

tablement ordonné, nous l'ensuivrons sans doute d'un commun consentement, et non seulement toute nation, mais tout homme particulier ressentirait la force et la violence que lui ferait celui qui le voudrait pousser au contraire de cette loi. Qu'on m'en montre pour voir une de cette condition ! Montaigne oublie que les lois de l'ordre moral s'adressant à des êtres libres n'ont qu'une nécessité morale qui s'impose à la conscience, qui prescrit sous peine de remords, sans subjuguier la volonté, et qu'ainsi ces lois ne cessent pas d'être immuables, universelles, absolues en elles-mêmes et pour la raison, parce qu'elles ne sont pas partout et toujours respectées. Tout homme sait et sent qu'il doit obéir à la loi, qu'il doit faire ce qu'il croit bon et juste, voilà la loi permanente; mais chacun aussi sait qu'il peut faire le contraire de ce qu'il doit, voilà la liberté. Entre la loi et la liberté, entre le devoir et le pouvoir le conflit est possible chez un être imparfait, mais le but de la vie est de mettre un terme à ce conflit par le libre accomplissement de la loi. La conscience est perfectible comme la volonté. Tout homme connaît la distinction du bien et du mal, mais il ne sait pas tout ce qui est bon ni tout ce qui est mauvais : au sujet des préceptes fondamentaux de la loi, il y a accord, il y a approbation universelle, dans les limites de l'expérience, en ce sens que tous les êtres raisonnables en tous temps et en tous lieux s'entendent, non pour faire les mêmes actes, mais pour les juger de la même manière; la divergence d'opinions et de sentiments n'éclate qu'au sujet des préceptes secondaires ou éloignés de la loi : c'est une question d'éducation et de science. Est-il quelque pays sur la terre, s'écrie Rousseau, où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux, où l'homme de bien soit méprisé et le perfide honoré? Bien des justes sans doute ont été persécutés et flétris, mais ce n'est jamais à cause de leur justice qu'ils ont été condamnés.

La perfectibilité de l'âme ne s'oppose pas moins que la liberté à l'emploi du procédé de généralisation dans la recherche des lois de la vie rationnelle. Si en vertu du libre arbitre nos actes sont contingents, en vertu de la perfecti-

bilité ils doivent varier sans cesse dans le temps. Le passé dès lors ne peut pas servir de règle pour l'avenir. Les faits soumis à l'observation appartiennent à l'histoire et sont nécessairement moins parfaits que les faits futurs, auxquels doit s'appliquer la loi. En d'autres termes, l'induction dont il s'agit porterait sur le présent et le passé, tandis que la loi qui en provient régirait notre activité future. Or le passé vaut moins que l'avenir, si l'homme est perfectible. Comment donc une culture inférieure serait-elle la mesure d'une culture supérieure, et comment les contemporains pourraient-ils soupçonner cette élévation de la vie morale, religieuse et sociale, qui se dérobe à toute observation, s'ils ne portaient pas en eux-mêmes l'idéal de la perfection humaine? Le principe est donc faux; les conséquences ne le sont pas moins. En effet, si les lois morales sont tirées du passé, ce sont les mœurs et les coutumes des ancêtres, et non les principes innés de la raison, qu'il faut suivre, ce sont les traditions qu'il faut conserver à tout prix, c'est l'antiquité qui est le type de la civilisation moderne. Je suis bien loin de contester l'utilité des traditions et de l'histoire. Il ne suffit pas de connaître les principes, il faut s'enquérir des faits. La politique, comme science d'application du droit à la vie des nations, doit tenir compte du caractère et des antécédents du peuple, c'est à dire adapter les réformes aux mœurs, afin que la société suive une évolution régulière et continue. Mais enfin l'histoire à elle seule est aussi insuffisante que la philosophie pure; elle enseigne les opinions et les sentiments qui ont autrefois régné, non ceux qui doivent désormais prévaloir; et si le progrès n'est pas une chimère, loin de trouver dans le passé ce qui doit être à l'avenir, on n'y rencontre le plus souvent que ce qui ne doit plus être. Jamais l'humanité n'eût avancé d'un pas si chaque génération s'était docilement conformée aux coutumes de la génération précédente. Ces coutumes sont respectables apparemment, mais sont-elles légitimes? Ceux qui savent apprécier la différence entre la barbarie et la civilisation ou seulement entre la loi ancienne et la loi nouvelle, d'après le Discours de la montagne, n'auront pas de peine à répondre. « L'huma-



nité n'est pas une chose qui tourne, mais une chose qui marche; sinon l'on dresserait la théorie de l'humanité comme l'on a dressé la théorie des comètes, et l'on dirait d'avance, à une seconde près, la durée, les révolutions et la fin des empires (1). »

