est donc une contradiction formelle ; ceux qui tentent cette opération n'ont pas encore une notion exacte de Dieu. Une démonstration de Dieu serait la négation de Dieu, parce que Dieu est précisément la seule chose qui ne se démontre pas.

Aussi est-il visible que, dans toutes les preuves de l'existence de Dieu, on emploie des arguments dont la certitude dépend de la thèse même qui est à démontrer. Telles sont l'existence objective du monde et la valeur universelle du principe de causalité. Dieu seul, dit-on, peut être cause du monde et cause de la pensée de l'infinie perfection qui est en nous. Mais qui nous prouve que tout a une cause ? Ce n'est qu'en Dieu même que ce principe peut être reconnu dans sa certitude absolue ; car la cause n'est pas supérieure, mais subordonnée à Dieu. L'idée de cause n'est donc pas encore éclaircie dans ses justes rapports avec l'idée de Dieu. On prend pour argument ce qui ne peut être qu'une conséquence de la thèse ; on confond les témérités de la raison avec la réalité des choses.

A cette erreur commune s'ajoutent des erreurs particulières. Dans la preuve ontologique, la conclusion dépasse les prémisses ; car les prémisses ne portent que sur la pensée de Dieu, et la conclusion porte sur son existence. Ce raisonnement ne prouve qu'une chose, c'est qu'il nous est logiquement impossible de penser Dieu, sans le penser comme existant. Réduit à ces proportions, il est inattaquable, mais n'est plus une démonstration. Dans les autres preuves, tirées soit du monde en général, soit du monde moral ou physique, on arrive également à une conclusion plus étendue que les prémisses ; car le monde n'est pas adéquat à Dieu. Une série d'effets finis ne donne pas une cause infinie, mais peut seulement nous suggérer cette notion, en vertu des lois de notre

intelligence. L'expérience, à son tour, ou l'observation des merveilles de la nature ne saurait contenir Dieu, ni révéler une providence infiniment sage. La nature est belle et harmonieuse, sans doute; mais le peu que nous en connaissons sur notre globe n'est pas exempt de désordres. C'est pourquoi Kant a réduit à néant ces prétendues preuves de l'existence de Dieu et renversé du même coup la métaphysique dogmatique des écoles; et lui-même avoue que sa propre preuve n'a point la valeur d'une démonstration apodictique.

L'insuffisance du procédé démonstratif a donné naissance, après Kant, au *procédé hypothétique* : puisque Dieu ne se prouve pas, ont dit les successeurs de ce philosophe, il suffit de l'affirmer; puisqu'on ne peut l'obtenir comme conséquence du raisonnement, il faut le poser comme principe; puisqu'il repousse la marche discursive et laborieuse de la démonstration, la raison doit le saisir par une intuition immédiate ou directe. Kant, il est vrai, contestait à l'esprit humain la possibilité d'une intuition intellectuelle, dégagée de tout élément sensible; mais il se laissait égarer par Locke et par Hume. C'est un de ces préjugés sensualistes dont il n'a pu se dépouiller, malgré son projet de critique universelle. Il existe pour l'homme deux espèces d'intuitions : l'une sensible, inhérente aux sens et à l'imagination, l'autre intellectuelle, inhérente à la raison. Sans intuition intellectuelle, nous n'aurions aucune connaissance de Dieu, et la métaphysique serait impossible. C'est donc par Dieu que la philosophie doit débiter, non pas en le démontrant, mais en le montrant, en le révélant à la raison, comme la nature se révèle à nos sens, en le manifestant à l'esprit et au cœur, comme la suprême hypothèse qui explique tout et qui doit elle-même se justifier par l'ensemble des conséquences qu'elle entraîne avec elle, c'est à dire par le système entier de la science.

