

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 prémisses 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

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

cependant 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 réprouve? 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*, 1853.

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 contiennent à la fois l'esprit et la nature, qui leur serve de base commune et déterminent 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