Appliquée à l'étude du droit et de la société, la méthode expérimentale a donné naissance à l'école historique d'Hugo et de Savigny, qui rejette tout principe absolu de justice et veut que les institutions se développent spontanément, instinctivement, sans l'intervention du législateur, en vertu de la force plastique inhérente aux corps organisés. C'est l'abolition des codes de lois, œuvre de volontés individuelles guidées par des idées préconçues, et la restauration ou le maintien à perpétuité du régime coutumier de nos pères. Cette école a rendu de grands services à l'histoire du droit et donné de précieux renseignements sur la marche des sociétés humaines; mais elle méconnaît les caractères de liberté et de perfectibilité qui distinguent un organisme moral d'un organisme physique, et oublie la distance qui sépare les temps anciens, où les peuples ignoraient leurs droits et leur destinée, des temps modernes, où les nations acquièrent graduellement la conscience d'elles-mêmes. La notion du droit ne peut pas être tirée de l'expérience ou de l'histoire, dit très bien M. Ahrens, parce que cette expérience est contradictoire. Il n'y a aucune matière de droit civil ou politique qui soit réglée d'une manière identique même chez les nations civilisées. La forme du gouvernement, l'organisation de la propriété, le droit de famille, tout varie. Impossible de tirer de ces données contraires un principe universel; et si l'on voulait faire un choix entre elles, il faudrait connaître déjà les idées générales d'après lesquelles on discerne le juste et l'injuste. En outre, la vie des peuples n'est pas actuellement arrivée à son plus haut degré de culture; à mesure que des besoins nouveaux viendront se manifester, il faudra modifier ou compléter les institutions juridiques. Mais pour le corps social, l'existence de cet état de parfait

(1) Blanc Saint-Bonnet, de l'Unité spirituelle. Prolégom., ch. v.

développement ne peut pas être démontrée par l'expérience, faute de comparaison avec des sociétés futures plus avancées. Pour savoir ce qui doit être, pour connaître l'idéal de l'homme et de l'humanité, il faut étudier la nature humaine. Ce problème n'est pas historique, mais philosophique (1).

L'école historique n'a pas la prétention d'être progressive. Suscitée par la révolution française, qui dans ses mauvais jours refaisait la société à priori, changeait les mœurs et les croyances à coups de décrets, elle a réagi contre ces innovations et condamné le bien avec le mal. Elle est parfaitement dans son rôle en préconisant la méthode expérimentale dans la science du droit et de l'État. Mais que dire de ces autres doctrines sensualistes, matérialistes, positivistes qui, recourant au même procédé, croient servir la cause de la liberté et de la civilisation? A voir l'acharnement avec lequel elles combattent le libre arbitre, tout en flattant le parti libéral, on serait tenté de penser qu'elles veulent égarer l'opinion publique. Mais non, l'aveuglement suffit. On peut être aveugle au point de s'imaginer que la liberté civile et politique n'a rien de commun avec la liberté morale. Que n'étudient-elles au moins l'histoire du matérialisme? Elles apprendraient de Hobbes que si l'homme n'a que des sens et ne sait qu'observer des faits, il est comme l'animal le jouet de ses sensations et ne peut céder qu'à la crainte ou à la violence: le despotisme est la conséquence logique du matérialisme; c'est une opinion séditeuse, a-t-on dit, que d'accorder à tout homme la connaissance innée du bien et du mal; car avec cet instrument chacun est juge des lois et peut s'élever contre l'État. Que les idées innées, source de la méthode rationnelle, soient dénoncées comme factieuses par ceux qui redoutent la lumière, cela se conçoit; car elles rendent l'esprit indépendant du milieu où il vit et lui permettent de critiquer librement les coutumes, les mœurs, les institutions établies. Descartes, le restaurateur de cette théorie, n'a-t-il pas délivré la raison humaine de toutes les auto-

(1) H. Ahrens, Cours de droit naturel ou de philosophie du droit. Introd. De l'école historique. 5<sup>e</sup> édit. Bruxelles, 1860.