Le procédé hypothétique est une réaction contre le procédé démonstratif. Cette réaction est légitime en elle-même, mais exagérée et défectueuse en quelques points. Il est vrai que la démonstration n'atteint pas Dieu, puisqu'il est le

principe premier; il est vrai encore qu'il faut saisir Dieu par une intuition immédiate de la raison, puisqu'il n'existe point de degrés entre le monde et Dieu, entre le fini et l'infini, et qu'aucune somme d'expériences ne saurait engendrer ni égaler l'absolu; mais il ne résulte pas de là qu'il faille commencer le travail philosophique par Dieu. Il faut une préparation à l'esprit pour concevoir l'être dans sa pureté et dans sa vérité; c'est une nécessité de la nature humaine, du moins dans sa condition terrestre. En effet, le premier développement de l'esprit s'opère par la sensibilité. L'enfant doit apprendre avant tout à interpréter ses sensations. Pendant cette période, les idées supérieures de la raison paraissent comme perdues pour sa conscience; il les emploie sans le savoir; son attention n'est pas encore éveillée sur les choses divines. Puis il s'élève successivement au dessus des phénomènes variables et contingents, aux lois, aux causes, à ce qui est immuable et nécessaire, et prend enfin possession de l'être infini et absolu, dont il n'avait qu'un sentiment confus. C'est cette marche, indiquée par la nature, qu'il faut suivre et développer dans la science. Si l'on débute par Dieu, avant que les forces de l'esprit soient suffisamment exercées, on s'arrêtera à une notion vague, arbitraire, mêlée d'erreurs; on s'exposera à fausser tout le système de la philosophie, parce qu'on aura posé, comme base de l'édifice, une hypothèse illégitime. La moindre imperfection dans le principe se traduira par une série de conséquences qui révoltent le sens commun. C'est ce que nous enseigne entre autres l'exemple de Schelling et de Hegel, qui suivent la trace de Spinoza. La critique et l'observation sont donc indispensables comme préliminaires pour le développement régulier de la notion de Dieu. Cette notion n'est pas le point initial, mais la fin de l'éducation philosophique.

Les procédés antérieurs sont imparfaits et pleins de dangers, malgré les qualités qui les distinguent. Ni l'un ni l'autre ne peuvent établir avec certitude l'existence de Dieu, ni dissiper les objections du scepticisme sur la plus grave question de la science. Le premier est un cercle vicieux, et

le second une hypothèse. La science serait perdue, si elle restait enfermée dans cette impasse. Les esprits sérieux, qui savent apprécier l'état des choses et profiter de l'expérience acquise, devaient donc diriger leur attention sur ce difficile problème. De là naquit le *procédé analytique* ou dialectique, inauguré par Krause et désigné avec raison comme le résultat le plus important de la philosophie moderne.

Le procédé analytique tient compte de la part de vérité qui se rencontre dans les autres procédés et se préserve de leurs erreurs. Il est une combinaison méthodique, non un amalgame, de ces méthodes, en ce sens que, complet lui-même, il en recueille les vérités partielles, sans parti pris de faire de l'éclectisme, et les enchaîne les unes aux autres, en les dépouillant de ce qu'elles avaient d'exclusif, sans tomber dans aucun extrême : c'est là le signe d'un système supérieur. Comme le procédé démonstratif, il exige que la pensée de Dieu soit élucidée dans l'esprit, avant qu'on se prononce sur sa valeur objective, et demande même une préparation plus étendue et plus régulière que celle qui nous est offerte par les diverses preuves de l'existence de Dieu ; mais il n'a pas la prétention de démontrer ce qui est indémontrable. Comme le procédé hypothétique, il veut que l'intelligence conçoive Dieu par une intuition immédiate ou directe ; mais il ne confond pas le point de départ avec le principe, et la notion de Dieu, mûrement élaborée et discutée dans la conscience, échappe ainsi aux caractères de l'hypothèse.

