

# Les preuves de l'existence de Dieu. Partie 2

Autor(en): **Rivier, W. / Koestlin, J.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **11 (1878)**

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379231>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LES  
PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

PAR

J. KÆSTLIN <sup>1</sup>

---

DEUXIÈME ARTICLE

---

L'existence de l'être suprême, pas plus que celle d'aucun autre être, ne peut être déduite de la simple notion ; on ne peut être amené à le reconnaître qu'en partant des rapports soutenus par lui avec le monde de la réalité, et le monde de la réalité ne se manifeste à nous que par l'expérience, c'est donc de l'expérience de la réalité qu'il nous faut partir pour atteindre cet être qui lui-même n'est pas pour nous objet d'expérience, ou du moins qui tombe dans un domaine particulier de l'expérience. Mais les expériences sur lesquelles s'appuient les preuves de l'existence de Dieu sont des expériences de faits et de sentiments intérieurs aussi bien que de faits du monde extérieur. Il n'y a que les expériences proprement religieuses dont nous ne nous occupons pas ici, la question étant justement de savoir si nous sommes conduits à reconnaître l'existence de Dieu par les autres faces de notre conscience et de notre vie.

On pourrait dire que cette distinction entre expériences intérieures et expériences extérieures n'est pas fondée, car au fond toutes les expériences, même celles du monde extérieur, sont intérieures ; nous ne sommes jamais en rapport immédiat

<sup>1</sup> *Theologische Studien und Kritiken*, 1876, 1<sup>er</sup> cahier.

avec un objet quelconque, mais seulement avec l'impression produite sur nous par cet objet. Mais nous entendons par expériences extérieures celles auxquelles se joint nécessairement la conscience d'objets extérieurs du monde sensible, et nous limitons les expériences intérieures à celles dans lesquelles nous n'avons affaire qu'avec le contenu de notre esprit tel quel et avec des idées qui ne sont pas produites en nous par le monde sensible, mais qui supposent au contraire, si elles ne sont pas des illusions trompeuses de notre esprit, des rapports dépassant le domaine du monde sensible.

On peut distinguer entre nos preuves celles qui partent de notre conscience du monde et celles qui partent de la conscience que nous avons de nous-mêmes (Auberlen), ou bien celles qui se rattachent au côté réel et celles qui se rattachent au côté idéal du fini (Twesten); la première classe est plus exactement désignée par Biedermann comme celle qui part du monde sensible pris en soi. Dans cette première catégorie rentrent les preuves cosmologique et téléologique (ou au moins physico-théologique). La première part du réel comme tel, la seconde du réel dans ce qui chez lui est déjà tourné vers l'idéal (Twesten), ou encore, selon Biedermann, la première part du monde sensible dans son existence extérieure, la seconde du monde sensible dans ses rapports intérieurs d'ordre et de régularité.

A côté de ces deux classes principales, Biedermann place encore une preuve qu'il appelle ontologique et qu'il tire de l'existence de l'esprit au sein du monde sensible; ce n'est pas, nous l'avons vu, une vraie preuve ontologique, nous la traiterons comme transition à la seconde classe. En examinant la preuve cosmologique nous ferons encore complètement abstraction du contenu de notre esprit ainsi que de toute finalité dans la nature.

#### *La preuve cosmologique.*

La preuve cosmologique, quoique remontant toujours du monde conditionné au Dieu nécessaire, a revêtu diverses for-

mes qui ne sont pas toujours suffisamment distinguées les unes des autres. Il s'agit de préciser le point de vue sous lequel le monde doit être saisi ; sous ce rapport il y a d'un côté d'assez grandes différences et d'autre part absence de la précision nécessaire. Nous allons parcourir les diverses voies qui ont été tentées jusqu'ici pour rechercher celle que la preuve cosmologique doit suivre pour réussir.

*Aristote* a exercé la plus grande influence sur la formation de cette preuve dans la théologie chrétienne, il lui a tracé sa route en concluant du mouvement qui se manifeste dans le monde à un premier moteur immobile ou à une dernière cause finale ; mais la manière dont il conçoit le mouvement confond des catégories qui plus tard devront être distinguées ; elle conduit déjà à une conception téléologique de la relation entre Dieu et le monde, car pour lui le premier moteur est identique au but suprême, il n'est pas considéré comme créant la matière et lui imprimant réellement le mouvement par un choc ; mais au contraire c'est la matière qui éprouve un attrait pour ce but qui n'est autre chose que l'idée ou la forme.

Les conclusions par lesquelles des théologiens chrétiens, tels que *Diodore* et *Jean de Damas*, remontent de la créature variable à un créateur immuable manquent encore complètement de rigueur logique.

Un point de vue différent se fait jour chez *Boèce* et *Anselme*, qui réclament un être absolument parfait comme condition nécessaire de la perfection relative des créatures, ainsi que nous l'avons vu à propos de la preuve ontologique.

*Thomas d'Aquin* résume les arguments de la scolastique ; des cinq preuves qu'il présente, il faut retrancher la dernière qui est téléologique, les quatre autres rentrent dans la preuve cosmologique ; elles sont assez diverses, mais Thomas ne dit rien de leurs rapports entre elles. Dans la première et la seconde nous trouvons à côté du raisonnement d'*Aristote* aboutissant à un *primum movens* conçu comme cause du mouvement, mais non plus comme but, la conclusion remontant de la série des causes actives à une *prima causa efficiens*. Thomas ne prouve nullement qu'on ne puisse se contenter d'un *regres-*



*sus ad infinitum*, il le suppose seulement. Nous rencontrons dans la troisième déduction de Thomas cette pensée originale : Les choses qui peuvent aussi bien être et ne pas être n'existent pas toujours, si donc toutes choses avaient cette possibilité de ne pas exister, il y aurait eu un moment où rien n'aurait existé, mais alors rien n'aurait pu parvenir à l'existence, car ce qui n'existe pas ne peut commencer à exister que par quelque chose qui existe déjà ; donc il doit y avoir outre l'être possible un être nécessaire. Quant à la quatrième déduction de Thomas, elle correspond à celle de Boèce et d'Anselme.

C'est aux deux premières preuves de Thomas que se rattache celle de *Richard de Saint-Victor* : ce qui n'a pas son être par soi-même doit nous faire conclure à un être qui est par soi-même et qui par conséquent est éternel, car, sans cela, l'existence du premier n'aurait point de fondement. Mais Richard ne montre pas non plus pourquoi on ne pourrait pas s'arrêter au *regressus ad infinitum*, ou admettre certains éléments primitifs du monde, éternels, dont les diverses substances passagères ne seraient que les combinaisons variables.

Les premiers dogmaticiens évangéliques n'ont rien ajouté d'original aux preuves développées par la scolastique.

*Descartes* se distingue en ce qu'il n'admet pas la preuve cosmologique. Il ne croit pas seulement pouvoir s'en passer parce que l'existence de Dieu est pour lui évidente sans elle, plus évidente même que l'existence des objets sensibles, mais encore il ajoute l'explication suivante dont on aurait dû tenir compte dans l'histoire de cette preuve : « La série des causes actives me semble ne conduire qu'à la reconnaissance de l'imperfection de mon intelligence, c'est-à-dire de son incapacité à concevoir comment ces causes s'enchaînent à l'infini sans que l'une d'elles soit la première, car, de ce que je ne puis le concevoir, il ne s'en suit nullement que l'une d'elle doive être la première, de même que, de ce que je ne puis concevoir la division à l'infini d'une quantité finie, il ne s'en suit pas qu'au moyen d'une dernière division on arrive à quelque chose qui ne soit plus divisible ; mais seulement que mon intelligence finie ne peut saisir l'infini. » Ce n'est que parce qu'il possède

d'autre part la certitude de l'existence de Dieu qu'il place le monde dans une relation de causalité avec ce Dieu.

Par contre la preuve cosmologique reçut bientôt de *Leibnitz*, suivi par *Wolf* et *Mendelssohn*, une forme rigoureusement logique, en apparence au moins.

Seulement ici, ce n'est plus de la série des causes agissantes qu'on part, mais le nerf de la preuve est ailleurs et nouveau. Partant de la contingence du monde et cherchant une *ratio sufficiens* de ce monde, on conclut à l'existence de Dieu comme l'absolu nécessaire. *Contingent* est pris ici dans un sens particulier : il ne signifie pas quelque chose d'étranger qui entre dans un développement où règne la finalité, sans être déterminé par cette finalité. Quelque chose de contingent dans ce sens ne pourrait faire conclure à l'existence de Dieu. Contingent ne signifie pas non plus ce qui dans l'ensemble du monde réel serait sans cause apparente, ou qui pourrait être autrement qu'il n'est ; au contraire pour ces philosophes tous les objets du monde sont nécessaires, en ce que dans le monde tel qu'il est tout ce qui est est déterminé par ce qui le précède. Contingent est pour eux ce dont le contraire ne renferme pas de contradiction en soi pour l'esprit, ce qui, d'après son essence, peut être également conçu comme existant ou n'existant pas, comme existant d'une manière ou de la manière opposée. Les phénomènes sont donc nécessaires en tant que l'enchaînement actuel des choses ne leur permet pas d'être autrement qu'ils ne sont. Mais on peut concevoir un enchaînement des choses tout différent, et les phénomènes peuvent donc être pensés sans contradiction comme pouvant exister autrement ; ce qui revient à dire que le monde avec tout ce qu'il contient est contingent. On ne parle donc pas ici du monde réel en soi, mais de sa relation avec les possibilités purement abstraites de la pensée. Et comme nous ne trouvons pas en lui la raison pour laquelle il est ainsi et non autrement (ce qui serait parfaitement concevable, sans contradiction), nous devons chercher cette raison dans un être nécessaire qui l'a fait ainsi ; cet être est nécessaire dans le sens opposé à celui de la contingence du monde, c'est-à-dire que son non-être serait contradictoire, que son

existence est donnée immédiatement dans sa notion, qu'il est vraiment *causa sui*. Mais la question qui se pose alors est de savoir si nous trouvons une notion telle, c'est-à-dire qui renferme en soi son existence, et nous arrivons à la preuve ontologique qui prouve cette notion de l'*ens realissimum*. Ce passage de la preuve cosmologique à la preuve ontologique est un point capital, sans lequel la critique que Kant fait de la preuve cosmologique ne peut être bien comprise.

*Spinoza* enfin abandonne pour une autre la conception d'après laquelle la relation du monde à Dieu est celle de l'effet à la cause suprême ; il appelle bien la substance *causa efficiens* et non-seulement *immanens* des choses, mais il ne veut pas par ce nom la représenter comme une force active, réelle, mais seulement comme la présupposition logique de tout être, ou comme ce par quoi tout le reste doit être pensé. La substance a vis-à-vis du monde la place que la notion générale occupe vis-à-vis de ce qui est compris en elle ; avec son attribut de l'étendu, elle domine tous les modes particuliers de l'étendu ; avec l'attribut de la pensée, tous ceux de la pensée, et renferme à son tour en elle-même, comme dans l'être abstrait le plus général, tous ses attributs. La question est de savoir si cette conception de la substance donne la solution du problème du monde que la preuve cosmologique poursuit en partant de la catégorie de la causalité. Si nous demandons de quelle manière il faut se représenter la production des objets particuliers, *Spinoza* nous renvoie toujours à une détermination et à une production de chaque objet particulier par un autre objet particulier ; tout ce qui a une existence finie est déterminé à exister et à agir par une cause finie, laquelle l'est à son tour par une autre cause finie, et ainsi à l'infini.

