

qu'il existe dans l'ensemble des choses des substances et des accidents et que l'âme est comprise dans la première catégorie, mais seulement que le moi possède entre autres propriétés celle d'exister en lui-même ou d'être ce qu'on appelle substance. L'attribut résulte donc de la décomposition du sujet, c'est un fait de conscience, rien de plus. Nous ignorons encore s'il y a d'autres substances, bien que nous en ayons la notion. Sans doute l'affirmation de la substance suppose d'autres données que le phénomène de la pensée; car un phénomène n'est pas une substance, et l'âme tout en existant selon l'axiome *cogito, ergo sum*, pourrait être un accident; mais ces autres données ne manquent pas: le moi a conscience de son être, de son essence, de ses propriétés comme de ses actes; le moi n'est pas seulement une pensée, il est avant tout une chose pensante.

La connaissance immanente, rigoureusement circonscrite dans son domaine, résiste donc aux attaques de la critique. Elle est légitime dès qu'elle réalise les conditions de la science. De là tout un ensemble de vérités certaines, que le doute ne saurait plus ébranler. La pensée n'est plus en contradiction avec toute réalité, car elle est au moins d'accord avec elle-même. Le scepticisme n'est plus absolu, il n'a plus prise que sur le non-moi, sur la connaissance transcendante. Reste à examiner si l'on peut l'expulser de ce poste.

## CHAPITRE II

### LA CONNAISSANCE TRANSCENDANTE

Le doute n'est logiquement possible qu'à l'égard des objets qui sont hors du moi et au dessus du moi. Là, en effet, le témoignage de la conscience ne suffit plus, il faut l'intervention des sens et de la raison. Là le sujet et l'objet de la connaissance sont étrangers l'un à l'autre, peut-être même

incompatibles et contradictoires. Les sens et la raison nous transmettent-ils fidèlement leurs objets? Nous sommes souvent la dupe de quelque illusion d'optique ou d'acoustique; n'est-ce pas la condition permanente de l'esprit humain? L'entendement saisit-il les choses extérieures telles qu'elles sont en elles-mêmes? Comment le savoir, puisque nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes et vérifier sur le fait l'exactitude de nos conceptions? Y a-t-il seulement des corps, ou le monde physique n'est-il pas une fantasmagorie de l'imagination, semblable au phénomène du rêve, comme le prétendent les idéalistes? Avons-nous des semblables ou le moi est-il isolé et absolu, comme le soutient Fichte? Qui a raison, ceux qui affirment ou ceux qui nient l'existence de Dieu? Tout est soumis à contestation, excepté le moi. Qu'il y ait un Dieu ou non, qu'il y ait un monde ou non, que les sens et la raison nous induisent en erreur ou non, chacun peut dire avec certitude: je suis. Mais est-ce là tout ce que nous savons? Peut-être. Si nous essayons d'aller au delà, nous aurons besoin des catégories que nous appliquons à tous les objets de la pensée; mais si les catégories sont légitimes, rapportées au moi, quelle garantie avons-nous encore de leur valeur dans un monde transcendant?

Nous ne nous dissimulons pas les difficultés de l'entreprise; nous les exagérons plutôt. C'est que nous avons l'espérance de les surmonter. Par quelle singulière anomalie, en effet, la science pourrait-elle commencer et ne pourrait-elle pas finir? Nous nous connaissons nous-mêmes, nous avons conscience de notre limitation, nous avons des organes qui nous mettent en relation avec le dehors; par quel jeu de la nature nous serait-il interdit de rien savoir de ce monde dans lequel nous vivons et de l'auteur même de notre existence? Nous avons un point de départ, pourquoi la science n'aurait-elle pas aussi un principe? Un principe, c'est là peut-être toute la difficulté. Si nous connaissions le principe de la science, il est probable que tous les obstacles disparaîtraient à la lumière de cette vérité supérieure. Le principe est précisément la raison des choses, et c'est dans la raison des choses qu'on doit chercher leur explication.



Le principe de la connaissance est la raison dernière de la connaissance, c'est là qu'il faut trouver la solution des doutes qui embarrassent la théorie de la connaissance. Si le principe de la connaissance était en même temps le principe de la réalité, la science ne serait-elle pas constituée dans son unité, au point de vue du sujet et de l'objet, et dès lors n'y aurait-il pas harmonie entre l'intelligence et la réalité, entre les lois de l'esprit et les lois des choses?