On voit que le procédé analytique se compose de deux parties distinctes, l'une préparatoire, l'autre finale, qui correspondent aux méthodes antérieures. La première est une élévation successive à Dieu. Elle a pour but de sonder l'esprit, d'éveiller ses énergies, de fortifier son activité spéculative et de le conduire progressivement, pas à pas, en face de l'être infini et absolu. Elle consiste à s'appuyer sur une première vérité reconnue par chacun comme certaine, dans sa conscience, à analyser l'esprit dans ses propriétés, dans ses facultés, dans ses rapports avec l'ensemble des êtres qui forment le monde, à développer surtout la théorie de la

connaissance, en distinguant avec soin les éléments rationnels qui en font partie, à grouper et à réunir les notions d'après les objets fondamentaux de la pensée, l'humanité, l'esprit, la nature, et à s'élever ainsi graduellement jusqu'à la notion la plus haute et la plus pleine, jusqu'à la notion de Dieu, qui contient toutes les autres. Cette marche psychologique et progressive, soutenue par les forces du moi, doit amener tout esprit capable d'un travail intellectuel à bien se pénétrer de la pensée de Dieu, et doit l'affranchir par conséquent du besoin d'un appui extérieur dans ses rapports avec Dieu. Mais la marche est longue ; elle s'étend depuis l'origine jusqu'au principe de la science, et constitue toute la base analytique ou subjective du système de la philosophie.

La seconde partie du procédé est plus simple. Quand l'esprit est en présence de Dieu et qu'il a saisi les rapports de cette notion suprême avec les autres notions fondamentales, qui appartiennent à la série de nos connaissances, avec le monde et le moi, avec l'être, l'essence et l'existence, avec l'infini, l'absolu et la cause, il ne s'agit plus que de voir avec évidence que Dieu est au dessus de toute démonstration, qu'on ne peut prouver ni son existence ni sa non-existence sans faire un cercle, que nous pouvons et devons nous contenter d'une intuition rationnelle. En effet, de la notion du monde à la notion de Dieu, il n'y a point de transition pour la pensée, puisque Dieu n'est pas un terme particulier de la série des êtres, mais l'être tout entier, le tout. Il faut s'élever subitement au dessus du monde, au delà de tout ce qui est fini, pour trouver Dieu. L'intuition seule peut donc nous montrer l'être infini et absolu. Mais cette intuition, provoquée par les besoins de la raison, suffit et satisfait à toutes les exigences de la logique. Après avoir développé la pensée de Dieu, nous ne pouvons plus le concevoir que comme existant, sous peine de renoncer à toute opération mentale ou d'être en contradiction avec les lois de notre propre intelligence.

Il nous reste à esquisser rapidement ce procédé analytique pour acquérir la certitude de l'existence de Dieu.

La conscience propre nous offre une première vérité, immédiatement et universellement certaine. Chacun peut douter de tout, excepté de soi. Mais l'intuition *moi* est insuffisante : nous ne pouvons y concentrer toutes nos pensées ni tous nos sentiments. L'enfant, qui ne voit d'abord que lui-même, arrive bientôt à se convaincre de l'existence d'autres réalités. Si donc le moi est le point de départ, il ne saurait être le principe de la science. Car la notion du principe doit contenir toutes les autres notions ; le principe doit se suffire à lui-même et expliquer tout le reste. Telle est la pensée *Dieu*, mais telle n'est pas la pensée *moi*. Le moi se reconnaît, au contraire, comme un être limité, et en même temps qu'il a conscience de sa limitation, il a conscience d'un monde extérieur ou d'un ensemble de choses qui subsistent hors de lui-même.