*Hegel* parle d'une preuve cosmologique dont la valeur n'a pas été entamée par la critique de Kant. Tandis que *Spinoza* explique le monde au moyen de sa substance absolue dans laquelle il renferme toutes choses, *Hegel* cherche à montrer comment l'esprit peut s'élever du monde fini à l'absolu. La catégorie sous laquelle il saisit les choses finies est comme chez *Leibnitz* celle de leur *contingence*. Seulement par contingent il

entend ce qui ne possède pas une vraie existence, ce qui est destiné à tomber, ce qui est et n'est pas en même temps; de ce contingent il faut s'élever à l'idée générale absolue dont le fini n'est qu'un accident ou un moment passager. Hegel suppose que la pensée qui saisit la vérité du monde réel forme justement ce passage, cette transition à l'idée absolue. Mais pour prouver cette manière de concevoir la relation du fini à l'absolu, il faudrait rendre acceptable le système tout entier et prouver que l'idée s'épanouit, se transforme elle-même dans le monde sensible, qu'elle le traverse pour y prendre conscience de soi et s'élever par son moyen à l'absolu : tout cela ne repose sur aucun fondement réel, comme nous l'avons vu à propos de la preuve ontologique.

Parmi les dogmaticiens modernes aucun ne semble avoir un point de vue vraiment original et fondé sur une critique sérieuse de l'argument cosmologique. Rationalistes et supernaturalistes (*Wegscheider* par exemple chez les premiers et *Hahn* chez les seconds) concluent de la contingence du monde à un être, cause de lui-même, sans expliquer nullement ce qu'ils entendent par ces termes. *Strauss* reproduit Hegel tel quel dans sa dogmatique. *Biedermann* qui refuse aussi la personnalité à Dieu et le considère comme immanent au monde, croit pouvoir de la contingence du monde, en tant que multiplicité de choses dont aucune n'a sa raison suffisante en soi-même, conclure à un fondement absolu du monde, mais il ne donne rien de plus précis et de mieux fondé que les autres ; il ne prouve pas par exemple qu'on ne puisse pas s'arrêter à la coexistence de réalités primitives douées de forces comme au fondement du monde sensible ; il n'explique pas comment on peut concilier l'acte par lequel son Dieu pose le monde hors de soi, avec l'immanence de ce Dieu dans le monde.

Parmi les théistes, *Martensen* reconnaît dans la preuve cosmologique la pensée fondamentale du panthéisme, mais il ne montre pas si la conception du monde sur laquelle repose cette preuve est vraiment justifiée ; est-ce que, par exemple, toute existence réelle doit être refusée aux choses particulières finies à cause de leur variabilité ? ne peut-on pas admettre une in-

finité de substances diverses persistantes dont les diverses combinaisons passagères produisent le monde de l'apparence et qui n'ont pas plus besoin pour cela du dieu du panthéisme que de celui du théisme.

Pour *Rothe*, au contraire, la preuve cosmologique conduit directement au théisme, et cela par la question inévitable de la causalité du monde comme *tout* ou *ensemble*. Le monde dans sa totalité est un être conditionné, car la somme des êtres conditionnés ne peut jamais donner un être inconditionné ; un tout organique vit bien dans un certain sens par lui-même, mais il ne naît pas de lui-même. Le monde doit donc avoir sa cause dans un être qui n'est pas lui. Mais *Rothe* ne justifie pas ce raisonnement vis-à-vis du point de vue pour lequel l'organisme du monde est éternel, par conséquent n'a pas été produit du tout.

*Kahnis* et *Reiff* emploient aussi l'argument cosmologique, le premier avec une grande confiance, le second avec plus de circonspection ; mais tous deux, en le développant, empiètent déjà sur le domaine des preuves qui partent de la nature même de notre esprit.

Nous aurons peut-être plus à apprendre des philosophes ; cependant ceux-là mêmes d'entre eux qui partagent des convictions théistes sont divisés sur la portée de la preuve cosmologique. *Ulrici*, par exemple, remonte du monde et de ses forces à une force première, absolue, cause de toutes les forces finies, et par conséquent cause créatrice de l'existence du monde ; il conçoit cette force comme un esprit conscient, car pour créer il faut se distinguer soi-même. D'après *Trendelenburg*, au contraire, rien dans la preuve cosmologique ne nous pousse encore hors du monde vers un être distinct de lui, et d'après *Lotze*, on ne peut pas même, par son moyen, établir d'une manière suffisante l'unité de l'absolu.

Après tout ce qui a été dit à propos de la preuve ontologique, la forme que *Boèce* et *Anselme* ont donnée à l'argument cosmologique ne mérite pas de nous arrêter plus longtemps.

Quant au troisième argument de *Thomas*, quoique repris de nos jours par *Gerhard*, il doit être écarté en peu de mots ; de



ce que les choses finies, prises séparément peuvent être considérées comme accidentelles, comme pouvant aussi bien être que ne pas être, il ne s'ensuit nullement que toutes ensemble elles puissent ne pas avoir existé une fois.

La notion leibnitziennne du nécessaire et du contingent n'est pas plus acceptable ; quant à la définition de l'être nécessaire comme celui dont la notion renferme l'existence, la critique de la preuve ontologique l'a suffisamment fait ressortir ; quant à la contingence du monde, définie comme le caractère en vertu duquel il peut aussi bien être pensé comme n'existant pas que comme existant, c'est une notion vide dont on ne peut rien tirer. Si nous nous représentons le monde comme n'étant pas, ne serons-nous pas poussés aussi à nier l'existence de Dieu ; puisque c'est en partant de l'existence du monde et de nous-mêmes que nous sommes amenés à ce Dieu.

Ce n'est pas des catégories ou des possibilités pures de la pensée, mais de la réalité que nous devons partir, si nous voulons employer avec quelque fruit l'argument cosmologique.

Le monde s'offre à nous comme un tout complexe formé d'êtres particuliers qui sont entre eux par leurs états et leurs actes dans des relations réciproques de causalité ; nous ramenons les actions de ces êtres à des forces qui leur sont inhérentes et qui dans leur rapport les unes avec les autres constituent l'essence même de ces êtres. De la régularité avec laquelle ces forces agissent, nous inférons l'existence des lois naturelles. Nous nommons causalité le rapport général que les êtres particuliers soutiennent les uns avec les autres, et activité mécanique l'activité qui se produit par ces causes ; ainsi donc, si nous faisons abstraction de la notion de but, le monde se présente à nous sous l'apparence d'un grand *mécanisme*. C'est là le vrai point de départ de la preuve cosmologique. Mais il faut reconnaître à chacun des éléments particuliers du monde, en tant qu'ils se conditionnent les uns les autres, une existence en soi et pour soi, de même que nous avons conscience de nous-mêmes, quoique conditionnés, comme d'êtres relativement indépendants.

Est-ce que nous avons, à ce point de vue, des raisons suffi-

santes de nous élever à la notion de Dieu, et plus particulièrement à l'idée du Dieu que réclame notre sentiment religieux ? *Pfleiderer, Biedermann, Ulrici* même se sont à mon avis trop pressés de répondre affirmativement. Le problème subsiste dans son entier tant qu'on n'y introduit pas des données nouvelles.

L'union de ces diverses substances, pourrait-on dire, ne prouve-t-elle pas déjà l'existence d'un Dieu qui les a réunies ? Mais on répondra : L'essence éternelle du monde consiste précisément en ce que l'unité se trouve dans la diversité, et la diversité dans l'unité ; de quel droit séparez-vous les unes des autres ces substances qui ne peuvent exister que dans leur union, afin de réclamer l'activité d'un Dieu qui les aurait unies ? Il est vrai que dans ce point de vue, l'essence du monde demeure inexplicée et inexplicable. Il n'en faut pas moins reconnaître que la conception purement mécanique du monde ne nous fournit pas une idée de Dieu, qui explique pourquoi le monde est tel qu'il est. Pourquoi Dieu a-t-il créé une telle masse de substances ?

Mais c'est surtout de la variabilité, du mouvement et du développement de ces substances qu'on a cherché à tirer la preuve cosmologique.

Le monde restant toujours le même au sein des changements, l'esprit est conduit à admettre un substrat fixe, une matière primitive, ou bien, pour expliquer dès l'origine la pluralité des phénomènes, une multiplicité de substances primitives, monades ou atomes, dont les combinaisons dans le temps produisent les diverses substances variables. Ces atomes, auxquels les sciences naturelles aboutissent aussi, peuvent être désignées comme des centres de forces. Ces forces, telle est la question, avec leur mode d'action supposent-elles nécessairement au-dessus d'elles un être absolu, par lequel elles auraient été créées ou posées aussi bien que les substances dont elles forment l'essence ?

*Pfleiderer* pense que la loi de la causalité qui se montre dans l'activité des êtres particuliers nous permet de conclure légitimement à une force primitive qui domine et même crée la



multiplicité ; en effet, si ces éléments divers ou atomes étaient le fait absolument primitif, il serait impossible de comprendre comment ils peuvent être arrivés à obéir tous à une même loi, ou comment la nature d'un atome s'harmonise avec celle d'un autre atome, absolument indépendant de lui cependant, de telle sorte que l'action de l'un soit suivie inévitablement d'une action correspondante de l'autre. Mais du camp opposé, on répondra de nouveau : Il n'est pas légitime de séparer par la pensée les atomes les uns des autres et de les considérer comme absolument indépendants, la relation réciproque d'activité qu'ils soutiennent les uns avec les autres appartient à leur essence et ce rapport n'est autre chose que la loi de causalité. Vouloir trouver la raison pour laquelle les atomes sont entre eux dans cette relation, c'est chercher la solution d'un problème insoluble. On ne peut pas non plus donner la raison pour laquelle la force primitive a créé cette multiplicité d'atomes. Notre pensée doit donc s'arrêter à cette relation primitive des atomes ; la pensée que c'est là le dernier fondement de tout le développement du monde ne renferme pas de contradiction, aller au delà ne nous amène à rien.

En fait, ce n'est que par une considération plus approfondie de cette action réciproque des substances prise dans le temps que nous arrivons à un problème qui demande impérieusement sa solution et nous pousse à rechercher une cause première de tout le développement du monde. Ce problème, c'est celui du *regressus ad infinitum* ; aucun artifice ne peut lever la contradiction de l'esprit qui s'y enferme.

Il faut reconnaître avec les sciences naturelles que les atomes (ou leurs forces) ne deviennent actifs que lorsqu'ils ont été excités par des forces déjà en activité ; la même chose est vraie de ces forces qui produisent cette excitation. Que nous admettions deux, trois ou une infinité de substances primitives, il faut reconnaître que l'activité de l'une doit précéder celle de l'autre, et pourtant que l'activité de celle-ci doit précéder celle de la première ; il est impossible de sortir de là.

Une conception panthéiste ne résout pas le moins du monde la difficulté, et peut tout au plus la voiler. Nous avons vu com-

ment chez Spinoza, au dessous de la substance et de ses attributs, les modes particuliers sortant tous les uns des autres n'échappent pas au *regressus ad infinitum*. Il faut absolument cependant nous élever au-dessus de cette régression à l'infini; pour qu'une chose (ici le monde) devienne objet de notre pensée, il faut qu'elle se laisse saisir dans l'unité de cette pensée, ce qui est impossible dans cette régression à l'infini; notre esprit ne peut supporter entre deux objets une relation telle que l'action de l'un soit en même temps résultat et condition de l'action de l'autre; une telle relation n'est pas seulement inconcevable, elle est contradictoire.