rités extérieures qui pesaient sur elle au moyen âge? La libre pensée dans les temps modernes vient de là, et les ennemis acharnés du progrès ne s'y sont pas trompés. Dans les temps anciens, elle vient de Socrate, dont la méthode d'accouchement des esprits repose sur les mêmes données rationnelles. Il est vrai que Socrate et Descartes, en écartant la domination des opinions politiques et morales de leur époque, n'ont pas songé à soustraire l'homme à Dieu. Est-ce là par hasard un motif de servitude pour l'esprit? Des sophistes contemporains ont osé le dire. Mais la métaphysique démontre que la liberté de la créature a besoin d'une cause supérieure, et l'histoire du christianisme prouve à son tour que c'est le sentiment religieux, l'union intime de l'âme avec Dieu, qui a renversé tout le système politique de l'antiquité, où le citoyen appartenait à l'État, et consacré la liberté intérieure, source première de la liberté civile. Ne soyons pas ingrats envers une doctrine qui est après tout une des causes principales de la civilisation des peuples de l'Occident. Le matérialisme et le positivisme méprisent la raison et la poursuivent dans toutes ses applications. Mais sans la raison il n'y a point de liberté, parce que la liberté exige le discernement, se développe proportionnellement à l'intelligence, et réclame un contre-poids aux influences sensibles. La spéculation est l'honneur de la pensée; le dévouement est la gloire du cœur; l'héroïsme est la victoire de la volonté; l'idéal est l'aurore de l'imagination; la religion est le couronnement de la raison: toutes ces grandes choses, que le positivisme ignore, tiennent à l'absolu et font la suprême dignité de l'homme. Il est permis de penser qu'elles intéressent l'humanité au moins autant que les petits calculs de morale et de politique dans lesquels se complaisent les matérialistes.

Les idées du bien, du beau, du vrai, du juste sont absolues, nécessaires, universelles, indépendantes de l'observation, antérieures et supérieures à tout procédé inductif. Les sciences morales et politiques, fondées sur ces principes, sont donc des sciences rationnelles à priori. Les doctrines contraires, qui veulent introduire dans l'ordre moral du monde les méthodes en usage dans l'ordre physique, abou-

tissent à des conséquences aussi absurdes que révoltantes. Cela est acquis. Reste cependant une hypothèse à discuter. Les idées générales qui président à la vie des êtres raisonnables ne sont-elles pas, comme les notions abstraites, des créations arbitraires de l'entendement, des effets de l'éducation ou des conventions sociales? C'est la théorie de l'état de nature.

Nous connaissons les rapports de cette théorie avec le sensualisme. Tout ce qu'on peut alléguer à son avantage, c'est que les écrivains qui l'inventèrent au xviii<sup>e</sup> siècle, se trouvaient en présence de coutumes et d'institutions artificielles et voulaient en appeler contre elles au sentiment de la nature. Mais ils se trompèrent dans l'application de cette pensée. Au lieu d'interroger la nature humaine, que la société ne peut altérer, ils placèrent l'homme en dehors de la société et cherchèrent à définir ce qu'il fut en lui-même avant qu'il fût corrompu par le contact de ses semblables. Ils oublièrent qu'il est précisément de la nature de l'homme de vivre en société: première faute. Ensuite ils ne virent dans l'homme que l'animal, ils le dépouillèrent de la raison et de tous les attributs de la vie rationnelle: point de langage, aucune notion de droit, de devoir, de religion. Voilà l'homme primitif de Hobbes et de Rousseau. Comment donc cette créature plus imparfaite que la brute, car celle-ci a l'instinct pour guide, est-elle parvenue à former les notions du bien et du mal, du juste et de l'injuste? Affaire de convention. En quittant l'état de nature, les hommes ont fait un contrat, le contrat social, pour stipuler les droits qu'ils se réservaient et ceux dont ils consentaient à faire abandon à la communauté. Ce contrat avait force de loi. Or tout ce qu'il prohibait est devenu mauvais et injuste, sans autre motif que la défense, et tout ce qu'il permettait ou prescrivait a passé pour bon et pour juste.