De là deux espèces de connaissances, qui ont pour objet le moi et le non-moi. Nos connaissances immanentes ne sortent pas de la sphère du moi et trouvent la garantie de leur valeur dans la certitude de la conscience propre. Nous pouvons, sans peine, reconnaître le moi comme un être dont l'essence est une, qui se modifie dans le temps et qui est cause de ses modifications. Le doute n'est pas permis à cet égard, pourvu qu'on définisse les termes et qu'on se contente de les appliquer au moi. Mais nos connaissances transcendantes sont plus incertaines. Pouvons-nous saisir les choses extérieures telles qu'elles sont en elles-mêmes ? Nous connaissons tout ce qui est, au moyen des catégories de l'essence, de l'unité, de l'identité, de la causalité. Avons-nous le droit d'attribuer à ces idées une valeur objective et de les appliquer à toutes choses ? Ces questions ne sauraient être résolues par l'expérience et nous obligent à remonter plus haut.

Considérons à cet effet nos connaissances transcendantes, d'abord en elles-mêmes, ensuite dans leur objet, en soulevant l'idée de la cause. La *causalité* exprime entre deux choses un rapport de détermination : l'effet est déterminé par la cause. Ce rapport en suppose deux autres, la contenance et la subordination : l'effet est dans la cause et sous

la cause. En effet, l'observation constate qu'un être n'effectue jamais comme cause que ce qui est dans sa nature, ce qui est en son pouvoir, ce qui est possible pour lui. Un esprit ne saurait produire des effets physiques, ni un corps des effets spirituels, ni un être fini ce qui dépasse toute limite. S'écarter de cette règle, c'est manquer à l'expérience, c'est relever les miracles et les causes occultes, que la science doit chasser. Il suit de là que l'idée de cause peut s'appliquer à tout ce qui est contenu dans autre chose, par conséquent à tout ce qui est fini. Cette application, du moins, est un besoin de la raison, auquel l'enfant lui-même est soumis. Sous nos yeux, l'idée de cause se vérifie constamment, mais reste-t-elle légitime encore au delà de l'observation ? C'est ce qu'il nous est impossible d'affirmer en ce moment. Quoi qu'il en soit, il y a deux cas à distinguer : l'un concerne les actes qui se passent dans le temps ; l'autre, les propriétés ou l'essence même des êtres. La cause d'un acte se trouve dans l'être qui l'a produit ; mais si l'on demande la cause de cet être même, il faut s'élever plus haut et chercher une essence supérieure qui le contienne. Aucun être n'est cause de lui-même, de sa propre essence ; car l'essence n'est pas contenue *dans* l'être, mais adéquate à l'être. L'idée de cause ne convient pas à ce rapport de l'être avec son essence. Mais pourquoi soulevons-nous l'idée de cause au sujet de tout ce qui est fini, substance ou phénomène ? C'est parce que le fini ne se suffit pas à lui-même, parce qu'il n'est qu'une partie de la réalité, et que la notion de la partie est corrélatrice à celle du tout, où elle trouve son complément. En recherchant la cause, c'est le tout que nous recherchons, et nous voulons savoir le tout, parce que la partie ne peut nous satisfaire. Mais le tout lui-même, l'infini, n'a plus de cause, puisqu'il n'est contenu dans aucune autre chose ; celui qui est tout se suffit à lui-même et ne suppose rien d'autre.

La cause elle-même a sa cause, car elle n'est qu'une propriété particulière, et cette cause de la cause est sans doute Dieu. La cause n'est pas au dessus de l'être infini, mais fondée en lui. Elle peut bien nous servir d'instrument pour nous élever jusqu'à la notion de Dieu, mais non d'argument lo-

gique pour établir son existence. L'idée de cause ne contient pas l'idée de Dieu, elle y est contenue et doit y trouver sa justification. Jusqu'à ce que l'existence de Dieu soit certaine, la catégorie de la causalité comme toutes les autres n'est qu'une hypothèse; cette hypothèse est conforme, il est vrai, à la constitution de l'esprit humain, mais elle a besoin d'être vérifiée. Aussi le principe de cause n'est-il pour nous qu'un moyen qui nous permet de développer la *pensée* de Dieu, et non une prémisse qui doit décider de son *existence*. Les auteurs ont méconnu le rapport de ces deux idées. Voilà pourquoi toutes les preuves de l'existence de Dieu sont des cercles : elles accordent à l'idée de cause une valeur universelle et absolue, tandis que cette valeur doit dériver, comme conséquence, de l'existence même de Dieu.