Nous pouvons aussi prendre en considération la série ascendante que le monde nous présente dans son développement dans le temps. Les recherches de la science nous enseignent que c'est à un moment précis que les êtres vivants et les êtres conscients ont paru; eh bien, nous réclamons ici, pour expliquer ce qui a été produit (que ce soit par une nouvelle création ou par une nouvelle combinaison ou excitation des mondes), une force particulière supérieure et dominant le procès de la nature; et ce postulat s'unit à celui d'une première cause du développement lui-même. Ici, la pensée du *regressus ad infinitum* devient tout à fait insupportable pour l'esprit, car il faudrait admettre que c'est seulement le degré inférieur de cette série ascendante qui serait soumise à ce *regressus*.

Ainsi donc notre esprit s'élevant au-dessus de ce cercle, réclame un premier être par lequel tout le développement soit posé et qui lui-même ne soit pas assujéti à ce développement. Il en a le droit malgré le raisonnement de Kant qui cherche à prouver que la loi de la causalité n'a de valeur que dans le monde phénoménal et ne peut être étendue au delà. En effet, cette loi de la causalité ne nous est pas donnée par l'expérience, qui ne nous montre que la succession des phénomènes; elle ne nous est pas donnée non plus par une expérience intérieure d'actions que nous subissons ou exerçons nous-mêmes, car cela ne nous obligerait pas encore à la reporter aux actions réciproques des êtres extérieurs; non, la loi de la causalité est le résultat d'une nécessité intérieure de la pensée; de cette

même nécessité qui nous pousse à la recherche d'une dernière cause de tout le développement. Si nous avons confiance en la nécessité de notre pensée qui nous porte à admettre la réalité objective du monde, nous devons suivre encore cette nécessité quand elle nous impose la loi de la causalité.

La cause première et inconditionnée du mouvement est en même temps la cause des forces et des atomes, car elle a une puissance absolue sur les forces dont les activités ne sont autre chose que les diverses formes du mouvement, et les atomes n'existent que comme centres de forces.

Enfin, une fois arrivés à ce point nous ne pouvons y rester. Cette cause première n'est pas seulement une force, car la notion de force n'a de sens, telle qu'elle se présente dans le monde, que lorsque nous ramenons diverses actions à l'essence intérieure d'un être réel déterminé; il n'y a de forces réelles que les forces d'un être réel, ou d'un sujet; aussi les naturalistes à l'esprit rigoureux n'admettent-ils aucune force primitive déterminée, ou bien s'ils admettent une telle force, ils l'attribuent sans hésitation à un être créateur.

C'est jusque-là que la preuve cosmologique nous amène. On a cherché à ajouter d'autres déterminations à cette idée de la cause première active, en concluant par exemple de la manière dont en agissant nous nous distinguons de l'objet de notre action, à la nécessité de cette distinction dans l'absolu. *J. Müller* croit pouvoir au moyen de la preuve cosmologique établir la personnalité de Dieu; l'absolu doit être conçu comme sa propre cause (dans le vrai sens et non dans celui des défenseurs de la preuve ontologique), cela signifie que l'être de Dieu dans son essence même est le résultat de sa propre action, est son propre fait, ce qui suppose chez lui une détermination et la conscience de cette détermination.

Mais l'argumentation cosmologique ne peut nous conduire jusque-là. Tant qu'on remonte seulement des causes conditionnées à celle qui ne l'est plus, on a beau remplacer cette définition négative de l'inconditionné par la détermination positive de *cause de soi, fait de sa propre action*, on ne peut nullement se représenter ce côté positif de l'inconditionné. L'idée de dé-

termination propre qu'y introduit J. Müller ne nous y fait pas pénétrer ; car cette idée d'une détermination du sujet par soi-même est puisée dans notre expérience et cette détermination propre dont nous avons l'expérience suppose toujours l'existence du sujet qui se détermine précédant l'acte de sa détermination. Quant à l'analogie tirée de notre propre activité, elle est insuffisante vis-à-vis de l'acte absolu et créateur ; car nous agissons toujours sur une matière préexistante et dans certaines conditions.

Aussi l'idée de l'absolu à laquelle nous conduit la preuve cosmologique est-elle une idée vide ; cet absolu reste quelque chose de négatif dont nous n'avons aucune intuition. Il s'y ajoute encore la difficulté de concevoir cet acte primitif qui doit nous sortir de la régression à l'infini. Car nous mouvant par la pensée et la représentation dans la série du temps, qui est elle-même produite par l'acte primitif, nous ne pouvons concevoir cet acte que comme un acte accompli dans le temps, donc relatif, ou si nous faisons commencer le temps à cet acte nous arrivons à une non-existence du temps, précédant sa création, ce qui est inconcevable.

Voilà pourquoi nous disions que la solution à laquelle la preuve cosmologique conduit est toujours contestable. Pouvons-nous, demandera-t-on, de l'impossibilité de nous arrêter à la régression, à l'infini, conclure à l'existence d'une cause absolue lorsque celle-ci demeure incompréhensible et absolument indéterminée ? Ne ferions-nous pas mieux d'en rester à la notion complexe du monde tel qu'il est, toujours le même au milieu des phénomènes changeants, c'est-à-dire à la conception de l'univers comme d'un vaste mécanisme toujours en mouvement ? Mais on n'a alors aucune raison pour parler d'une force primitive dont ce monde serait doué, car nous ne voyons jamais le monde actif en tant qu'unité, nous ne voyons jamais que des activités particulières se pénétrant et se combinant les unes les autres ; ensuite qu'on ne s'imagine pas avoir expliqué quelque chose par cette conception du monde ; tout ce qu'on peut en conclure c'est que le monde est ainsi parce qu'il est ainsi, rien de plus ; enfin il faut se résoudre à la contradiction qui se trouve

dans la pensée du *regressus ad infinitum* et dans cette excitation réciproque des atomes à l'action ; le passage d'un degré à l'autre dans la série ascendante des êtres demeure de même inexpliqué. Ce qui s'oppose à notre argumentation cosmologique, ce n'est donc pas la science positive et progressive, mais seulement la paresse orgueilleuse d'un esprit qui se flatte fausement d'avoir l'explication du problème, ou bien le scepticisme critique d'un esprit qui renonce à tout espoir d'arriver à une solution. Remarquons encore qu'on entre dans l'incompréhensible par la seule admission d'atomes ou d'éléments indivisibles dans le monde. Car il est incompréhensible que ce qui est étendu (notion renfermant celle de divisible) soit formé de réalités indivisibles, par conséquent inétendues ; dans la théorie des atomes déjà la loi de causalité est étendue, malgré Kant, au delà des limites du monde de l'expérience.

Ce que nous pouvons faire vis-à-vis d'un scepticisme sérieux et scientifique, c'est seulement d'affirmer cette aspiration, ce penchant invincible de l'esprit qui ne peut rester en repos ni se contenter d'une fin de non-recevoir. Il nous faut tenter d'autres voies, non pas en revenant comme Leibnitz à la preuve ontologique, mais en nous avançant vers celles qui peuvent se tirer du domaine le plus élevé de l'expérience.

Ne nous étonnons pas trop si le résultat de la preuve cosmologique, souvent représentée comme la preuve fondamentale, est si mince et si précaire ; cela se conçoit, car le fondement sur lequel elle repose est ou très vague, ou bien, si on le précise, il n'est que la notion d'un simple mécanisme.

### *La preuve téléologique.*

Nous avons vu la preuve cosmologique revêtir des formes assez diverses. Il en est tout autrement de la preuve téléologique. Son point de départ est toujours déterminé de la même manière ; c'est la persuasion qu'il y a des buts dans le monde, qu'il est ordonné en vue de certaines fins ; la conclusion qu'on tire de ce fait, toujours la même, est l'existence d'une puissance spirituelle, intelligente, absolue. Ceux-là seuls qui croient



expliquer la finalité dans le monde par le panthéisme refusent de considérer cette puissance comme consciente d'elle-même et personnelle.

Partout où la raison philosophique s'est unie au sentiment religieux, cette preuve a été employée avec une grande confiance. *Kant* lui-même, on le sait, reconnaît dans sa *Critique de la raison pure* qu'elle mérite d'être mentionnée avec respect; elle est la plus claire, la plus ancienne, la plus appropriée à la raison commune, elle élargit nos connaissances naturelles par la notion d'une unité de la nature dont le principe est en dehors d'elle, et augmente la foi en un auteur suprême du monde, jusqu'à en faire une certitude inébranlable.

Les développements dans lesquels nous allons entrer montreront cependant que cette certitude d'une finalité inhérente au monde, qui sert de base à cette preuve, ne se fonde pas si facilement qu'on le pense sur l'expérience objective, et qu'elle a besoin elle-même d'une preuve d'une autre espèce.

L'identité fondamentale que la preuve téléologique garde dans tous les temps nous dispense d'un coup d'œil historique sur son développement. Nous nous bornerons à rappeler qu'elle ne doit pas être poursuivie jusque dans les détails minutieux dans lesquels sont entrés les supranaturalistes et les rationalistes du siècle passé. Du fait qu'un objet nous est utile nous ne devons pas conclure qu'il existe en vue de nous. La finalité se manifeste en grand dans l'ensemble du monde dont les différents degrés sont entre eux dans une relation telle que l'inférieur, tout en se développant d'après ses propres lois, est la présupposition et la condition d'existence du supérieur; cette finalité se manifeste aussi dans les organismes les plus petits, dans lesquels les diverses parties et fonctions contribuent à la vie de l'ensemble de l'individu et sont en même temps portées, dirigées, produites par lui. De même que l'organisme inférieur est un but, à la réalisation duquel ses diverses fonctions travaillent, de même en remontant l'échelle des êtres nous voyons les sexes se correspondre et se présupposer l'un l'autre comme buts et moyens; puis apparaît l'homme qui sait employer la nature inorganique et la nature organique à l'en-

retien de son existence matérielle et spirituelle, et qui possède dans son organisation l'instrument le mieux approprié à sa dignité particulière.

Parmi les philosophes contemporains qui ont tiré de ce fait les conclusions qui y sont renfermées, il faut citer *Trendelenburg*, *Ulrici* et surtout *J.-H. Fichte* ; parmi les théologiens on peut nommer *Reiff*, *Pfleiderer* et *Ebrard*.

Ces conclusions sont celles-ci : les résultats produits par ce rapport particulier que nous avons mentionné entre les diverses parties du monde, entre les divers membres d'un organisme, entre les degrés inférieurs et supérieurs des êtres, doivent avoir été voulus et fixés comme buts de tout le développement par une puissance supérieure ; ou, en d'autres termes, les phénomènes et les objets qui de fait servent à un être placé au-dessus d'eux ont été ordonnés et créés par cette puissance en vue de cet être. Ce qui dans la réalité est un produit, était déjà, antérieurement, actif et déterminant pour le développement qui l'a produit ; nous devons lui attribuer une existence idéale dès l'origine, le considérer comme cause de ce développement.

