

et d'un corps, que nous réunissons successivement dans la pensée d'un monde spirituel, d'un monde physique et de l'humanité.

L'observation ne nous révèle d'abord, dans l'enfance, qu'un petit nombre de *corps*. Mais, à mesure que l'esprit gagne des forces, l'expérience s'étend, et nous reconnaissons peu à peu les espèces si variées des corps organiques et inorganiques qui meublent la terre. La terre même nous apparaît alors comme un corps unique, comme un astre qui parcourt l'espace, et qui fait partie avec d'autres planètes d'un même système solaire. A ce système viennent ensuite s'en joindre d'autres, plus étendus, qui semblent liés entre eux par des comètes, et nous arrivons enfin à concevoir la *nature* entière ou le monde physique comme un tout infini dans son genre, embrassant une infinité de corps, répandus dans l'espace infini. Cette infinité est telle que les distances astronomiques que l'on a pu mesurer jusqu'ici, et qui placent la plus proche des étoiles fixes à des millions de millions de lieues de la terre, sont absolument nulles à son égard. Il résulte d'un calcul fait par Herschel que la lumière mettrait plus de trois mille ans à franchir l'espace qui nous sépare d'une étoile de seizième grandeur. Ainsi il est des étoiles dont la lumière vient seulement d'arriver à la terre, d'autres dont la lumière ne nous est pas encore parvenue, d'autres enfin dont la lumière, traversant de seconde en seconde les profondeurs insondables du ciel, ne viendra jamais jusqu'ici. Et d'autre part des milliers d'astres peuvent avoir péri depuis des siècles, sans que nous cessions de les apercevoir. Quel est le nombre des étoiles? La voie lactée seule en compte dix-huit millions, visibles au télescope. Ces abîmes de l'infini épouvantent l'imagination, mais plaisent à la raison. Ils diminuent l'importance de la terre, mais relèvent la grandeur du monde et la majesté de son auteur : *Cæli enarrant gloriam Dei*. Cependant, je n'affirme pas en ce moment que la nature soit réellement infinie : c'est une hypothèse à vérifier.

C'est ici surtout que nous reconnaissons l'insuffisance de l'observation. La plupart des philosophes et des savants modernes admettent sans hésiter l'infinité du monde, et

pendant il est et il sera à jamais impossible de justifier cette affirmation par des voies expérimentales. Pour moi je me contente de dire que nous pouvons et devons concevoir la nature comme infinie. Car, aussitôt que nous posons dans notre esprit une limite à l'espace et à la matière, nous nous demandons ce qui se passe au delà de cette limite, et nous entrevoyons encore et sans fin d'autres espaces et d'autres corps. De plus, le principe de raison suffisante ne nous permet pas de nous arrêter à un nombre déterminé de corps; car pourquoi tel nombre plutôt que tel autre? L'infini seul est digne de l'intelligence et de la puissance divines. Les lois du mouvement des corps semblent conduire au même résultat. « Chaque globe ne cessant de faire effort pour se dissoudre et n'en étant empêché que par la résistance des globes environnants, il est nécessaire que chaque globe soit environné d'autres globes, que par conséquent il n'y ait pas de globes extrêmes. Pascal avait défini ainsi l'univers : *Centre partout, circonférence nulle part*; c'était une vue de génie. Si l'univers avait des limites, il ne serait, quelle que fût son étendue, qu'un point matériel environné d'un espace vide et infini; un moment suffirait pour qu'il entrât en dissolution éternelle (1). » Les objections théologiques que soulève cette conception du monde physique ont été prévues, au point de vue du dogme, et ne sont pas un obstacle pour nous (2). Les objections philosophiques se résolvent sans peine. La raison moderne ne résiste pas à l'attraction de l'infini; elle y plonge avec enthousiasme, depuis qu'elle assiste au spectacle du mouvement universel et des grands cieux de Copernic (3).