Le passage de la connaissance immanente à la connaissance transcendante se trouve dans la raison. En nous ouvrant le monde absolu et divin, la raison nous donne des principes et des lois qui dépassent la sphère étroite de notre individualité et nous permettent de prendre pied dans le non-moi. C'est grâce aux principes de cause et de condition, de tout et de partie, d'intérieur et d'extérieur, que nous affirmons l'existence d'un ensemble de choses qui nous enveloppent de toutes parts, qui subsistent indépendamment de nous, à côté de nous, au dessus de nous, où nous trouvons les moyens et la raison de notre propre existence. Le moi se pose alors en face du non-moi et acquiert par cette opposition le sentiment de plus en plus vif de sa limitation, de sa dépendance, de ses relations de tout genre avec le dehors. Alors commence le développement de la connaissance transcendante selon les lois de la vie intellectuelle, sous la prédominance successive de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. Au moyen des sens nous constatons des phénomènes, des choses individuelles, des minéraux, des végétaux, des animaux; au moyen du langage nous entrons en communication avec nos semblables et nous profitons de leur expérience pour augmenter indéfiniment la somme de nos connaissances; au moyen de l'entendement, nous combinons et généralisons les impressions des sens, nous classons les êtres en espèces et en genres; au moyen de la raison enfin nous nous élevons au dessus du moi, au dessus du monde jusqu'à Dieu. De là nos connaissances sensibles, nos connaissances abstraites, nos connaissances rationnelles, qui embrassent tous les objets transcendants de la pensée.

Ces connaissances sont-elles légitimes? C'est ce qu'il faut examiner. Il est bien entendu que la question doit être décidée en général et non dans ses détails. Il s'agit d'établir, par exemple, la légitimité de la connaissance sensible, en principe, mais non dans toutes ses applications à tous les objets particuliers de l'expérience. La logique ne peut aller au delà. Du reste, quand le problème est résolu dans ses conditions générales, toutes les sciences peuvent se prévaloir de la solution. Si l'observation est garantie dans ses droits contre les hypothèses sceptiques tirées de la faiblesse de la pensée, de l'impénétrabilité des choses, de l'impossibilité de constater le rapport entre le sujet et l'objet de la connaissance, les sciences expérimentales n'ont plus à refaire la démonstration les unes après les autres, mais seulement à justifier qu'elles se maintiennent dans les bornes d'une exacte observation. Il en est de même de la spéculation par rapport aux sciences mathématiques, philosophiques et morales. Les savants devraient avoir la conscience de cette vérité et rester dans les limites de leur science, sans empiéter sur la logique. Il n'appartient pas plus à un physicien de faire la critique de la spéculation, qu'à un géomètre de contester la valeur de l'observation. Chacun chez soi.

Quelle marche faut-il suivre dans notre recherche? Rappelons-nous que les connaissances sensibles exigent le concours de l'entendement et de la raison, que les connaissances abstraites ne sont que la généralisation des données de la sensibilité, que les connaissances rationnelles enfin sont indépendantes de toute expérience. La marche est donc tracée par la nature des choses: les connaissances rationnelles sont impliquées comme condition dans toutes les autres; c'est par elles qu'il faut commencer. Les catégories sont attachées à tort ou à raison à tous les objets de la pensée, sensibles ou supra sensibles; nous savons déjà qu'elles sont légitimes, appliquées au moi; le sont-elles encore dans leur usage transcendant? ont-elles une valeur objective et universelle? Voilà la question préliminaire. En outre, c'est la connaissance rationnelle qui a pour objet l'étude du principe de la science, et sans principe nous ne pouvons rien.