La valeur des causes réelles, des forces mécaniques n'est nullement détruite et pas même affaiblie par ces conclusions ; il faut l'affirmer avec insistance, ce que les théologiens négligent trop souvent de faire ; et les naturalistes qui accusent la téléologie de détruire l'action de leur mécanisme naturel frappent des coups dans le vide. Les éléments et les forces de la nature demeurent tous actifs d'après leurs lois physiques et chimiques ; la puissance suprême les a organisés de façon à ce qu'ils fournissent précisément par leur action mécanique naturelle les résultats voulus, ou les moyens d'atteindre les buts fixés par elle. Nous aussi, lorsque nous voulons réaliser une pensée dans le monde, y produire un résultat désiré, nous nous servons des forces naturelles de notre corps ou des objets extérieurs d'après leurs propres lois. La seule particularité consiste en ce que tandis que la possibilité de plusieurs actions suivant ces lois s'offrait à nous dans cet enchaînement, notre volonté a choisi celle de ces actions qui conduisait à la réalisa-



tion de notre but. Il faut admettre que l'absolu avait toutes les causes actives à sa disposition dès l'origine, de telle façon qu'il leur a donné l'ordre suivant lequel elles doivent servir à ses buts comme causes actives. On peut ajouter que l'absolu a créé ces forces (ce qui ressort de la preuve cosmologique aussi bien que de la preuve téléologique comme nous le verrons plus loin); et que cette création, si l'on admet un rapport intime entre l'absolu et le monde, est une conservation perpétuelle de ces forces par l'absolu, dans leur essence et dans leur activité naturelles.

C'est seulement dans les miracles extérieurs de l'histoire de la révélation, qu'apparaissent, suivant la conviction chrétienne, des faits que les forces naturelles n'ont pu produire seules, mais qui supposent l'action de forces particulières surnaturelles.

Nous devons en outre admettre l'apparition de forces nouvelles, au moment où la vie se manifeste sur la terre, car, à supposer même que tous les organismes se soient développés naturellement d'une première cellule vivante par les forces agissantes ordinaires, cette première cellule doit son origine à une force toute particulière et toute nouvelle. La vie psychique et ses phénomènes de conscience, de sensation, de représentation ne peut non plus être le produit naturel de l'inconscient et de ses forces. Le monde n'en subsiste pas moins par ses forces propres agissant d'après leurs lois; car l'intervention de ces forces supérieures ne s'est faite que sur le fondement de conditions réelles, de dispositions et de moyens offerts par le développement naturel antérieur du monde, les êtres vivants et pensants une fois apparus, leur développement particulier s'effectue suivant leurs forces et leurs activités propres, qui deviennent leurs causes réelles.

Si l'on admet que le monde, ainsi que l'activité de ses forces inhérentes, est disposé dès son origine en vue de buts à atteindre, l'argumentation arrive facilement à cette conclusion: que la cause absolue a créé ce monde, et que cette cause agissant en vue d'une certaine fin est un être intelligent.

*Mendelsohn* a déjà reconnu que la présence de buts dans le

monde pouvait bien faire conclure à une sage organisation, mais non à une création de ce monde, et qu'il manque beaucoup à la preuve téléologique en fait de certitude démonstrative. De même pour *Kant* ; cette preuve, dit-il, nous amènerait encore à un architecte, mais non à un créateur de l'univers. On pourrait ajouter aussi, en considérant l'analogie de notre propre activité, que précisément l'activité organisatrice, en vue d'un but, s'exerce toujours sur un matériel donné. Mais, il n'y a pas trop à s'inquiéter de cette affirmation. La preuve téléologique peut s'unir à la preuve cosmologique, à laquelle elle ajoute plus de force, en donnant un contenu plus précis à l'idée encore vide de la cause première ; bien plus, la preuve téléologique peut aller plus loin ; c'est précisément, dira-t-elle, parce que nous n'avons pas créé nous-mêmes, d'après nos idées, la matière dont nous nous servons, que notre activité téléologique demeure entachée d'imperfection ; dans une machine, par exemple, si bien construite qu'elle soit, il y a des propriétés de la matière qui résistent et s'opposent à nos fins. Dans l'organisme au contraire, tout va au but de soi-même, et cette soumission absolue de toutes les parties à l'architecte nous conduira à admettre, par opposition à ce qui a lieu pour nous, que les forces naturelles ont reçu de lui leur existence même, ce qui entraîne la création par lui des atomes, puisque ceux-ci ne sont que des centres ou unités de forces.

Avons-nous le droit ensuite de désigner la puissance créatrice et ordonnatrice comme un sujet intelligent ? N'est-elle pas plutôt, comme l'exprime le point de vue hégélien, une idée objective impersonnelle immanente au monde, ce que *Biedermann* exprime en disant qu'on doit se la représenter comme un principe spirituel, mais non comme un auteur personnel de l'ordre du monde ? Tout cela ne s'entend que dans le point de vue du système hégélien, ou ne s'entend pas du tout. En réalité, l'idée de but nous conduit dès l'abord à admettre un sujet ayant représentation et pensée ; car ce qui la fait naître, c'est le fait que nous nous représentons un objet à atteindre, et que nous nous laissons déterminer par cette représentation à mettre en mouvement notre activité et le ma-

tériel qui est à notre usage, de telle sorte que l'objet désiré soit réalisé ou produit par des causes actives. Aussitôt que l'idée de but se sépare de celles de pensée, de volonté, et de sujets pensant et voulant, elle devient quelque chose d'absolument incompréhensible, un mot à quoi rien ne correspond. L'idée d'une pensée est si inséparable à son tour de celle d'un acte de la pensée, et cet acte suppose si nécessairement un sujet pensant, que c'est une contradiction véritable de dire qu'une pensée existe avant qu'il y ait un sujet qui la pense ; le but existe comme pensée avant les faits qu'il détermine, il faut donc qu'il soit dans un sujet pensant.

Plusieurs reconnaissent bien dans la nature une activité en vue d'un but, seulement ils veulent l'expliquer non par un créateur intelligent, mais par une force inconsciente immanente aux choses ; ils en appellent volontiers à l'instinct des animaux : dans cet instinct nous voyons en effet une activité conforme à un but, dirigée vers un but, et cependant sans conscience et sans volonté. L'activité de la nature doit être conçue en grand d'après cette analogie.

Mais on peut répondre à bon droit que ce qui est donné ici comme explication a tout d'abord besoin soi-même d'une explication, et cette explication ne se trouve que dans l'idée d'une intelligence créatrice, à laquelle les animaux doivent leur organisation. Examinons ce qui se produit dans l'instinct. Comment un animal herbivore en vient-il à manger les plantes utiles à son existence et à éviter celles qui lui nuiraient, sans avoir été auparavant habitué ou dressé à les distinguer les unes des autres. Ce n'est pas qu'il se propose d'une manière consciente sa propre conservation comme but et choisisse les moyens utiles à cette conservation, en les comparant entre eux relativement à ce but. La seule explication de ce fait est donc l'admission de certaines sensations produites par les différentes plantes sur son odorat et son goût, et en vertu desquelles il évite celles qui lui répugnent et mange celles qui lui sont agréables. Ce fait est prouvé par certaines dispositions particulières chez les hommes, par exemple, le goût pour le

fer chez des personnes pauvres de sang, etc. En suivant ce goût, ils travaillent sans le vouloir les uns et les autres à leur bien-être physique, sans avoir conscience de ce but, mais poussés par les sensations agréables qu'ils y trouvent. C'est ainsi qu'un résultat qui, vu son importance pour la vie de l'animal, ne peut être accidentel, mais doit être considéré comme but relativement aux phénomènes qui le produisent, est atteint sans que l'animal y tende volontairement par la simple disposition naturelle de ses organes et de ses sens. La question : comment cela se fait-il ? nous conduit au delà de l'animal, qui ne s'est pas fixé ce but, à l'absolu par lequel ses organes et ses sens ont été disposés de manière à atteindre ce but : la conservation et l'accroissement de la vie. Si l'on persistait malgré cela à vouloir que l'animal lui-même poursuive ce but comme tel, il faudrait, comme le fait *E. de Hartmann*, admettre que cet animal sans conscience se représente cependant ce but, ainsi que la voie qui y conduit, et que c'est de cette représentation que son activité reçoit l'impulsion. Mais nous arrivons par là à l'hypothèse d'une clairvoyance des animaux incompréhensible et sans vraie analogie chez l'homme. Et nous n'atteignons pas de cette manière, pour l'explication de l'univers, la notion d'un absolu qui ne serait actif que comme idée objective, mais bien celle d'un absolu qui a des représentations, et veut certaines fins, et qui a produit des êtres particuliers ayant représentation et volonté. La question serait seulement de savoir si cet absolu n'a pas fait tout cela au moyen de cette clairvoyance inconsciente qu'on admet chez les animaux. Mais Strauss lui-même le fait remarquer, on attribue ici à l'absolu une activité qui ne peut appartenir qu'à un être conscient.

Ainsi donc, il reste vrai que la preuve téléologique conduit à un absolu qui doit être un sujet intelligent et voulant, car la seule analogie que nous trouvons pour son activité est celle du sujet pensant, tel qu'il se manifeste dans l'homme.

Mais les *prémises* sur lesquelles repose notre déduction ont été jusqu'ici plutôt supposées que prouvées. L'expérience nous

force-t-elle réellement à voir dans le monde cette organisation adaptée à un but, d'où nous avons conclu à l'existence d'un créateur intelligent ?

Nos affirmations sont restées incomplètes sur un point important. C'est dans la vie spirituelle de l'homme qu'on cherche le but ou la fin de tout le développement progressif de la nature. Mais qu'est-ce qui fait de cet esprit le sommet du développement ; quel est le but de sa propre vie, de son propre développement ? Nous ne pouvons répondre sans faire entrer dans notre étude les faits de l'ordre moral, la considération des fins morales de l'homme. La considération de la nature objective, du monde, ne nous fournit à elle seule aucun moyen de répondre. De plus, ce n'est que lorsqu'on saisit le caractère moral des buts de l'absolu qu'on peut réfuter avec succès la théorie d'après laquelle cet absolu ne serait autre chose qu'une force de la nature, aveugle ou douée seulement d'une espèce de clairvoyance instinctive. La preuve téléologique ne peut donc s'arrêter sur le terrain intellectuel pur, il faut qu'elle pénètre dans le domaine moral, il faut donc qu'elle prenne son point d'appui dans la conscience morale.

Mais le point le plus important est celui-ci : la conception téléologique du monde est-elle la vraie, ou bien faut-il admettre que c'est notre esprit qui introduit la finalité dans des phénomènes purement mécaniques ?