Il n'y a qu'une chose à reprendre à cette hypothèse, c'est qu'elle n'explique rien, ni la morale ni le droit, et qu'elle n'est pas plus conforme à l'histoire qu'à la philosophie. Aucun voyageur n'a encore trouvé des hommes sans langage, sans liens moraux, vivant isolés dans les bois comme les



bêtes. L'invention du bien et du mal, ce serait l'invention de la conscience, et la conscience ne s'invente pas sans la conscience. Avant de convenir du bien et du mal, les hommes devaient sentir que l'état de nature était mauvais et que l'état social serait meilleur. Pour faire un contrat sur leurs droits et leurs devoirs, ils devaient croire qu'ils avaient le droit de s'engager, eux et leurs descendants, et que les pactes obligent. Mais en admettant qu'un contrat fût possible sans pétition de principe, il faudrait encore qu'il rendit compte des caractères essentiels des idées du bien et du juste. Or c'est le contraire qui est vrai. Le bien et le juste ne sont plus des lois qui règlent l'action de la volonté, mais des produits de la volonté de nos pères; ce ne sont plus des idées innées qui se rencontrent dans toute raison, mais des notions acquises comme celles de préfet ou de lord; ce ne sont plus des principes supérieurs aux données de l'expérience, mais des maximes qui s'y adaptent rigoureusement et nous ôtent toute faculté de contrôler les institutions, tout moyen de distinguer entre la loi et le droit; ce ne sont plus enfin des connaissances universelles, nécessaires, absolues, mais des connaissances variables, particulières et contingentes, qui ont pris naissance à certain moment, sous telle forme, et peuvent disparaître quand les générations futures estimeront bon qu'il n'y ait plus de bien et trouveront injuste qu'il y ait encore de la justice.

Les sciences mathématiques et morales sont indépendantes de l'observation. Il en est de même à fortiori de la philosophie pure, de la *métaphysique*, qui est la science rationnelle par excellence. La métaphysique en effet s'occupe de l'absolu, de l'infini, de l'immuable, du nécessaire, de l'éternel, de ces propriétés qu'on regarde généralement comme les attributs de Dieu. Or aucune série de phénomènes empiriques ne pourrait nous donner ni nous inspirer la connaissance de ces propriétés divines, si nous ne la possédions originairement en nous. L'observation, loin de saisir aucune qualité de ce genre, saisit précisément les qualités contraires, le relatif, le fini, le variable, le contingent,

le temporel. Et il est clair qu'en étendant le fini ou le relatif, tant qu'on voudra, on n'arrivera jamais à l'infini ni à l'absolu, mais à une somme de choses finies et relatives. Une multitude de kilomètres ou de siècles ne fait pas l'infini dans l'espace ou dans le temps; une foule de circonstances ne constituent pas l'absolu, et des changements qui s'accumulent ne composent point l'immutabilité. Aucune addition ni multiplication d'une qualité ne peut fournir la qualité contraire. Il faudrait une infinité de quantités particulières pour égaler l'infini; mais alors on n'a plus besoin de chercher l'infini, on l'a déjà; et ce n'est pas l'observation qui nous présente des quantités à l'infini. La connaissance que nous avons de l'infini et de l'absolu ne résulte donc pas de l'expérience. Si nous n'avions d'autre source de connaissances que les sens, nous serions entièrement privés de ces notions supra-sensibles; car les sens ne peuvent les atteindre, et nous ne saurions les acquérir en les tirant de nos sensations. Rien ne démontre mieux le caractère réceptif de la raison, comme source de connaissances.

Attachons-nous spécialement à l'*absolu* et à l'*infini*. Les sensualistes, incapables d'expliquer la présence de ces idées dans l'âme, ont pris le parti de les bannir du langage philosophique. Ils font violence à la raison et à l'histoire, qui en constatent l'existence chez tous les peuples civilisés, mais ils sont conséquents avec eux-mêmes. Ils font remarquer que l'infini et l'absolu ou l'inconditionnel sont des termes négatifs et prétendent que nous n'en avons aussi qu'une connaissance négative, c'est à dire que nous ne les connaissons que par voie d'abstraction, en éliminant successivement toutes bornes et toutes conditions, ou pour mieux dire que nous ne les connaissons pas. Ils confondent alors l'infini avec l'indéfini, qu'ils dérivent de l'expérience, et passent l'absolu sous silence, en affirmant que tout est relatif. D'autres auteurs, sans aller aussi loin, soutiennent que l'absolu et l'infini sont des objets de conception, non de connaissance, que nous pouvons bien dire ce qu'ils ne sont pas, non ce qu'ils sont, que nous devons nous contenter enfin d'en donner une définition négative, disant que l'infini



est ce qui est sans bornes, que l'absolu est ce qui existe sans conditions, et que c'est là une différence radicale entre le domaine de la raison et celui de l'entendement (1). Un autre écrivain encore, tout en accordant que Dieu est l'Être infini et absolu, déclare que ce ne sont pas là de véritables attributs, mais de simples caractères qui conviennent à une propriété et qui, en dehors de cette application, ne représentent rien et ne sont que des abstractions (2).