Commençons donc par la connaissance rationnelle. Aussi bien si la connaissance rationnelle est illégitime, les autres le sont également; et si elle est légitime, la légitimité des autres sera prouvée sans peine par voie de conséquence. Les objets supra-sensibles sont les plus difficiles à atteindre dans la théorie et soulèvent des doutes qui n'existent pas pour les objets de l'expérience, comme le démontre la critique de Kant. Or la certitude des objets de la raison entraîne la certitude du principe de la science, la certitude de l'emploi transcendant des catégories, la certitude de l'accord de la pensée avec son objet dans l'ordre de la spéculation. Que reste-t-il donc à faire en faveur des connaissances sensibles et abstraites, quand la certitude est acquise sur ces différents points? Établir simplement que la pensée s'accorde aussi avec son objet dans l'ordre de l'observation, ce qui est admis d'avance par les sceptiques de l'école de Kant.

Allons maintenant droit au but. Nous avons un point de départ; avons-nous un principe? Il s'agit du principe de la science entière, de toute la science humaine, et non du principe de tel ou tel domaine de la science. Les mathématiques, dit-on, ont pour principe l'idée universelle de la quantité; les sciences morales et politiques, les idées absolues du bien, du droit, du vrai, du beau; mais ces sciences, quelque vastes qu'elles soient, ne sont pas toute la science, et leurs principes ne sont pas le seul objet de la pensée. Je demande s'il existe un principe plus élevé qui embrasse à la fois les principes de toutes les sciences et qui les réunisse en unité dans l'organisme de la science une et entière.

Le principe d'une science contient en soi tous les développements de cette science; il est la raison commune de toutes les vérités qui sont de son domaine, il les enchaîne entre elles par les liens de la démonstration, il forme de la science un seul tout ou la réduit à l'unité. C'est ainsi que toutes les propositions relatives à la géométrie trouvent leur raison dans un même principe, dans l'idée de l'espace. Avant d'aborder la recherche du principe de la science entière, voyons quels doivent être ses caractères. Comme la science implique la distinction du sujet et de l'objet de la connais-

sance, le principe de la science entière doit aussi contenir toute la science, au double point de vue du sujet et de l'objet. Il faut donc qu'il enveloppe d'abord toutes nos pensées, de telle sorte qu'il nous soit impossible d'émettre une proposition quelconque qui ne serait pas fondée dans le principe, même quand nous contestons son existence : toutes les pensées réunies en une seule ou développant un même thème, voilà l'unité subjective de la science. Il faut ensuite qu'il enveloppe tous les objets de l'intelligence, toutes les espèces d'êtres, tous les genres de la réalité, tous les ordres de choses dont s'occupent les sciences particulières et les principes mêmes de ces sciences : tous les êtres unis à l'être, voilà l'unité objective de la science. Il faut donc qu'il soit tout ensemble principe de *connaissance* pour la pensée et principe d'*existence* pour la réalité, et que ces deux ne fassent qu'un, c'est à dire que le principe des choses soit aussi le principe de la connaissance. A ce titre la science est une et le principe est l'expression de cette unité. Le principe de la science entière est donc ce qui contient tout en pensée et en réalité. Mais s'il *contient* tout, il *est* aussi en unité tout ce qui est, il est lui-même le tout; car le tout est aussi chacune de ses parties ou de ses déterminations intérieures, sans être borné à cette partie ou enfermé dans ses limites, sans être rien de déterminé. Enfin si le principe de la science est tout et contient tout ce qui est déterminé, il est nécessairement *un*; car il est impossible de concevoir deux principes dont chacun soit tout.

Si la science a un principe, ce principe doit donc être, en vertu de la définition, une chose unique ou plutôt l'être unique qui est tout et contient dans son essence tout ce qui est limité, qui rend ainsi possible une explication de toutes nos connaissances et de tous leurs objets. Mais ce principe existe-t-il? Là est la question. S'il existe, la connaissance est légitime; sinon, non. Remarquons seulement avant d'aller plus loin que tous les peuples, dans tous les temps, ont cru à son existence; car tous parlent d'un être qui est un, qui est toute la réalité, qui est la cause de tout ce qui est déterminé; cet être s'appelle *Dieu*. Les caractères du principe de la



science entière sont précisément les caractères qu'on a partout et toujours attribués à la divinité. La question du principe de la science se transforme donc en une autre, celle de l'existence de Dieu.