Quel est le succès de toutes les tentatives pour prouver, par la seule expérience, une relation de finalité entre les phénomènes ? Pour que la preuve fût complète, il faudrait d'abord prouver que chaque cause active est en même temps un moyen, le meilleur moyen même pour atteindre un but déterminé. Ce n'est pas ce qui a lieu ; le domaine dans lequel nous trouvons des moyens et des buts, non-seulement est très restreint, mais encore il contient une multitude de choses étrangères ou même opposées à toute finalité. Nous en appelons, par exemple, à la vie organique, et au service que doivent lui rendre la matière et les forces inorganiques. Mais que d'empêchements et d'obstacles cette vie rencontre sur sa route ! Qu'est le petit nombre d'organismes qui arrivent à un heureux déve-



loppement, comparé à la multitude de germes étouffés par les circonstances défavorables où ils se trouvent? Puis ce n'est que depuis un temps infiniment court, nous le savons, que la vie organique existe; ce temps a été précédé par des périodes incalculables, dans lesquelles aucune trace de cette vie ne se manifeste; et quelle science peut nous garantir que la vie organique et animale ne sera pas anéantie, dans un avenir prochain peut-être, par des révolutions purement mécaniques du monde? Que vaut la revendication d'un progrès effectué pendant ce court intervalle, si ce n'est qu'une fleur bientôt détruite? Et si malgré tout cela, nous affirmons cependant l'activité téléologique de Dieu dans le monde, sur la foi de notre connaissance empirique, ne nous répondra-t-on pas que ce Dieu se montre par trop faible pour être le Seigneur, le créateur de l'univers? Cette voie ne nous conduit-elle pas plutôt, comme le dit *Lotze*, à la conception polythéiste d'une pluralité d'êtres divins, dont chacun aurait sa sphère particulière d'activité, ou même à des théories dualistes et manichéennes, telles, par exemple, que celles qui semblent ressortir des derniers ouvrages de *Stuart Mill*? Ce qu'il y a de certain, c'est que la considération objective du monde ne remplit pas ces lacunes et ne donne aucune solution à ces contradictions. Pour que l'hypothèse de la finalité du monde devienne une certitude, il faut qu'elle repose sur une autre base. *Ritschl* le dit fort bien, « la seule expérience ne nous permet de conclure ni à un but final du monde, ni à une intelligence qui l'aurait fixé. »

Bien plus, ne devrait-on pas renoncer à l'explication téléologique de ce petit nombre de phénomènes auxquels on la rapporte ordinairement? Nous laissons de côté ici ce que *Spinoza* et *Kant* ont avancé de leurs points de vue particuliers contre la réalité de la finalité. Nous nous occuperons seulement des arguments employés par les naturalistes, surtout par ceux d'entre eux qui représentent l'athéisme matérialiste, arguments dont la valeur a été reconnue par des philosophes d'un tout autre bord (*Lotze*, par exemple), qui admettent aussi que de la seule connaissance de la nature nous ne pouvons conclure à un Dieu intelligent. Ces arguments doivent occuper

sérieusement l'apologétique de nos jours et méritent d'être justifiés dans ce qu'ils ont de vrai.

Nous avons déjà signalé la relation existant entre les causes finales et les causes effectives ; celles-ci, nous l'avons vu, conservent toute leur valeur lors même qu'on reconnaît la réalité des premières. Ce que nous considérons comme but est donc toujours produit ou atteint dans la réalité par l'action des causes réelles, par les forces des substances particulières. Cette action des causes réelles ne suffit-elle donc pas pour produire avec une nécessité intérieure les faits que nous considérons comme des buts ? Ou, comme Lotze l'exprime, une nature aveugle ne ferait-elle pas d'elle-même tous les pas que nous lui faisons faire sous la direction d'une intention prêtée à son auteur ? La difficulté est donc, on le voit, de faire place à la conception téléologique dans un monde soumis tout entier à l'action mécanique des causes effectives. Ne devrions-nous pas nous contenter de ces dernières et abandonner la téléologie comme indémontrable dans la réalité ?

Voyons la chose de plus près. Nous avons vu, à propos de la preuve cosmologique, que le monde est un mécanisme composé d'atomes doués de forces, et que les diverses substances ne sont que les combinaisons diverses produites par les actions réciproques de ces forces. Ces combinaisons obéissent aux lois physiques et chimiques qui régissent toutes les forces. C'est ainsi que se produisent d'abord les combinaisons que nous nommons inorganiques. Quelques-unes d'entre elles nous paraissent déjà en un certain sens des œuvres d'art et nous serions disposés à y voir les produits d'une activité conforme à un but ; tels les cristaux, les aiguilles et les étoiles aux formes délicates de la neige et de la glace ; cependant, le champion le plus décidé des causes finales avouera qu'il faut s'en tenir pour l'explication de ces faits à la seule action des causes effectives. Mais alors, les formes supérieures de l'existence différent-elles suffisamment de ces produits pour qu'on soit autorisé à réclamer pour leur formation l'action de causes toutes différentes ? A un degré plus élevé, nous rencontrons les êtres organiques. Ils sont formés des mêmes éléments que les êtres



inorganiques ; mais ces éléments se sont combinés d'une manière toute particulière, et ont donné naissance à cette singulière apparition d'un tout composé de parties par l'activité desquelles il subsiste et se développe, tandis qu'à son tour il les soutient et les porte, tout qui bientôt au reste se dissout en substances inorganiques. La première apparition de ces composés est inexplicable au point de vue matérialiste, mais cela ne prouve nullement encore qu'ils aient agi comme but sur le monde inorganique. Les substances inorganiques nécessaires à l'entretien des êtres organiques ne sont assimilées par ceux-ci et ne se combinent avec eux que suivant les lois physiques et chimiques ; rien ne prouve donc que l'entretien de ces êtres soit le but de ces actions naturelles. Au reste, les mêmes actions deviennent souvent ennemies et destructives de l'organisme. Les éléments intérieurs des substances organiques sont soumis aux mêmes lois. Va-t-on jusqu'à admettre la présence dans l'organisme d'une nouvelle force, la force vitale, rien ne peut empêcher d'admettre qu'elle agit simplement comme cause efficiente, par conséquent rien ne permet de conclure à un absolu qui l'aurait créée en vue d'un but. Les cellules sont donc le produit de l'activité naturelle de ces forces ; les organismes entiers, comme leurs différents organes, se développent aussi par le simple jeu des activités naturelles. Le produit ne peut être considéré que comme le simple résultat de ces forces et de ces causes réelles, et nullement comme un but existant déjà quelque part idéalement avant sa réalisation.

Les partisans de la téléologie, surtout *Trendelenbourg* et *Reiff*, s'appuient volontiers sur la structure de l'œil ; cependant cet organe a été produit aussi par des causes efficientes ; pendant le développement de l'embryon dans le sein maternel, les éléments se sont groupés par leurs propres forces de manière à former un organe sensible aux rayons lumineux, etc., mais le rayon lumineux n'a pas été la cause idéale de la formation de l'œil.

Ce point de vue a trouvé un appui bienvenu dans le transformisme, défendu surtout de nos jours par Darwin.

Les espèces qui possèdent des organes développés ont été produites par d'autres espèces qui ont formé ces organes lentement et graduellement. Ce sont certaines fonctions naturelles des organismes primitifs qui, développant les parties du corps au moyen desquelles elles s'exécutaient, en ont fait des organes de plus en plus parfaits. Certains individus doués des organes les plus parfaits les ont conservés dans la lutte pour l'existence, et s'unissant entre eux ont reproduit de nouveaux individus chez lesquels le perfectionnement des organes s'est continué; c'est ainsi que l'hérédité explique la formation de l'œil.

Il faut le reconnaître, l'apparition de la conscience dans le monde organisé jusque-là inconscient est tout à fait inexplicable pour ce point de vue; mais on pourrait cependant prétendre que l'activité d'une âme séparée du corps est complètement soumise aux lois d'un certain mécanisme, en tant que les sensations, les représentations et les volitions suivent les impressions extérieures et s'associent entre elles suivant une loi de causalité absolument nécessaire. Et l'on ne peut revendiquer la liberté de l'esprit en face de ce mécanisme qu'en faisant appel à la conscience *morale*.

Des buts proprement dits ne se montrent que dans l'activité de l'homme; il se représente des objets nécessaires à sa vie et à son bien-être, et cette représentation le provoque à mettre en œuvre les forces qu'il possède, de façon à ce que le résultat de son activité soit précisément cet objet entrevu par la représentation. Et c'est là, dira-t-on du bord matérialiste, c'est là précisément ce que l'homme attribue sans fondement à la nature autour de lui; il pense que là aussi les causes actives, lorsqu'elles amènent un résultat favorable à la vie d'un organisme, doivent avoir été dirigées dans ce sens par un esprit doué de représentation. Il se figure ainsi qu'il trouve dans la nature un champ d'action pour sa vie non pas accidentel ou simplement produit par les forces matérielles, mais préparé pour son service par une volonté supérieure; il se figure que sa position dominatrice lui est assurée à toujours, tandis qu'il devrait craindre que le jeu des forces mécaniques ne l'anéantisse un jour.

Un pareil point de vue ne manque ni de conséquence, ni de force. Que peut-on lui opposer ?

Non de simples accusations d'absurdité, comme celles de Biedermann, qui voit une absurdité dans le fait qu'une série d'individus toujours semblables puisse sans téléologie être le résultat des procès infiniment variés de la nature primitive. Les matérialistes répondront que, en présence des éléments semblables entraînés dans ce procès et soumis à des forces semblables, la similitude des individus est tout aussi naturelle que leurs différences. Au reste ils prétendront que leur théorie de l'évolution explique seule la diversité qui se manifeste dans les espèces à côté de cette similitude.

*Reiff* dit avec raison qu'on doit toujours rechercher une raison suffisante ; et en effet le point de vue matérialiste ne sait pas pourquoi la matière primitive a dès le commencement cette essence, ces forces, ces lois particulières ; pourquoi ces combinaisons organiques toutes nouvelles, et surtout les phénomènes de conscience se produisent. Mais il répond que cette question de la raison suffisante doit une fois ou l'autre rester sans réponse, et que l'explication téléologique échoue précisément quand elle veut expliquer les rapports primitifs et les actions réciproques primitives du monde. *Pfleiderer* veut que la philosophie recherche le pourquoi, mais si l'on entend par ce mot la simple recherche des résultats qu'amène une action, on ne s'élève pas au-dessus des causes réelles ; si l'on y renferme l'idée de but, l'affirmation de *Pfleiderer* est une pétition de principe. *Reiff*, d'après *Ulrici*, demande pourquoi les forces naturelles ne sont pas en guerre incessante entre elles, ce qui arriverait, dit-il, si elles n'étaient que des puissances aveugles. Mais on n'a pas le droit de conclure d'une multiplicité d'êtres différents à une lutte de ces êtres entre eux, plutôt qu'à certains rapports réciproques et à certaines affinités intérieures de ces êtres ; la seconde réponse est à priori aussi naturelle que la première, et l'expérience la confirme.

La remarque que dans ce point de vue, c'est l'accidentel qui régnerait dans le monde, ce qui est en contradiction avec la nécessité que réclame la pensée, semble très concluante au

premier abord ; mais elle est sans valeur réelle. Elle ne peut, puisqu'elle est dirigée contre la négation du but, entendre par accidentel ce qui n'est pas déterminé par un but, ni prétendre que sans but il n'y a aucune nécessité dans les phénomènes ; en effet, les matérialistes admettent la plus étroite nécessité, celle de l'enchaînement nécessaire de la causalité réelle ; l'accidentel, qu'on reproche à cette théorie de faire régner dans le monde, n'exclut nullement cette nécessité ; il doit donc s'entendre dans le sens que lui donnait Leibnitz : l'essence du monde, base nécessaire de tous ses phénomènes, peut être pensée autrement qu'elle n'est, car il n'y a pas de raison suffisante pour expliquer qu'elle existe ainsi plutôt qu'autrement ; c'est dans ce sens que le monde est accidentel, mais ce reproche ne nous amène qu'à reconnaître notre ignorance du premier principe.