Telles sont les objections les plus sérieuses qu'on puisse faire contre la connaissance de l'infini et de l'absolu. Si elles sont fondées, j'admets sans hésiter que la métaphysique est impossible; mais on doit reconnaître aussi que, si elles sont chimériques, il n'existe plus d'obstacle insurmontable à la science de Dieu. C'est aux notions de l'infini et de l'absolu que se rapportent en effet les plus grandes difficultés de la métaphysique. Que reste-t-il d'inaccessible à la pensée, dès que la raison peut saisir avec certitude l'essence infinie et absolue? Or toutes ces objections reposent sur un vice de méthode ou sur une erreur psychologique. Les sensualistes nient la raison, comme faculté distincte de l'âme: la négation de la connaissance rationnelle chez eux n'est que la conséquence d'une lacune dans leur psychologie. M. Vacherot confond la raison avec l'entendement, comme faculté d'abstraction et d'analyse, et soutient avec Kant que les intuitions empiriques sont la seule matière de la pensée: la prétention de construire une métaphysique sur les données de l'expérience est alors la conclusion d'une fausse théorie de la raison. Une étude approfondie de la science de l'âme et de la connaissance peut seule faire justice de ces opinions. Que l'expérience externe ou interne éveille les idées de la raison, c'est une thèse qui peut se défendre au sujet des notions mathématiques et des conceptions morales, car les figures de la géométrie, les œuvres de la nature, les actions de l'homme, offrent au moins quelque ressemblance

(1) E. Vacherot, *La Métaphysique et la Science*, entretien IX. Paris, 1858.

(2) L. A. Gruyer, *Observations sur le Dieu-Monde de M. Vacherot et de M. Tiberghien*, pag. 35. Paris, 1860.

avec les combinaisons idéales de l'espace, avec les principes absolus du beau et du bien; mais que le fini engendre l'infini et le relatif l'absolu, cela ne se conçoit que si en effet l'infini et l'absolu proviennent des termes contraires. La méthode psychologique, développée sur la base des catégories de Krause, nous conduit à un résultat diamétralement opposé, et c'est là un des points les plus inaperçus et les plus importants pour l'édification de la métaphysique comme science.

La psychologie enseigne que le moi est un être, que l'être est essence, et que l'essence est une. Cette détermination du moi ne peut donner lieu à aucune contestation si l'on entend par *être* une chose, un objet quelconque; par *essence*, ce que l'être est ou l'ensemble de ses propriétés, et si l'on désigne par *unité* que l'essence du moi est purement et simplement l'essence du moi et pas autre chose. Maintenant comment se manifeste cette unité d'essence du moi? Par deux attributs nouveaux et coordonnés: en tant qu'il est un, le moi est lui-même ce qu'il est et il est tout ce qu'il est; en d'autres termes, son essence est à lui, elle lui est propre, au point de vue de la qualité, et son essence est entière ou elle est toute à lui, au point de vue de la quantité. Chacun peut dire en s'interrogeant dans la conscience au sujet de son essence: c'est moi qui suis mon essence, entre cette essence et moi il y a identité, je ne suis pas ceci ou cela, je suis moi-même, je suis mon essence. Mais je ne suis pas seulement une partie de mon essence, je suis tout ce que cette essence peut contenir, je suis mes facultés, mes forces, mes tendances, mes actes, je suis mon essence une et entière, quelques découvertes que l'analyse réserve aux futurs psychologues.

L'essence propre et l'essence entière, la propriété et l'entièreté, expriment à titre égal l'unité pure et simple de l'essence. Ce n'est pas seulement au moi que nous appliquons ces qualités, nous les attribuons, à tort ou à raison, à tous les objets de la pensée, dans les limites et hors des limites de l'observation, de telle sorte qu'il nous serait impossible de former une connaissance quelconque sans leur secours.