Le principe de la science est Dieu. Mais avons-nous la certitude de l'existence de Dieu? La certitude suppose la connaissance : on ne peut être certain que de ce que l'on sait. Pour résoudre la question et même pour la comprendre, il faut donc posséder les notions de la certitude, de l'existence et de Dieu. Sinon, on ne sait ce dont on parle. La conviction que l'on a au sujet de l'existence de Dieu dépend de la notion qu'on s'en forme. Si l'on regarde Dieu comme un être fini situé au delà du monde, il faut nier son existence. C'est ainsi qu'un écrivain moderne décide la question. « J'entends par Dieu un être existant en dehors de l'univers, auteur, conservateur et régulateur de cet univers. Or Dieu étant ainsi entendu, et il ne peut l'être autrement, je dis que le théisme est toujours de l'anthropomorphisme. Dieu est personnel ou il n'est pas. Or un Dieu personnel c'est quelqu'un, et quelqu'un c'est nécessairement un homme. » L'auteur fait bien de nier Dieu tel qu'il le définit, mais il le définit comme un enfant et ne comprend rien à la question. Le secret de son athéisme c'est le sensualisme. Qu'il reprenne l'étude de l'âme et de la connaissance. « Cè qui est certain c'est que les pensées procèdent des sensations. L'âme est la sensibilité, c'est à dire la substance sensible. Or la substance sensible a besoin pour être sensible d'une chose sensible, qui est le corps (1). »

J'entends par *certitude* la conscience que nous avons de la vérité : une chose est certaine quand on sait qu'elle est vraie, quand on l'a reconnue comme telle dans la conscience, après mûr examen. Une proposition qui repousserait l'examen, qui serait au dessus des facultés de l'esprit humain pourrait être vraie, mais ne serait pas évidente ou

(1) P. Poulin, *Qu'est-ce que l'homme? Qu'est-ce que Dieu?* 1<sup>re</sup> partie, ch. II. Bruxelles, 1863.

certaine. Les dogmes, en tant qu'inaccessibles à la raison, ne sont pas un objet de certitude. Une certitude surnaturelle est une chose contradictoire. La certitude résulte de nos efforts pour saisir la vérité; elle est le prix du travail spontané de l'intelligence; elle suppose le libre examen, comme condition préalable. La certitude s'acquiert le plus souvent par la voie de la démonstration, mais ne doit pas se confondre avec elle. La démonstration est un moyen de parvenir à la certitude, mais n'est pas le seul. Si la certitude n'était pas plus étendue que la démonstration, la science serait impossible, car la démonstration ne peut pas plus s'appliquer au principe qu'au point de départ de la science. Les axiomes de la géométrie sont évidents sans démonstration. Nous devons donc commencer par distinguer entre la démonstration et la certitude : demander si l'existence de Dieu est certaine, ce n'est pas demander si Dieu se démontre, mais si nous avons la conscience de son existence.

J'entends par *existence* la propriété des choses, en tant qu'elles sont posées. C'est une combinaison de l'essence et de la position ou de la forme. Une chose existe quand son essence est posée, quand elle est positive. Mais l'essence peut être posée de diverses manières, soit en nous ou hors de nous, soit seule ou avec d'autres choses. Ce dont l'essence n'est posée qu'en nous, dans notre imagination, n'a qu'une existence imaginaire. Telles sont les créations de la Fable. Ce dont l'essence est posée hors de nous, existe hors de nous, a une existence objective dans le monde. Tels sont les animaux et les plantes. Ce qui existe avec autre chose, se nomme *fini* et n'a qu'une existence limitée. Le fini est donc ce qui est en opposition avec un ensemble d'objets. Le fini n'est pas toute l'essence, mais une partie de l'essence; il n'est pas l'être tout entier, mais un être déterminé. Il suppose nécessairement d'autres êtres, et les exclut. Il est donc positif en lui-même, et négatif par rapport à tout ce qu'il n'est pas. L'idée de la négation est inséparable de celle de la limitation. Il en est de même de celle de l'extériorité. Puisque l'être fini existe avec d'autres, il est enveloppé de