On a remarqué que l'Iliade pourrait aussi bien être le produit accidentel d'une masse de caractères d'imprimerie jetés pêle-mêle, que le monde celui des atomes qui le composent. On pourrait répondre que le premier cas n'est pas absolument impossible ; puis, tandis que les lettres de l'alphabet sont dans un rapport tel que la chose est presque impossible, les atomes ont déjà en vertu de leur essence certains rapports réciproques par lesquels ils ont formé petit à petit les combinaisons que nous avons sous les yeux ; il est en tout cas plus raisonnable, dira-t-on, de reconnaître l'impossibilité où est notre esprit de connaître la raison de cette constitution intime des atomes que de donner pour explication des notions de but qui ne reposent sur rien.

Il faut reconnaître que la nature se développe et progresse vers un être supérieur qui n'apparaît pas seulement de fait à la fin de son développement, mais qui est supérieur en vertu de son caractère intime et spécifique, alors seulement la finalité sera vraiment prouvée ; l'être qui a ce caractère c'est l'homme. Mais pour arriver à la notion de supérieur, de meilleur, il faut sortir de la considération objective du monde pour entrer dans celle de notre vie morale.

En effet, les considérations auxquelles nous nous sommes

livrés ne nous donnent aucune réponse à cette question : quel droit avons-nous de considérer notre nature comme supérieure à celle des êtres qui nous entourent ? A supposer même que nous arrivions à voir dans l'homme le but et non pas seulement le dernier produit du développement naturel, il resterait la question de savoir en vertu de quelle supériorité cet honneur nous a été accordé. Si nous admettons que cette supériorité consiste seulement dans la puissance que nous possédons sur les créatures inférieures, cette supériorité pourrait bien n'être qu'une illusion, car les puissances inférieures de la nature dominent en fait sur nous et rien ne garantit l'humanité contre l'éventualité d'une destruction totale par les forces naturelles. Si l'on suppose avec le matérialisme que le point de vue purement mécanique du monde est le seul qui soit justifié, il est absurde de parler d'un degré supérieur de la nature (ce que Strauss fait continuellement). Dans cette théorie il n'y a de supériorité réelle que là où se trouve un plus grand quantum de force. De même pour la notion de parfait. On appelle plus parfaits les êtres des degrés supérieurs ; mais nous n'avons aucune mesure pour cette perfection et tout ce qu'on peut dire, selon cette théorie, c'est que les êtres sont d'autant plus parfaits qu'ils possèdent, en vertu de leur composition ou de leur masse, plus de force pour se maintenir, agir et dominer sur les autres.

Mais c'est dans un autre sens que l'homme est un être supérieur ; c'est en vertu d'une valeur intérieure, d'une valeur absolue, et non pas seulement relative ; cette idée de valeur est une idée morale qui n'est compréhensible que pour le sens moral. Nous ne l'obtenons que par la conscience d'un objet qui doit absolument être atteint par nous. Le bien moral seul a une valeur réelle en tant qu'objet de cette réclamation absolue de la conscience morale ; l'homme n'a de valeur véritable qu'en tant qu'il est déterminé pour le bien moral. Ici nous arrivons à un point qui ne se laisse pas démontrer, mais pour lequel il faut en appeler à l'expérience intime et à la certitude immédiate ; ce n'est qu'en partant de cette base que notre pensée peut s'élever jusqu'à Dieu.



Ce point acquis, nous obtenons ce contenu du but divin qui ne peut être laissé de côté lorsqu'on soutient la téléologie de l'univers. Et c'est dans cette valeur morale de l'homme aussi que la certitude d'une téléologie trouve son vrai point d'appui ; nous savons par elle que la nature ne nous offre pas seulement en fait certains moyens pour notre existence et notre développement, mais qu'elle est déterminée téléologiquement en vue de nous et de notre but supérieur, et cela par l'activité créatrice et ordonnatrice de Dieu. C'est ainsi que la certitude de la finalité du monde peut subsister comme une foi inébranlable, là même où aucune observation extérieure ne réussit à prouver une relation de but dans l'univers. L'homme a donc le droit de se servir des moyens que lui offre la nature, dans l'entière confiance que c'est le même absolu qui se révèle dans sa conscience et qui a organisé en vue de son action morale le monde et ses forces mécaniques. La conscience que le monde nous offre des buts à poursuivre n'est pas possible sans la conscience de sa disposition téléologique ; enfin la conscience de notre dignité, de nos devoirs et de nos buts moraux exclut absolument la pensée que nous puissions être anéantis un jour par les forces d'un mécanisme aveugle.

Le caractère de supériorité relative que nous attribuons aux êtres organisés et aux animaux obtient ici seulement son vrai sens et son vrai fondement : la vie en général et l'individuation, c'est-à-dire la vie de plus en plus concentrée sur elle-même, n'offrent pas seulement des instruments à la vie morale des personnalités libres, mais forment les degrés préliminaires de cette vie supérieure dans le développement du monde, développement qui, tout en étant posé et comme porté par la puissance de Dieu, est cependant un développement propre et naturel. Obtenons-nous en outre, par notre conscience morale, l'idée de l'amour ou de la bonté de Dieu, nous pouvons voir un premier degré de révélation de cet amour dans le monde organique. En effet, Dieu permet aux créatures qui par leur conformation sont susceptibles d'un certain sentiment de bien-être d'en jouir réellement et il leur offre dans la nature inorganique et dans le règne végétal les moyens nécessaires à ce

bien-être <sup>1</sup>. Ainsi donc, la considération objective des phénomènes ne suffit pas à prouver la téléologie. Mais celle-ci est réclamée par toute réflexion qui s'appuie sur la conscience morale; loin d'exclure l'action des causes réelles qui suffit à l'explication mécanique objective du monde, elle la comprend et la complète.

Nous allons étudier plus en détail la signification de la conscience morale relativement à la certitude de l'existence de Dieu.

*Preuves tirées de la nature de l'esprit, de l'accord des peuples (e consensu gentium), preuve morale.*

Les preuves cosmologique et téléologique ont pris pour point de départ le contenu de notre conscience du monde extérieur, on peut chercher un autre point de départ dans le contenu de notre esprit tout entier. Plusieurs preuves peuvent être tentées sur cette base à côté de la preuve proprement morale.

Prenons l'esprit en général, l'esprit de l'humanité dans son développement tout entier, et nous arrivons à l'ancienne preuve *e consensu gentium*; cette preuve est employée par *Biedermann* pour montrer la nécessité immanente de l'idée de Dieu, mais elle n'est pas concluante.

Une première réfutation se présente dans l'affirmation qu'il existe des peuples privés complètement de cette idée. Mais les observations sur lesquelles s'appuie cette affirmation sont sujettes à caution, souvent superficielles et incomplètes; une certaine timidité craintive vis-à-vis de la divinité empêche les sauvages de s'ouvrir aux étrangers sur leurs croyances religieuses. En tout cas s'il existe des peuples sans dieux, ils sont au plus bas degré de l'échelle de l'humanité, et c'est un fait que le progrès de l'esprit humain a toujours conduit à la recon-

<sup>1</sup> Voir sur ces questions du rôle préliminaire de la nature, de son développement, de sa valeur et de la révélation qu'elle nous fait de la bonté de Dieu, les intéressants développements de M. Secrétan. (*Philosophie de la liberté*. — *L'histoire*, chap. X principalement.)



naissance du divin. Mais un progrès subséquent ne nous élèvera-t-il pas au dessus de cette croyance; le degré de développement auquel correspond la croyance en Dieu n'est-il pas un degré transitoire? La pensée de certains esprits indépendants qui ne voient dans l'idée de Dieu que la projection à l'extérieur du contenu de notre être spirituel ne deviendra-t-elle pas un jour la propriété de toute l'humanité? La foi en Dieu ne se dissipera-t-elle pas comme l'illusion qui faisait voir dans le ciel une voûte solide, demeure des êtres divins? Ce n'est que si nous trouvons dans notre esprit des raisons solides de croire à la réalité de Dieu que nous pouvons répondre négativement à ces questions et reconnaître quelque valeur à la preuve *e consensu gentium*.

Il nous faut donc descendre dans le sanctuaire de notre vie spirituelle, dans notre conscience personnelle, pour y saisir les moments qui nous conduisent à la certitude de l'existence de Dieu.

Nous devons cependant exclure de cette étude les expériences purement religieuses que nous faisons en tant que croyants et que jouissant de la communion de Dieu, puisqu'il s'agit de preuves indépendantes de la conscience immédiate que nous avons du divin et reposant sur d'autres moments de notre vie spirituelle.

*Kahnis* est celui qui développe le plus complètement l'*argument psychologique*, ou les *preuves psychologiques*, les rapportant aux trois facultés: le penser, le sentir et le vouloir, par lesquelles l'esprit cherche l'absolu.

Le *sentir* n'est pas valable pour fonder une preuve. L'aspiration du sentiment vers un bonheur parfait, dit *Kahnis*, permet de conclure à un être absolument heureux. Mais le droit d'une pareille conclusion n'est nullement justifié par *Kahnis*; ailleurs il dit beaucoup mieux que l'homme qui aspire à un bonheur infini ne trouve son repos qu'en Dieu. Mais ceci est déjà expérience spécifiquement religieuse et doit rester en dehors de l'argumentation. Le sentiment moral pourrait être invoqué, mais c'est dans la preuve morale que rentre son étude.

Pour ce qui concerne l'activité pensante et connaissante de

notre esprit, on pourrait dire (*Reiff*) que ses dispositions, ses lois, ses productions font conclure à un auteur et à un ordonnateur divin de cet esprit, plus exactement que le caractère et l'essence de notre esprit nous forcent à y voir non le produit d'une simple force de la nature, par l'effet de laquelle l'humanité se serait dégagée dans le cours du développement naturel du monde, mais l'œuvre d'un esprit absolu supérieur à la nature et à nous-mêmes.

Mais avant d'en appeler aux lois de la pensée que manifeste notre esprit, il faut savoir si elles possèdent ce caractère d'excellence et cette valeur que nous leur attribuons, il faut savoir si notre pensée avec ses catégories, ses jugements, ses notions, etc., n'est pas affaire de mécanisme psychique, tout semblable aux associations et aux représentations qui se montrent chez les animaux.

La réponse dépend des faits suivants : saisissons-nous au moyen de notre pensée la réalité des objets ? Notre esprit atteint-il, lorsqu'il s'élève au-dessus du sensible et classe le contenu des impressions des sens, à une véritable connaissance ? Si nous en étions sûrs, nous pourrions dire : Au-dessus du sujet et de son organisme spirituel, comme au-dessus du monde objectif qui agit sur nos sens, doit exister un être supérieur qui les a ordonnés en vue l'un de l'autre ; et notre esprit doit tirer son existence de cet être supérieur et non du monde sensible. Mais pour parler ainsi, il faudrait que cette certitude de la valeur de notre pensée fût auparavant fondée. Descartes, on le sait, croyait à l'inverse ne pouvoir fonder cette certitude que sur la foi en un Dieu par lequel la vérité de notre connaissance fût garantie. Nous ne pouvons couper court aux questions que pose le doute à propos de la théorie de la connaissance par un simple appel au sens commun et à l'habitude. Ce sont les nécessités pratiques de la vie qui y répondent le mieux, et nous n'entendons pas ici un simple besoin pratique dont la justification serait incertaine, mais une certitude morale profonde que le monde, tel que nous nous le représentons et le pensons, nous a été assigné comme théâtre de notre activité morale ; que sa connaissance, condition de cette activité, ne peut donc

être une illusion, puisqu'elle est l'objet d'une réclamation morale absolue. Cet aphorisme de J.-H. Fichte : « de la conscience seule découle la vérité, » n'a-t-il pas toute sa valeur ici ? Mais pour arriver à cette déduction il faut remonter de notre esprit pensant à notre conscience morale ; ce qui nous ramène de nouveau à la preuve morale qui offre un chemin plus direct et plus court pour conduire à Dieu. En aucun cas le raisonnement qui part de nos facultés intellectuelles seules ne peut être considéré comme suffisamment sûr.