La pensée du *monde spirituel* se développe en nous parallèlement à celle du monde corporel. Nous ne sommes d'abord en relation qu'avec quelques esprits; mais, à me-

(1) Azaïs, *Précis du système universel*. Paris, 1825.

(2) *Traité de l'infini créé*, attribué à Malebranche. Voir notre Dissertation, *Revue de Belgique*, 1846. — Jean Reynaud, *Terre et Ciel*, 1854.

(3) F. Morin, *de la Genèse et des principes métaphysiques de la science moderne, ou la Philosophie des sciences cherchée dans leur histoire*. Paris, 1856.

sure que nos rapports sociaux se multiplient, nous entrons en communication, au moyen de la parole et de l'écriture, avec un nombre de plus en plus considérable d'esprits qui, unis à des corps, habitent ou ont habité la terre, et nous finissons par soupçonner que le monde spirituel est infini dans son genre, comme la nature, son antithèse et sa compagne. Pourquoi n'existerait-il qu'une certaine quantité d'êtres spirituels, attachés à notre globe, tandis que nous concevons une infinité de corps dans l'espace? Pourquoi un nombre déterminé plutôt que tout autre? Chaque chose n'a-t-elle pas une raison suffisante? Et puis, quelle serait la destination des astres, si les forces et les harmonies de la matière ne devaient pas être connues, éprouvées, utilisées et gouvernées par une société d'êtres raisonnables? D'où vient ensuite la constitution identique de tous les esprits que nous observons ici-bas? Comment peuvent-ils tous se soumettre aux mêmes lois de la raison, accepter comme vrai, comme bon et beau, tout ce que la raison proclame, comme faux et mauvais tout ce que la raison réproouve? Ces questions ne reçoivent de solution satisfaisante que si l'on s'élève à la notion d'un esprit ou d'une raison universelle, qui se manifeste en une infinité d'esprits individuels, comme la nature se révèle en une infinité de corps soumis à ses lois.

Mais nous ne concevons pas seulement des esprits et des corps; l'observation constate que les esprits sont intimement unis à des corps et forment ainsi des êtres complexes, parmi lesquels nous distinguons les hommes. La notion de *l'humanité* se réduit d'abord pour l'enfant à la notion de la famille; puis elle s'étend à un groupe de familles et devient la cité ou la tribu. Bien des peuples sauvages s'arrêtent à cette forme élémentaire de l'humanité; mais les peuples civilisés se constituent en corps de nation, d'après les affinités de la race. Là se borne la notion de l'humanité pour les anciens, qui se considéraient comme autochthones, issus d'une divinité nationale et séparés des races étrangères, qualifiées de barbares, dépouillées des qualités de l'homme et destinées à l'esclavage. Mais, grâce au christianisme, préparé par la doctrine stoïcienne, la pensée de l'humanité

s'élargit encore et embrasse maintenant tous les peuples de la terre, sans distinction de races, de sexes ni de position sociale; car tous descendent d'un couple primitif et forment une seule famille, sous le gouvernement d'un même Père céleste; tous sont solidaires dans la chute et dans la réparation. Cette grande notion de l'humanité que le Christ a inaugurée sur la terre, et que l'Église a appliquée à la société religieuse, devait aussi, dans le cours des siècles, transformer la société civile (1). Elle est la source de la civilisation moderne. Mais est-elle le dernier terme de la progression? Non; après avoir conçu l'humanité terrestre, nous pouvons et devons encore concevoir l'humanité universelle, répandue dans la nature entière et peuplant tous les globes habitables, semés dans l'espace infini. L'humanité terrestre n'est plus alors qu'une petite fraction de l'humanité infinie, un rameau détaché de la famille humaine, qui accomplit son pèlerinage sur notre globe, mais dont les destinées ultérieures doivent se lier à celles de l'humanité entière. Pourquoi encore une fois n'y aurait-il qu'un nombre déterminé d'êtres raisonnables, depuis Adam jusqu'au dernier habitant de la terre? Le spectacle de la vie est-il le privilège exclusif de notre planète? A quoi serviraient les autres terres célestes? Pourquoi des cieux incommensurables, si l'on peut compter les êtres intelligents? Le principe de raison suffisante, d'accord avec l'état de nos connaissances astronomiques, nous force donc à comprendre l'humanité comme infinie en son genre.