toute part, et il y a pour lui un monde extérieur. Ce qui est posé comme seul et unique, sans antithèse, ce qui est toute l'essence, ce à quoi rien n'est extérieur, ce qui n'est négatif sous aucun rapport, se nomme *infini*. L'infini nie donc la négation et l'extériorité. L'infini est tout; rien ne lui est opposé ni extérieur. D'où il suit que l'infini ne peut logiquement exister dans l'imagination seule; sinon il ne serait qu'un terme opposé à la nature; il ne serait plus tout ce qui est, il ne serait plus infini. A l'infini ne convient que l'existence infinie, et l'existence infinie est nécessairement subjective et objective tout à la fois. Elle enveloppe en soi le monde de l'imagination aussi bien que le monde extérieur, tandis que l'existence finie, par cela seul qu'elle est finie, peut être circonscrite dans l'un ou l'autre de ces mondes. Il n'y a pas apparence qu'il existe hors de notre esprit des sphinx, des fées ou des démons; on peut penser ces choses sans leur reconnaître une réalité objective; mais cette distinction de ce qui existe en nous et hors de nous, ne saurait s'appliquer sans contradiction à l'infini.

J'entends par *Dieu* l'Être, tout l'être, l'être entier, sans restriction ni limitation, l'être infini et absolu. Je ne dis donc pas que Dieu est un être, un esprit ou un corps, car un être est quelque chose de déterminé, qui s'oppose à d'autres êtres; je ne dis pas même que Dieu est l'être le plus élevé, le plus parfait, celui qui est au dessus de tous les autres; car un tel être serait encore déterminé, il ne serait qu'un terme particulier dans la série des essences, il serait l'être premier ou dernier, le premier ou le dernier anneau de la chaîne des êtres. Dieu n'est pas une espèce, ni un genre de la réalité; il est l'être même, l'être tout entier, la toute réalité, le tout. Dieu est en unité tout ce qui est. C'est en ce sens qu'il est infini; car l'infini dans sa double négation désigne la totalité de l'essence, ou l'essence entière. Et puisqu'il est tout l'être, Dieu est aussi seul et unique; il n'a point de second; il n'existe aucun être hors de Dieu qui soit opposé à Dieu. Rien n'est extérieur ni supérieur à l'Être infini. Dieu ne dépend donc de rien, puisqu'il n'est pas avec un autre; il est de lui-même tout ce qu'il est, il possède en

lui-même toutes les conditions de son existence; son essence et toutes ses qualités lui sont propres. C'est en ce sens qu'il est inconditionnel ou absolu; car l'absolu exclut toute condition et toute dépendance.

Telle est la notion que nous devons nous former de Dieu d'après le développement naturel de l'esprit. Cette notion est préparée par l'analyse de la connaissance rationnelle et des lois de la pensée. Elle suppose que nous sommes en possession des idées de l'être, de l'essence, de l'unité, de l'infini, de l'absolu, et ne peut se présenter nettement à la conscience qu'au degré supérieur de la culture intellectuelle, quand on a reconnu l'insuffisance des éléments donnés par l'observation sensible et des divers genres de réalités fournis par l'abstraction. Qu'on ne dise donc pas que la notion de Dieu est un préjugé d'éducation ou un produit arbitraire de l'entendement, car elle pénètre nécessairement dans l'esprit qui s'élève du fini à l'infini et des parties du monde au tout. Elle est du reste au fond de toute spéculation philosophique, soit dans l'Orient, soit dans la Grèce, depuis Platon et Aristote, soit dans la chrétienté. Il est vrai qu'au moyen âge, sous l'influence d'un spiritualisme étroit, par suite d'une conception trop grossière de la nature, les théologiens ont placé le monde hors de Dieu, dans la crainte de compromettre la pureté de l'essence divine par son contact avec la matière. Mais ils n'en continuaient pas moins à affirmer l'infinité de Dieu; seulement ils se mettaient en contradiction avec eux-mêmes, puisque Dieu n'est réellement infini que s'il est tout l'être, s'il contient par conséquent aussi le monde dans son essence. Cette erreur devait disparaître avec les progrès de la philosophie et des sciences. Descartes a restitué à l'infini toute sa valeur, et ses disciples n'ont pas manqué d'en tirer les conséquences.