En effet, chaque objet, substance ou accident, peut et doit être considéré *comme tel*, tel qu'il est, selon son essence propre, d'une part, et de l'autre, il peut et doit être considéré dans son ensemble, comme un *tout*, selon son essence entière. Tout objet se présente à la pensée comme distinct de tout autre, dans son originalité ou son individualité, sans se confondre même avec ses semblables, et tout objet, quelque minime qu'il soit, est encore un tout qui contient un certain nombre de qualités, de parties, de phénomènes ou de relations. S'il fait partie d'un tout plus vaste, il sera telle partie et non une autre, et s'il est lui-même le tout, il aura encore cela de propre d'être le tout. La pensée même a sa propre essence, puisqu'elle diffère du sentiment et de la volonté, et son essence entière, puisqu'elle se développe et s'organise dans la science. Le propre de la pensée est précisément de saisir le propre en toutes choses, comme le propre du sentiment est de s'attacher aux choses dans leur ensemble d'une manière concrète.

Dieu se détermine comme le moi, qui est fait à son image. Il est l'Être, il est l'essence, il est l'Être seul et unique ou l'unité de l'être et de l'essence. La différence subsiste entre Dieu et le moi, malgré la similitude. Le moi est tel ou tel être, Dieu est l'Être même; le moi est telle ou telle essence, Dieu est l'essence même; et cette essence est une, parce qu'elle est purement et simplement l'essence divine. Hors de l'être et de l'essence il n'y a rien; tous les objets possibles de la pensée se résument en un seul et même terme : l'Être ou Dieu; ce qui n'est pas Dieu est en Dieu, sous Dieu, par Dieu : « *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* » Quels sont maintenant les attributs de l'essence divine? Les mêmes que ceux du moi, en tenant compte de la différence qui existe entre les êtres et l'Être : le moi est lui-même son essence et il est toute son essence, Dieu est lui-même l'essence et il est toute l'essence. D'une part, l'essence une et entière est l'essence même de Dieu et non d'un autre, puisqu'il n'y a point d'autre à côté de l'Être; et d'autre part, l'essence divine est toute l'essence, tout ce qui est. Ces qualités dérivent toutes deux de l'unité pure et simple de l'essence : en tant que Dieu

est seul et unique, il est tout et il est tout de lui-même. S'il est tout ce qui est, s'il est l'essence tout entière, il est ce qu'on appelle *infini*; et s'il est de lui-même tout ce qu'il est, si toute l'essence est sa propre essence, il est ce qu'on nomme *absolu*. L'infini et l'absolu ne sont que la traduction de l'essence entière et de l'essence propre, appliquées à l'unité de l'essence. Tout ce qui est seul et unique est sans limites et sans conditions : il est sans limites, parce qu'il n'y a rien au dehors qui puisse restreindre son essence; il est sans conditions et sans relation, parce qu'il n'existe rien au dehors d'où il puisse dépendre; en d'autres termes, ce qui est seul et unique est infini et absolu, parce qu'il est un, soit dans son genre soit au dessus de tout genre. Ainsi, nous disons de Dieu qu'il est infini, puisqu'il est toute l'essence ou l'essence entière, sans aucune restriction, et qu'il est absolu, puisqu'il est par lui-même ce qu'il est ou qu'il est indépendant de tout autrui.

Les métaphysiciens et les théologiens qui ont cherché à expliquer la nature de Dieu l'appellent l'Être infini et absolu et considèrent ces attributs comme caractéristiques et parallèles; mais ils ne suivent aucun procédé méthodique; ils n'ont d'autre guide que l'intuition de la raison. Nous reconnaissons maintenant qu'ils ne se trompent pas et que les résultats de la méthode sont en ce point conformes à l'inspiration de la conscience. Dieu est en effet l'Être infini et absolu, et ces qualités, qui manifestent l'unité de l'essence, ne sont que d'autres expressions de l'essence entière et de l'essence propre. Mais il y a cette différence entre le *propre* et l'*absolu*, entre le *tout* et l'*infini*, que ces termes, comme éléments du langage, sont les uns positifs, les autres négatifs. Les particules *in* et *ab* qui entrent dans l'infini et dans l'absolu ou l'inconditionnel annoncent une négation : infini veut dire, à ce point de vue, non fini ou sans fin, et absolu signifie dégagé de toute relation ou sans condition. Les termes propriété et entières, le propre et le tout, sont au contraire positifs. Or les mots ont aussi leur propriété comme signes de nos pensées, et cette propriété exige que les attributs positifs soient désignés par des termes positifs.