Le système de Ptolémée, sous l'influence duquel s'est constituée la dogmatique chrétienne, suffisait aux besoins de l'humanité terrestre; le système de Copernic, qui a triomphé de la foi traditionnelle, réclame une humanité infinie et des dogmes plus larges. A peine la spéculation de l'infini fut-elle introduite dans la philosophie, que des idées nouvelles surgirent de toutes parts dans la science, dans la théologie et même dans les controverses sur l'optimisme. Fontenelle, Huyghens, Malebranche, Leibnitz continuent Descartes et

(1) Laurent, *Études sur l'histoire de l'humanité*, t. IV, le Christianisme. Deuxième édition, 1863.

voguent à pleines voiles dans les régions célestes, découvertes par Copernic et parcourues par Galilée. Une révolution était imminente dans les croyances. Les théories bibliques du ciel et de l'enfer n'ont plus d'asile dans le monde de la science. L'édifice si péniblement élevé par saint Thomas manque de base et s'écroule. Les démons sont chassés de la terre, la terre monte dans les cieux, et les cieux entr'ouverts ne contiennent aucune trace de ce merveilleux séjour des bienheureux, rêvé par nos pères. On s'aperçoit enfin que le moyen âge n'avait fait qu'un roman du monde, et que la mythologie avait usurpé le nom de la science. Dans les conditions nouvelles où nous sommes, tout est à refaire. Puisque le monde a changé d'aspect, les destinées de l'humanité doivent changer de face. Lalande, Laplace, W. Herschel, Chalmers, Brewster et beaucoup d'autres, s'appuyant sur l'analogie, enseignent l'habitabilité des globes célestes (1). Il n'y a plus désormais d'autre ciel ni d'autre enfer.

Les objets de nos connaissances sont donc la nature, l'esprit, l'humanité; et ces objets réunis forment le monde ou l'univers. Est-ce tout? Non: l'esprit, la nature et l'humanité, quoiqu'ils paraissent infinis chacun dans son genre, ne sont que des choses déterminées, opposées les unes aux autres; ce sont des parties de la réalité, non la réalité tout entière. Or nous ne pouvons nous contenter de la partie; la partie suppose le tout, et la notion du tout peut seule satisfaire la raison. De là un quatrième objet pour la pensée, et cet objet est Dieu. Mais ce quatrième objet n'est-il pas la somme ou la collection des trois premiers? Dieu n'est-il pas l'esprit, plus la nature, plus l'humanité? Non, Dieu n'est pas le monde, Dieu n'est pas l'ensemble des choses; c'est là l'erreur du panthéisme; l'application de l'idée de cause nous oblige de repousser cette doctrine.

Au premier abord, il semble que le monde soit sans cause, en vertu de nos prémisses, puisque nous l'avons supposé

(1) Cf. Plisson, *les Mondes*, essai philosophique sur les conditions d'existence des êtres organisés dans notre système planétaire. Paris, 1847. — Babinet, *de la Pluralité des Mondes*, 1835.

infini, et que l'infini comme tel n'a point de cause. Mais un examen plus attentif nous détourne de cette solution.