Notre pensée a aussi un contenu que nous estimons supérieur au monde sensible. Il comprend les idées morales et l'idée de Dieu elle-même. Est-ce que cette dernière est telle que sa présence dans notre esprit ne se laisse expliquer que par l'action d'un Dieu réel sur nous ?

Descartes, on s'en souvient, dans ses *Méditations*, fait précéder de cette affirmation la preuve ontologique. Si l'idée de Dieu, dit-il, était une représentation subjective de mon esprit, elle ne pourrait avoir plus de réalité, un contenu plus positif que mon esprit lui-même. Mais elle possède infiniment plus que mon esprit, puisque je suis fini, tandis qu'elle est l'idée d'un être infini, éternel, etc. Donc, de l'existence de cette idée en moi je dois conclure à l'existence d'un Dieu réel, son auteur et son modèle. Je ne remarquerais pas que je suis imparfait si je ne trouvais pas en moi cette idée d'un parfait, idée que je ne puis m'être donnée à moi-même. *Pfleiderer, Reiff, Holtzmann* renouvellent ce raisonnement. Mais subsiste-t-il devant une critique approfondie ?

Avant tout, l'idée d'infini qui est à la base de tout raisonnement semblable sur Dieu, est une idée négative vide et vague. La simple considération du fini peut déjà nous conduire à une certaine représentation de l'infini ; en effet, chaque objet est limité, mais précisément ce qui le limite nous conduit au delà de l'objet limité, sans que nous puissions nous représenter une dernière limite. N'est-ce pas de là tout simplement que naît la représentation d'un indéfini que nous transformons ou hypostasions sans raison valable en quelque chose de positif ?

Descartes déjà, il est vrai, a voulu soigneusement distinguer

son *infini* qui absolument n'a pas de limites d'un simple *indéfini*, il prétend que nous n'obtenons nullement l'idée des perfections de Dieu par une simple extension de nos qualités finies. Ces perfections de Dieu ne sont pas même en puissance en nous (par exemple notre connaissance ne sera jamais en fait infinie), elles sont toujours susceptibles d'accroissement.

Mais pouvons-nous nous former réellement une notion claire et positive de l'infini et du parfait ? Avons-nous le droit de parler de Dieu comme parfait avec nos représentations insuffisantes, tant que nous ne sommes pas conduits par des arguments d'autre espèce, religieux ou moraux, à reconnaître l'existence d'un Dieu dépassant notre conception ? L'idée de la puissance infinie ne s'obtient-elle pas en étendant à l'infini la notion de puissance que nous puissions dans l'existence finie, et cela sans que nous puissions ramener ce résultat à une notion déterminée ?

On dira peut-être qu'il y a quelque chose de positif dans la *toute* puissance ; que l'idée d'une *totalité* absolue est une idée réelle ; que cette idée ne s'offre à nous ni dans l'expérience objective ni dans notre esprit fini ; que cette idée ne peut donc provenir que de Dieu. Mais il est facile de répondre : notre expérience sensible et le mécanisme de notre esprit capable d'abstraction et de synthèse nous conduit à nous former des idées générales de tous les objets semblables, de tous les animaux, de toutes les plantes, etc., sans que nous admettions cependant que la totalité de ces objets ait réellement agi sur nous, ou qu'un Dieu nous ait aidé lui-même à former ces idées générales. De là notre esprit s'élève par l'abstraction à l'idée d'une totalité des choses, idée qui reste une pure abstraction et n'a pas une origine supérieure ; enfin, nous nous formons les représentations d'une toute puissance, d'une toute présence, etc., en mettant en rapport avec cette totalité, une force ou un être que nous avons préalablement étendu à l'infini. Ces qualités tirent donc leur existence du fini.

D'après tout cela, il nous faut renoncer à faire de la puissance de la pensée et du contenu intellectuel de notre esprit la base d'une preuve de l'existence de Dieu, car rien ne nous

prouve que la prétendue victoire de notre esprit sur le fini ne soit pas une vaine excursion dans l'indéterminé, et que, dans le domaine même du fini, nous arrivions au moyen des catégories de la pensée à une connaissance véritable.

Nous sommes enfin amenés au côté moral de notre esprit par la preuve que *Biedermann* tire de l'existence du moi et qu'il appelle preuve ontologique. Le *moi*, dit Biedermann avec raison, est une synthèse de nature et d'esprit qui s'élève sur la base de la nature et dont le principe n'est cependant pas la nature comme telle ; synthèse qui suppose donc un principe spirituel comme principe soit de la nature, soit de notre esprit. Possédons-nous vraiment l'essence spécifique de notre esprit dans sa différence d'avec la nature, aussi longtemps que nous ne le concevons pas dans son caractère moral, et n'avons-nous pas ici la plus forte et la plus haute instance contre l'explication matérialiste de la vie de l'esprit que Biedermann appelle le comble de l'absurdité ? Ce penseur, au reste, a bien en vue ce caractère moral du moi lorsqu'il ajoute : Cette preuve part de l'existence du moi lequel a le monde physique pour présupposition nécessaire de sa détermination propre comme sujet de l'ordre moral du monde ; la notion de l'esprit absolu renferme en soi dans l'unité le principe spirituel absolu du monde de la nature, et le principe doué de finalité du monde moral.

C'est donc dans son caractère moral que nous avons encore à considérer l'esprit ; et c'est de ce caractère que nous tirerons nos conclusions. C'est seulement dans notre conscience morale, c'est-à-dire dans la conscience de notre volonté, de notre liberté, des buts qui nous sont fixés et des réclamations qui nous sont adressées, que nous prenons entièrement conscience de la différence qui existe entre nous et la nature dans laquelle nous sommes engagés par un côté de notre existence et de notre supériorité sur elle. Tant que nous faisons abstraction de cette conscience, nous pouvons nous demander s'il y a quelque chose d'absolument certain pour nous ; mais dans les réclamations et les témoignages de la conscience nous trouvons des vérités qui possèdent une valeur absolue et la gardent en



face de toutes les représentations sensibles, de tous les doutes, de tous les raisonnements, de tous les sophismes. La conscience morale nous fait remonter encore plus haut que le *cogito ergo sum* de Descartes ; en faisant abstraction de tout ce qui est douteux, je me trouve doutant, pensant, cherchant la vérité ; mais je pense et je cherche parce que je me détermine ainsi, parce que je le veux, parce que ma conscience m'en fait un devoir.

Les postulats de la conscience amènent avec eux une idée d'inconditionné. Nous savons que dans l'ensemble des choses tout se conditionne, mais nous sommes incertains si nous pouvons nous élever au-dessus de la série des objets conditionnant qui sont toujours conditionnés à leur tour jusqu'à un inconditionné. Les lois de notre pensée nous disent que pour penser bien il nous faut penser d'une certaine manière déterminée, mais on pourrait demander si en général penser est pour nous une nécessité. Dans les réclamations de la conscience relativement à notre conduite au contraire, nous trouvons un inconditionné ainsi que dans l'ordre moral du monde que cette même conscience réclame. La reconnaissance de quelque chose d'inconditionné est donc en relation directe avec notre conscience morale ; la question qui se pose est celle-ci : faut-il conclure de là à un sujet réel auquel il faudrait rapporter cet inconditionné ; car ceci est encore une question, et non pas un fait immédiat de la conscience ; il y a des êtres moraux qui malgré leur respect de la loi morale ne sont pas encore conscients de sa provenance de Dieu, mais doivent être conduits par le raisonnement de la loi au législateur. C'est là l'objet spécial que se propose la preuve morale.

Les principaux moments de cette preuve ont été souvent relevés sans un ordre bien systématique, entre autres par *Mendelssohn*. On connaît la forme toute particulière qui lui a été donnée par *Kant* ; nous ne pouvons faire de sa déduction la base de la nôtre, mais le grand mérite de ce philosophe est d'avoir reconnu la haute et, dans un certain sens, l'unique valeur que possède la raison pratique ou la conscience morale

comme preuve de l'existence de Dieu. Parmi les contemporains, *Pfleiderer*, *Reiff* et *Ritschl* sont à consulter pour les différentes formes qu'ils donnent à notre preuve.

Nous allons chercher à mettre en lumière et à présenter dans toute leur force les principaux moments de cette preuve. Les faits de conscience sur lesquels elle repose sont un rempart inébranlable contre le naturalisme et le matérialisme pour lesquels tout idéal tombe avec Dieu ; une sérieuse considération des conséquences de ces faits de la conscience doit nous élever au-dessus de ce point de vue idéal, suivant lequel on croit, dans un orgueilleux sentiment de sa propre autonomie, pouvoir se passer de Dieu.

Nous avons d'abord à exposer le contenu de la conscience morale en soi, point de départ de notre argumentation ; la conscience de la loi et la conscience de notre liberté s'y présentent commé deux faits inséparables l'un de l'autre, sur lesquels l'argumentation morale doit reposer également.

Cette loi possède dans sa manifestation comme dans son contenu une organisation toute particulière et implique immédiatement les questions, d'où provient-elle ? pourquoi existe-t-elle ?

Cette loi porte en elle un caractère de dignité et produit en nous un sentiment de respect étranger à toutes les impressions qui nous viennent du monde naturel comme tel. Avec les idées morales, les personnalités morales seules peuvent être pour nous les objets d'un sentiment pareil de respect. A ce respect se joint la conscience que tous les objets naturels, toutes les forces avec leurs lois sont subordonnées à la loi morale et doivent servir à sa réalisation. Cependant l'homme n'est pas déterminé avec nécessité par cette loi dont il reconnaît les réclamations comme absolues. Il a même la conscience qu'il peut lui résister ou se déterminer librement d'après elle. Et pourtant à cette résistance se joint le pressentiment et quelquefois dans une conscience éclairée la certitude que le triomphe du bien réclamé par la loi est assuré malgré toutes les oppositions individuelles, et que tout notre bonheur est en jeu dans l'opposition ou la soumission à cette loi.

Le contenu fondamental de ces réclamations n'est pas moins

caractéristique. Dans le monde animal, nous voyons tous les individus suivre simplement leurs instincts naturels tournés vers leur bien-être, leur conservation ou leur jouissance ; c'est la seule loi qui les régisse, et nous ne pouvons parler d'un droit chez eux à moins de dire comme Spinoza que leur droit s'étendant si loin que leur force, les limites naturelles de celle-ci suffisent à empêcher qu'un individu ne prenne une puissance exagérée, mais nous n'attribuons à aucun animal la domination sur soi-même ou une limitation volontaire de ses propres forces. La nature ne nous fournit donc aucune analogie pour l'idée qu'il en puisse être autrement pour l'homme. La pensée n'y change rien pour celui-ci, elle lui permet seulement de saisir d'un coup-d'œil l'ensemble des circonstances et de se former des règles qui lui permettent de mieux satisfaire ce penchant fondamental et de sacrifier quelques désirs particuliers secondaires dans l'intérêt même de cette satisfaction principale. On ne peut pas même parler, d'après la nouvelle théorie de Darwin, d'une loi de l'espèce à laquelle nous devrions nous soumettre en vue de notre intérêt propre. Car si nous sommes doués de forces particulières en vue de la lutte pour l'existence, pourquoi n'aurions-nous pas la volonté de nous affranchir des bornes de l'espèce et de devenir la souche d'une espèce supérieure ? Ce sont là les conséquences rigoureuses de ce point de vue. Mais au lieu de cela, ce qu'il y a de plus certain pour notre conscience c'est la loi morale qui nous ordonne d'aimer le prochain, de faire de son bonheur notre but et de réprimer, de subordonner entièrement à ce but nos inclinations naturelles.