La construction négative des termes infini et absolu est souvent invoquée comme un symbole de la connaissance rationnelle, mais en réalité elle ne prouve rien au sujet des notions que nous avons de l'absolu et de l'infini. Ces termes, en effet, sont une œuvre analytique de la raison populaire, et nous sommes convenus que dans l'analyse l'élément sensible, le fini, le relatif, précède l'élément rationnel, l'infini, l'absolu; mais nous savons aussi qu'avant tout acte de décomposition la pensée possède des connaissances indéterminées et que les perceptions sensibles elles-mêmes impliquent logiquement des idées à priori. Laissons donc les mots et allons au fond des choses. Est-il vrai, comme l'assure M. Vacherot, que l'infini ne puisse se définir que par le fini et l'absolu par le relatif? Non, l'infini se définit par le tout (totum, omne) et l'absolu par le propre ou le même (proprium, ipse, a se, per se). L'essence infinie est la toute essence, la science infinie l'omniscience; l'être absolu est l'être qui existe par lui-même, la vérité absolue, la vérité pure qui brille de sa propre clarté, qui est évidente en elle-même. On peut sans doute ajouter des déterminations négatives à ces propositions, mais à titre d'explication, non de définition. M. Gruyer paraît être plus exact, quand il dit que l'absolu et l'infini sont plutôt les caractères d'un attribut que les propriétés de Dieu. La métaphysique affirme en effet que la sagesse, la puissance, l'amour sont infinis et absolus en Dieu, finis et relatifs en nous. Mais l'auteur oublie que ces caractères ne peuvent appartenir aux attributs de l'Être que s'ils appartiennent à son essence, et comme tels ils sont eux-mêmes des attributs fondamentaux de Dieu.

Que reste-t-il donc de la distinction faite par M. Vacherot entre la *conception* et la *connaissance*? Rien. Le prétexte de cette terminologie est que les objets de l'entendement se déterminent positivement et ceux de la raison négativement. Ce prétexte est ruiné et il n'existe aucun autre motif qui puisse établir une différence entre les actes de ces deux facultés, au point de vue de la certitude. Les conceptions de la raison comme les perceptions des sens sont des connaissances, au même titre que tous les produits de la pensée,

et les premières peuvent être aussi légitimes que les dernières. Mais voici la conséquence que les adversaires de la philosophie tirent de pareilles propositions : l'infini et l'absolu ne sont pas des objets de connaissance, il est donc chimérique de s'en occuper; abandonnons ces vaines spéculations à la théologie, il n'y a point de science de Dieu. S'il n'y a point de science de Dieu, je dis que la foi seule, la foi aveugle, est compétente dans les questions religieuses et que la philosophie moderne depuis Descartes est une niaise insurrection contre l'autorité de la révélation. Soumettons donc sans murmure et restaurons au plus tôt l'état moral du moyen âge, où la philosophie était vassale de la théologie. Voilà les prétentions qu'accréditent des esprits progressifs, qui s'aventurent dans la métaphysique sans une étude suffisante de la psychologie et de la science de la connaissance!

D'autres auteurs renversent presque la thèse de M. Vacherot et soutiennent que nous pouvons bien *connaître* l'infini et l'absolu, mais que nous ne les comprenons pas, que Dieu est incompréhensible. Ils entendent alors par *comprendre* enfermer dans les bornes d'une représentation ou d'une image. En ce sens, ils n'ont pas tort : l'infini et l'absolu ne sont pas des objets d'intuitions sensibles pour l'imagination, mais d'intuitions intellectuelles pour la raison. L'imagination est une faculté de détermination qui ne peut se représenter l'infini sans le détruire. Mais si certains objets sont inaccessibles à la fantaisie, ils ne le sont pas à la raison. La raison n'a pas les limites de l'imagination et comprend ce que la sensibilité n'atteint pas. Il serait temps de mettre fin à ces discussions verbales qui ne favorisent que la sophistique. En prenant le mot connaissance dans son acception la plus générale, comme exprimant un rapport quelconque entre la pensée et son objet, nous pouvons considérer les termes comprendre, concevoir, percevoir, comme synonymes de connaître. Tout ce que l'on perçoit au moyen du sens, tout ce que l'on conçoit à l'aide de la raison, tout ce que l'on comprend par l'entendement ou la réflexion est connu de quelque manière. Mais la connaissance peut être