Le monde est un tout collectif qui, en lui-même, manque d'unité, comme terme supérieur à la multiplicité: c'est l'ensemble de toutes les choses finies, esprits, corps et hommes, que nous résumons dans la pensée de la nature, de l'esprit universel et de l'humanité. Chacun de ces genres peut être infini, mais il n'est qu'un genre, c'est à dire une partie: c'est un *infini relatif*, une chose infinie en elle-même, mais non infinie sous tous les rapports. La nature est infinie comme telle, parce qu'elle est l'être unique de son genre, parce qu'il n'y a qu'une seule nature, qui comprend une infinité de corps répandus dans l'espace infini; mais enfin elle n'est que la nature, elle n'est pas l'esprit ni l'humanité, elle n'est pas tout. Un infini de ce genre peut coexister avec d'autres infinis relatifs, car chacun se restreint à sa sphère. De même, le monde des esprits est infini, parce qu'il est unique en son genre et contient une infinité d'être spirituels; mais ces êtres ne sont jamais que des esprits, ils ne sont pas l'espace ni le temps, ils ne sont pas tout. L'infinité du monde spirituel n'exclut donc pas l'infinité du monde physique; car ces deux infinis s'appliquent à des ordres différents; ce sont des fractions de la réalité, dont chacune s'étend à l'infini dans son propre domaine, sans empiéter sur le domaine de l'autre; ce sont enfin des genres distincts. De même encore, l'humanité paraît infinie, parce qu'elle est unique et qu'elle communique son essence inépuisable à une infinité d'êtres raisonnables; mais ces êtres ne sont que des hommes. L'humanité n'est pas toute la nature ni tout l'esprit, mais constitue une certaine union de l'esprit avec la nature. L'esprit, la nature et l'humanité sont donc des choses déterminées, limitées les unes par rapport aux autres, opposées entre elles et affectées de négation. En un mot, un infini relatif est un infini qui se borne à un genre, à l'exclusion de tout autre, un infini qui n'est pas tout l'infini, un infini qui est encore fini à certains égards. Or le principe de causalité s'applique à tout ce qui est fini ou déterminé, à tout ce qui fait partie d'autre chose. Il s'applique par conséquent aussi à ce qui n'est infini que d'une

manière relative, c'est à dire aux diverses parties de l'univers. On peut donc demander et l'on demande, en effet, pourquoi il y a un monde, pourquoi le monde se compose de substances spirituelles, de substances physiques et de substances complexes, pourquoi il n'est pas autre et pourquoi le mal s'y produit sous tant de formes diverses.

Où est maintenant la cause du monde? Dira-t-on qu'elle est dans le monde même? C'est impossible : aucune chose n'est cause d'elle-même. Comment le monde à faire serait-il causé par un monde non fait? *ex nihilo nihil*. Le monde d'ailleurs n'est qu'une agrégation de choses, et cette agrégation n'agit point comme cause. Un édifice est-il cause de ce qu'il contient? Dire que le monde a sa cause en lui-même, c'est dire que ses diverses parties ont respectivement leur cause en elles-mêmes et dans les autres parties : en elles-mêmes, c'est un non-sens ; dans les autres parties, c'est un cercle ou une violation des rapports de la cause à l'effet. L'esprit n'a pas sa cause dans la nature, qui lui est opposée, qui est soumise à d'autres lois et possède une autre essence, ni dans l'humanité, qui lui est subordonnée. La nature n'a pas sa cause dans l'esprit, qui lui est étranger, ni dans l'humanité, qui lui emprunte une partie de son essence. L'esprit et la nature peuvent bien soutenir entre eux un rapport de conditionnalité, parce qu'ils font partie d'un même tout, mais non un rapport de causalité, parce que tout est libre et spontané chez l'un, fatal et enchaîné chez l'autre. Il n'y a point connexion, mais antithèse entre le monde des corps et le monde des esprits. Et cependant l'esprit s'unit intimement à la nature dans l'humanité. Où est la cause de cette union? Elle ne peut être tout entière ni dans l'esprit ni dans la nature, car elle dépasse à la fois l'essence propre de la nature et de l'esprit. Le corps humain peut bien trouver sa cause dans la nature, et l'esprit humain dans l'esprit universel ; mais l'homme n'est pas un esprit, plus un corps, la somme de deux substances hétérogènes ; il est l'être d'union de l'esprit et du corps ; il est comme esprit influencé et modifié par le corps, et comme corps influencé et modifié par l'esprit ; il est un être unique, un organisme et non un