Voici quelques témoignages qui ne seront pas suspects :

« La substance divine est partout, non seulement dans l'univers, mais infiniment au delà; car Dieu n'est pas renfermé dans son ouvrage, mais son ouvrage est en lui et subsiste dans sa substance, qui le conserve par son efficacité toute-puissante. C'est en lui que nous sommes; c'est en



lui que nous avons le mouvement et la vie, comme dit l'Apôtre. *In ipso enim vivimus, movemur et sumus...* Oui, Dieu est partout, ou plutôt tout est en Dieu... Les esprits sont dans la raison divine, et les corps dans son immensité... Les uns et les autres participent à l'être divin. Dieu, qui leur donne la réalité, la possède; car il possède toutes les perfections des créatures, sans leurs limitations... Ainsi Dieu est partout, non seulement par son opération, mais encore par sa substance; car que serait-ce que l'opération de Dieu, distinguée et séparée de sa substance?... Son nom véritable est *Celui qui est*, c'est à dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel (1). »

« Dieu est véritablement en lui-même 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 autres créatures possibles dont je n'ai point d'idée distincte. Il a tout l'être du corps, sans être borné au corps; tout l'être de l'esprit sans être borné à l'esprit, et de même des autres essences possibles. Il est tellement tout être, qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne qui la restreint. Otez toutes bornes, ôtez toute différence qui resserre l'être dans les espèces, vous demeurez dans l'universalité de l'être, et par conséquent dans la perfection infinie de l'être par lui-même.

« Il s'ensuit que l'être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce, Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit; à parler proprement, il n'est ni l'un ni l'autre : car qui dit ces deux sortes de substances, dit une différence précise de l'être, et par conséquent une borne qui ne peut jamais convenir à l'être universel (2). »

« Dieu contient tout, sans pouvoir être contenu nulle part, et l'univers, qui ne présente point de bornes à mon imagination effrayée, se réduit, devant les yeux de son auteur, aux

(1) Le P. Malebranche. *Entretiens sur la métaphysique*, VIII. — *Recherche de la vérité*, liv. III, partie II, ch. IX.

(2) Fénelon. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, 2<sup>e</sup> partie, ch. V.

dimensions d'un atome, à la simplicité d'une monade. Dieu est tout. Devant lui, la créature, ce rien trompeur, disparaît et ne laisse aucune trace de son mensonge. J'emprunte ici les paroles du plus religieux de nos sages.

« Et ce n'est pas ici un sentiment purement affectueux, un langage pathologique, une métaphore; c'est une expression juste et littérale, c'est une grande vérité physique, énoncée sans emphase. Dieu n'est rien, ou, dans le sens le plus naturel et le plus vrai, il est tout, il produit tout, il contient tout, il agit en tout et partout. A chaque instant, il donne l'être à tout ce qui le reçoit, avec tout ce qui accompagne l'être. Il est le premier moteur de toute action, la vie de chaque pensée. Le temps et l'espace ne sont que des modes en lui, ou plutôt des rapports, qui coexistent nécessairement avec les créatures, nées imparfaites, changeantes, mais perfectibles. Enfin, ce qui dit tout, ce qui passe tout, Dieu est en nous, *est Deus in nobis*, il est plus près de nous que nous ne le sommes nous-mêmes (1). »

Je pourrais multiplier les citations, mais sans profit pour ma thèse. Je dois me borner à dire que j'entends par Dieu l'être infini et absolu, l'être un et entier, tout l'être, et m'en rapporter à la sagacité du lecteur pour décider si cette notion est conforme ou contraire à la tradition philosophique. En ces termes, la question de l'existence de Dieu peut être résolue. Mais si l'on regarde Dieu comme un être déterminé, relégué hors du monde, sur le trône de sa déserte immensité, comme s'exprimait M. Cousin, la question est radicalement insoluble. Dieu n'est plus alors un objet nécessaire de la pensée, mais un produit de l'imagination et peut-être un préjugé. Un être déterminé en suppose d'autres; on admettra autant de dieux que l'on voudra. Un dieu qui montre toutes les faiblesses de l'homme, la colère, la jalousie, la vengeance, est un bel idéal de la royauté absolue, mais ne saurait s'imposer à la raison. Dieu n'est pas un fantôme de l'imagination. L'athéisme vulgaire n'a pas d'autre cause dans

(1) De Nélis, évêque d'Anvers, 1736-1798. *L'Aveugle de la Montagne*, entretien VI.