Appliquons cette idée à nos connaissances. D'abord, nos connaissances ont une cause, puisqu'elles sont une propriété particulière du moi considéré dans ses rapports avec un objet. Nos connaissances immanentes ont leur cause en nous-mêmes, car elles sont enfermées tout entières, comme sujet et comme objet, dans le moi. Mais où est la cause de nos connaissances transcendantes, qui expriment un rapport entre le moi et le non-moi? Cette cause n'est pas uniquement en nous, ni uniquement hors de nous. Le moi peut bien être cause de ses pensées et de leur direction, mais non de leur objet. Le non-moi peut être cause de l'objet de nos pensées, mais non de nos pensées mêmes. De plus, l'union entre le moi et le non-moi, qui constitue la connaissance transcendante, dépasse à la fois la sphère du moi et du non-moi. Le moi n'est pas cause de ses rapports avec une chose étrangère, ni le non-moi, cause de ses rapports avec notre pensée. Nous devons donc chercher la cause de nos connaissances transcendantes au dessus du moi et du non-moi, dans une essence supérieure qui les contienne l'un et l'autre et qui explique leur union. Cette essence supérieure qui enveloppe tout le moi et le non-moi, qui est la raison de toutes nos pensées et de tous leurs objets, est le *principe* de la science. La science est ainsi réduite à l'unité. Tout ce que nous pensons et tout ce à quoi nous pouvons penser, c'est à

dire tout ce qui est, se ramène à une seule et même cause. Le principe de la réalité est identique au principe de la connaissance.

Ce principe est un, infini, absolu, puisqu'il est tout et qu'il doit rendre compte de tout ce qu'il contient de déterminé, par conséquent aussi de la pensée que nous avons de l'infini et de l'absolu. En effet, nous concevons l'infini, que cette conception du reste soit vraie ou fausse. Où est la cause de ce phénomène si remarquable? Elle n'est pas entièrement en nous, puisque nous sommes finis, et que rien de fini ne peut produire ni contenir l'infini; elle n'est pas non plus entièrement hors de nous, puisqu'il s'agit d'expliquer notre pensée; elle n'est enfin dans aucune chose finie ou déterminée, puisque l'infini comme tel exclut la détermination et que la cause doit comprendre au moins tout l'effet. La notion transcendante de l'infini ne peut donc provenir que d'un être infini, qui est et contient à la fois le moi et le non-moi. Cet être se nomme *Dieu*. Par là, je n'affirme pas encore l'existence de Dieu; je dis seulement que nous sommes obligés de le concevoir, par une juste application de l'idée de cause, qui est une loi de notre pensée, et que nous le concevons nécessairement comme l'Être un, infini, absolu, ou comme l'essence une et entière qui est tout ce qui est, soit en nous, soit hors de nous. Voilà ce qu'il y a de vrai dans la preuve ontologique. Cela revient à dire que, si la loi de causalité est légitime dans ses rapports avec nos connaissances transcendantes, l'idée de Dieu, qui est infinie comme son objet, ne peut être mise en nous que par Dieu même, ou que Dieu seul peut être cause de la notion que nous avons de Dieu. C'est en ce sens qu'on dit : Dieu est le maître, c'est Dieu qui nous élève à Dieu.

Mais cette notion est encore vague et obscure, parce qu'elle manque de plénitude. Pour mieux l'éclaircir et la développer dans son contenu, considérons encore nos connaissances au point de vue de leur objet. Quels sont les objets de nos connaissances? Des propriétés et des substances, et parmi les substances le moi et le non-moi, et dans le non-moi, des esprits, des corps, des êtres formés par l'union d'un esprit