agrégat. Cette union de l'esprit et du corps ne peut s'expliquer ni par l'essence de l'esprit, ni par l'essence de la nature, car elle constitue un fait transcendant pour l'un et pour l'autre. La notion de la matière doit rendre compte des qualités de la matière, mais non de ses rapports avec des substances spirituelles. Pourquoi donc le monde ne se compose-t-il pas d'esprits purs et de pure matière? Pourquoi la matière s'unit-elle à l'esprit? Le monde ne donne pas la solution de ce problème.

La cause du monde n'est donc pas dans le monde, ni dans aucune de ses parties. Elle est donc au dessus du monde. Il faut la chercher, selon la loi de causalité, dans un être ou dans une essence supérieure qui contienne à la fois l'esprit et la nature, qui leur serve de base commune et détermine ainsi leur union dans l'humanité. C'est dans l'essence de cet être supérieur qu'on doit découvrir la raison de toute la constitution du monde. Mais cet être est-il Dieu? N'existe-il pas d'intermédiaires entre Dieu et le monde? Il est certain que nous n'avons pas conscience de pareils intermédiaires et que personne ne les a jamais signalés comme objets distincts de la connaissance. Cependant l'ignorance où nous sommes ne prouve pas la non-existence d'une chose. Les découvertes modernes doivent inspirer plus de circonspection à ceux qui nient résolument ce qu'ils ne savent pas. Disons donc simplement que la question qui vient d'être soulevée est insoluble au point où nous sommes arrivés ; ce n'est que dans la science même de Dieu qu'elle peut être décidée. Du reste, la solution de ce point n'intéresse nullement l'existence de Dieu. Si la cause prochaine du monde n'est pas la cause dernière, elle ne sera qu'une chose déterminée qui, d'après la définition, aura elle-même sa cause et qui ne pourra fournir l'explication définitive de l'existence et de la composition du monde. Quelle sera la cause de cette cause? Si c'est de nouveau une chose particulière, nous ne pouvons nous y arrêter, parce que, loin de démontrer les divers ordres de choses, elle a elle-même besoin de démonstration. Nous devons ainsi remonter de cause en cause, jusqu'à ce que nous arrivions à poser la cause dernière qui n'a plus de cause et

que nous appelons *Dieu*. Le raisonnement par lequel on suppose que la série des causes n'a point de terme constitue le *progrès à l'infini*. Il ne peut satisfaire la pensée, comme Aristote l'avait remarqué déjà, parce qu'il n'explique rien ; il ne fait que reculer indéfiniment la difficulté, sans la résoudre, car l'idée de cause, aussi longtemps qu'elle s'applique à une chose déterminée, nous oblige toujours à nous élever jusqu'à l'être indéterminé, qui est la raison de tout.

Le procédé cosmologique nous amène donc en face de Dieu. Il nous est impossible, dans la pleine lumière de notre conscience, de ne pas admettre que le monde ait une cause, et que cette cause soit autre que le monde. Mais le monde est ou peut être infini dans ses diverses parties. Qu'est-ce alors que la cause du monde ? C'est une chose infinie assurément, non plus infinie d'une manière relative, mais infinie d'une manière absolue, puisqu'elle est le dernier terme de la pensée et qu'elle doit contenir en soi tous les genres de la réalité ; c'est l'être absolument infini, c'est à dire infini à tous égards et sous tous les rapports ; c'est l'être qui est tout l'être. Des infinis relatifs peuvent exister ensemble, parce qu'ils sont limités à un genre ; mais l'infini absolu est nécessairement seul et unique, puisqu'il est tout. Les infinis relatifs sont en lui et donnent la plénitude à son essence, comme les êtres finis, esprits, corps et hommes, remplissent l'esprit universel, la nature et l'humanité. Point de fini hors de l'infini ; point d'infini relatif hors de l'infini absolu. L'infini absolu est donc sans second ; il est tout et contient tout ; il n'est qu'à cette condition. Telle est la pensée de Dieu. Il est impossible à une conscience éclairée de ne pas concevoir Dieu comme l'être de tout être : *ens entium, omnitudo realitatis*. C'est la seule pensée qui nous manque, quand nous avons reconnu le monde comme infini dans ses divers ordres ; c'est la seule qui complète et soutienne les autres, la seule qui puisse servir de principe à tout le reste ; c'est l'idéal de la raison, comme s'exprime Kant. Le monde, en effet, n'est qu'un ensemble de parties. Cette conception laisse une lacune dans notre esprit : la conception de Dieu comble cette lacune. Le monde a besoin d'une cause, car il est limité sous

chacune de ses faces ; cette cause doit être complètement infinie, pour expliquer l'infinité des choses que nous concevons dans chaque genre ; la seule cause suffisante du monde est donc l'être absolument infini, qui est Dieu. C'est la pensée de Dieu qui seule nous arrache à la pensée de la limitation des choses. Nous disons bien que l'espace est infini, parce qu'il est tout l'espace et qu'il n'y en a point d'autre ; cependant l'espace n'est qu'un genre. Nous disons encore que le temps est infini, parce qu'il embrasse tout ce qui appartient à cet ordre ; mais le temps aussi n'est qu'un genre. Dieu n'est pas infini de cette manière ; il n'est pas seulement tout dans un genre déterminé, il est absolument tout : il est tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les corps, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les essences de toutes les créatures possibles, comme l'affirme Fénelon. Il a tout l'être de tout ce qui est. Le géomètre qui dirait que l'espace est infini, mais qu'il y a encore des espaces hors de l'espace, serait un objet de risée pour ses confrères. Il serait moins aveugle cependant que les théologiens qui soutiennent que Dieu est l'être infini, mais qu'il y a encore des êtres hors de Dieu (1). L'être infini signifie tout l'être, *ens omne* : l'essence infinie exprime la totalité de l'essence, et qui dit l'être entier exclut toute restriction. Répétons-le donc avec un savant évêque, Dieu est tout ou il n'est rien. S'il n'est qu'un être déterminé, nous n'avons nul besoin de lui : il n'est qu'un genre nouveau ajouté aux autres, ou un genre ancien élevé arbitrairement au rang de cause première. S'il est tout l'être, au contraire, il est un objet *nécessaire* de notre pensée, et l'insensé seul peut dire dans son cœur : Dieu n'est pas.

La notion précise de Dieu, développée dans son contenu, est donc la pensée de l'Être un, infini, absolu qui est et contient dans son essence la nature, l'esprit, l'humanité et tous les êtres finis. « In Deo sumus, vivimus et movemur. Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. » C'est la pensée la plus

(1) *Du Panthéisme*, examen d'un ouvrage de M. Tiberghien, par N. J. Laforêt, professeur à l'université de Louvain. Bruxelles, 1855.

pleine que nous possédions, ou plutôt c'est la pensée unique qui comprend tout, dont les autres pensées ne sont que des reflets et dans laquelle elles sont fondées, sans en excepter l'intuition *moi* et l'idée de la cause. Nous n'avons aucune notion qui soit étrangère à la notion de Dieu; car dans toutes les opérations de l'intelligence, nous affirmons quelque chose, nous posons l'être ou une détermination de l'être. Qu'on le sache ou qu'on l'ignore, Dieu est au fond de tout acte de conscience. Le panthéiste et l'athée proclament également Dieu, mais l'un avec discernement, l'autre sans intention.

La pensée de Dieu ne doit donc pas se formuler d'une manière négative ou restrictive. Il ne faut pas dire : Dieu est ceci ou cela, mais Dieu est tout. Il ne faut pas dire avec les théologiens : Dieu est un pur esprit; ni avec les matérialistes : Dieu n'est que la nature; ni avec les positivistes : Dieu est l'humanité et n'est pas autre chose; ni enfin avec les panthéistes : Dieu est tout cela ensemble. Tous ces jugements sont faux, parce qu'ils enferment Dieu dans les limites d'un genre ou de plusieurs genres. Dieu n'est pas une partie de la réalité, mais la réalité tout entière. Il est par conséquent *aussi* le monde, il est aussi l'esprit et la nature et l'humanité; mais il n'est pas seulement la somme des êtres, il est la raison de tout ce qui est fini. Dieu n'est pas l'ensemble des choses, mais l'unité absolue de l'essence. L'ensemble des choses c'est le monde; le principe ou la raison du monde c'est Dieu. Le principe est un, simple, indécomposable, car s'il était une réunion de parties, il se confondrait avec le monde et nous devrions de nouveau chercher la raison de cette réunion. Dans le monde il y a antithèse et synthèse : l'antithèse comprend la nature et l'esprit, dont la synthèse est l'humanité; mais il y manque la thèse, le point de vue supérieur de l'unité. La thèse c'est Dieu. Il ne faut pas dire non plus : Dieu est l'éternel et rien que l'éternel, ou Dieu est amour et n'est qu'amour; car Dieu est aussi la vie et la pensée. Dieu n'est rien de déterminé; il est tout d'une manière pure et simple. Le seul nom qui lui convienne est *l'être*. Dieu est l'Être; il est Celui qui est, le *ὄντως ὄν* de Platon et d'Aristote. Tout ce qu'on ajoute à l'être est inutile ou

surabondant. La philosophie n'est que l'explication de ce terme.

Il ne faut donc rien retrancher de la notion de Dieu, si ce n'est la détermination qui se trouve dans le développement de toutes les autres. La détermination est une limite et une négation; une chose déterminée est une chose qui s'oppose à une autre et l'exclut. Dieu n'est coordonné à rien et n'exclut rien. Il est la thèse une et entière, la thèse absolue qui n'a point d'antithèse. La pensée de Dieu est toute positive; c'est la seule qui ne soit négative sous aucun rapport. L'esprit et la nature sont la négation l'un de l'autre : Dieu est la négation de toute négation. Il y a autre chose que la nature; il y a autre chose que l'esprit : il n'y a pas autre chose que Dieu. Tout ce qui est affecté de négation, excepté Dieu. Chaque genre repousse tout autre et lui est extérieur : Dieu seul n'a point d'extérieur. Tout est en lui. Il est aussi tout ce qu'il contient dans son essence; mais comme il n'est rien de déterminé lui-même, comme il n'est pas plus un genre qu'un autre, les limites qui enveloppent de toutes parts les êtres finis dans le monde, et qui sont la source de l'imperfection sous toutes ses faces, ne sont pas les limites de Dieu. Les bornes qui entourent les globes célestes dans l'espace portent-elles atteinte à la simplicité et à l'infinité de l'espace? Le fractionnement des couleurs altère-t-il l'unité et la pureté de la lumière? C'est ainsi que Dieu est tout en unité, et c'est parce qu'il est tout, qu'il est au dessus des négations, des conflits et du mal qui s'attachent aux êtres finis.

Est-il nécessaire encore de demander si le monde est en Dieu d'une manière éminente ou autrement? En disant que Dieu n'est pas le monde, mais la raison du monde, nous avons posé le principe de la prééminence ou de la transcendance de Dieu, mais ce principe ne peut être compris exactement que dans la métaphysique. Pour le moment, toute distinction est inutile. Il faut dire simplement avec saint Anselme : « *Ex ipsa summa essentia et per ipsam et in ipsa sunt omnia.* » Dieu est le tout, le tout un, le tout absolu et infini, voilà la première pensée; et la conséquence immédiate, c'est que Dieu est infini à tous égards, absolument