Et dans cette conscience de la loi nous est donnée la conscience du pouvoir que nous avons de nous déterminer nous-mêmes, la conscience de notre liberté. La puissance de la volonté pénètre dans ce mécanisme naturel dans lequel nous sommes nous-mêmes engagés par nos penchants sensibles ; c'est à cette volonté que s'adresse l'impératif de la loi morale, et c'est elle qui arrive à sa destination dans la communion de l'amour avec d'autres personnalités. Ces penchants sont régis par des lois naturelles, mais nous pouvons, sous l'empire d'une

idée morale, ou bien les réprimer, ou bien les satisfaire, mais de manière à ce qu'ils concordent avec des buts moraux. Rien de pareil dans la nature, lorsque différents penchants se trouvent dans un individu, le plus fort l'emporte toujours avec une entière nécessité sur les autres. Les idées morales n'agissent jamais de cette manière sur notre volonté ; un penchant moral ne l'emporte pas sur un penchant naturel par sa force supérieure de façon à donner avec nécessité à la volonté sa direction. Mais quoique une action morale ne soit pas possible sans un penchant moral intérieur, celui-ci ne nous donne que la possibilité et la force de le suivre ; nous avons aussi le pouvoir de lui résister ; c'est en cela précisément que nous nous sentons libres, libres même en face de l'inconditionné. La conscience de cette liberté est tout aussi importante pour la question de Dieu que celle de la loi qui nous domine et de l'ordre du monde.

La conscience trouve en face d'elle un monde naturel, dans lequel des tâches lui sont fixées, et dont les diverses parties doivent nous servir de moyens en vue de notre action morale. La valeur absolue de l'idée morale nous donne la certitude que ce monde tout entier est déterminé en vue de la réalisation de cette idée, que cette réalisation dans un royaume de personnalités morales unies entre elles est le but supérieur du monde. C'est ainsi que l'esprit de l'homme acquiert avec la conscience de l'obligation absolue celle de sa valeur vis-à-vis de la nature. Et cependant le matériel que la nature met à notre disposition est excessivement borné, nous nous trouvons en face de puissances naturelles à côté desquelles nos forces paraissent infiniment petites, et qui menacent d'empêcher, d'opprimer notre action morale. Cela même nous donne la certitude que le but suprême de l'esprit fini et de la nature leur est fixé et se trouve garanti quelque part ailleurs ; l'expérience extérieure nous montre d'une manière fragmentaire les voies, les fils d'un ordre semblable du monde, dans les vies particulières et dans l'histoire de l'humanité ; l'expérience intérieure nous rend certains de leur existence là même où ils sont cachés à nos yeux.

Encore plus difficile est la question de savoir comment ces buts moraux sont garantis vis-à-vis des personnalités immorales qui leur résistent directement ; mais la conscience morale a l'entière certitude que, dans cette lutte, le bien doit vaincre s'il a la valeur qu'elle lui attribue ; le mal n'a donc point de droit à une existence durable. Cela nous conduit de nouveau à un ordre supérieur, à une activité supérieure mystérieuse dans sa forme et travaillant sûrement à ses fins.

Enfin, ce postulat de Kant à savoir que la moralité et la félicité des sujets doivent s'unir un jour dans une relation harmonique, obtient ici sa place légitime et son droit positif. Ce n'est nullement une concession faite à l'eudémonisme par le rigoureux moraliste. Ce postulat n'a pas seulement son fondement dans le fait que le penchant au bien-être fait partie de notre nature même, et que par conséquent il doit être satisfait pour que la personnalité morale arrive à une vraie harmonie intérieure ; il ressort aussi de la valeur absolue que réclame la loi morale vis-à-vis des sujets moraux et du monde extérieur. Cette loi morale à laquelle tout ce qui est naturel se subordonne dans l'ordre suprême doit se manifester aussi en ceci que l'état du sujet relativement aux conditions de la vie soit adéquat à sa valeur morale. C'est ce que le méchant sent dans l'angoisse de sa conscience, ce que le juste espère dans le plus grand renoncement à lui-même.

Tout ce que nous venons de dire forme un tout étroitement enchaîné et donné déjà dans les traits fondamentaux de la conscience.

D'où viennent cette loi et cette liberté ? Comment la loi morale pourra-t-elle triompher sûrement ? D'où vient cet ordre moral ?

On ne peut écarter ces questions relatives à la loi par la réponse que c'est notre propre loi, que nous nous la donnons nous-mêmes ; cette réponse n'a de sens que si elle reconnaît que la conscience de la loi et de sa valeur précède notre détermination propre, et que cette loi envers laquelle nous sommes obligés est donc donnée dans notre essence même. Mais d'où



provient cet être spirituel, moral avec sa loi? La question concernant l'ordre moral du monde ne doit pas être écartée par cette réflexion du grand *Fichte*, que l'ordre moral précisément doit être mis à la place de Dieu. On peut encore échapper à la conclusion de l'existence de Dieu quand on statue comme ce philosophe un *moi* absolu d'où l'on pense déduire le moi individuel avec le monde. Mais si nous reconnaissons un monde réel préexistant à l'esprit de l'homme, suivant ses lois propres et indépendant de lui, lequel cependant est préordonné en vue de lui et de son but caractéristique, nous devons réclamer un être suprême supérieur aux deux domaines. Cet être suprême doit être le même que celui duquel proviennent notre esprit et notre liberté. Si l'on s'en tient à la seule notion d'un ordre général préexistant, on ne peut comprendre comment il se manifeste à nous sous la forme du devoir, ni comment il peut nous donner la liberté de le suivre ou non, on ne peut se le représenter que comme un ordre naturel s'imposant avec une nécessité absolue.

Nous sommes ainsi ramenés à un être supérieur à notre esprit et à la nature. C'est par lui que nous avons été placés dans le milieu de la nature, avec notre être moral supérieur à elle, et, comme cette nature est ordonnée et dominée par lui (ce que nous avons vu à propos de la preuve téléologique) il faut qu'elle ait été originairement établie, créée par lui.

Comment devons-nous nous représenter cet être suprême dans son essence?

Il ne peut être une force naturelle, à moins qu'on ne dise, comme Strauss, que dans l'homme cette force naturelle s'est surpassée elle-même, phrase qui a attiré à ce philosophe l'ironie d'Ulrici. Ce qui veut, ce qui met en face de soi des êtres doués d'une volonté libre, ce qui détermine par un impératif moral et non par une nécessité physique, etc., ne porte plus le caractère de nature, de mécanisme et de nécessité. Si nous avons reçu d'une puissance naturelle notre loi, celle-ci n'aurait pas à nos yeux cette valeur absolue que nous lui accordons, tout en conservant le sentiment de notre dignité en tant qu'êtres libres; ce sentiment de dignité propre ne nous pousse-

rait-il pas au contraire à résister au joug de cette loi et à nous élever au-dessus d'elle par tous les moyens ?

Nous ne pouvons concevoir l'être suprême autrement que comme un esprit moral et, par conséquent, comme un Dieu personnel. Nous étions déjà conduits à la catégorie de la personnalité dans la preuve téléologique qui nous présentait Dieu comme voulant, se fixant des buts; maintenant cette personnalité est atteinte complètement, ses buts sont moralement bons, elle est la source de tout bien moral. « Il n'y a rien, dit Kant, de bon sans restriction, que la volonté bonne seule. » Une pareille volonté n'est pas concevable sans un sujet voulant et se déterminant, ce qui est la notion fondamentale de la personnalité. A côté de la loi, notre liberté a la plus grande importance pour cette conception de l'être suprême, c'est lui qui nous l'a donnée, même pour lui résister. On a parlé ici d'une limitation de Dieu par lui-même; l'expression est mal choisie, parce qu'elle semble indiquer chez Dieu une certaine force naturelle à laquelle sa volonté mettrait des limites; mais il faut bien parler à propos de ce rapport de Dieu avec nous d'une relation de Dieu avec lui-même, d'une détermination propre de Dieu par lui-même. Quant aux attributs moraux de Dieu, ce n'est pas seulement sa sainteté, mais encore sa bonté qui se manifeste dans les faits de notre conscience; il fait de nous des êtres libres, moraux, à son image; il veut que, en suivant le penchant de la partie la plus élevée de nous-mêmes, nous obéissions à ses commandements, il veut nous mettre en harmonie avec nous-mêmes, avec lui et enfin nous faire jouir d'une félicité complète.

Quiconque veut définir positivement l'essence de Dieu, tout en lui refusant la personnalité devra nécessairement le représenter d'après l'analogie d'une force de la nature, ou bien le désigner par des expressions abstraites n'expliquant nullement sa relation avec le monde et surtout avec les personnalités libres. Le premier cas se présente dans le panthéisme de *Hegel*; son absolu se développe comme un procès de la nature, il n'y a aucune place pour la liberté; le second chez *Biedermann*, par exemple, dont la définition de Dieu comme l'être

*qui est en soi et par soi* n'explique nullement comment l'être pur a passé à l'acte ni comment il est devenu le fondement d'un être hors de soi, d'une volonté libre. Ces philosophes n'échappent pas plus que nous à la nécessité d'appliquer à l'absolu des catégories empruntées au monde fini, seulement elles sont bien plus inadéquates que les nôtres à cet absolu, quand elles ne lui sont pas directement opposées, comme l'idée du procès de Hegel. Les catégories abstraites de l'en soi et du hors de soi, d'où viennent-elles si ce n'est des représentations de l'espace et de celles que l'esprit fini se fait de lui-même?

Mais pourrait-on demander encore, si la notion de la personnalité de Dieu a aussi ses difficultés, ne faudrait-il pas renoncer à toute affirmation théorique de Dieu? Mais Dieu est un objet réel de connaissance, aussi certainement que notre esprit avec son caractère moral, ou que le monde avec sa détermination par l'idée morale. Une conception théorique de ce qu'il est, si imparfaite qu'en soit la forme, est réclamée par la constitution de notre esprit, aussi bien que par les besoins pratiques que nous avons d'une relation morale avec Dieu; il s'agit de ne pas perdre de vue les motifs pressants qui réclament cette connaissance théorique de Dieu, pas plus que les bornes imposées à notre pensée finie. On objecte à l'idée de la personnalité de Dieu que nous ne connaissons en fait de personnes que celles qui arrivent à la conscience d'elles-mêmes en se distinguant des autres, qui se déterminent appuyées sur une base déjà donnée, qui se servent d'un corps et d'un cerveau pour penser et vouloir. Mais la nécessité avec laquelle nous avons été conduits à notre idée de Dieu nous engage précisément à penser qu'il y a une conscience de soi, une détermination propre d'une autre espèce; puis il n'y a dans les personnalités finies aucun argument prouvant que cette base naturelle, ce corps, ce cerveau, soient essentiels à la personnalité. N'est-ce pas au contraire à l'imperfection de la personnalité finie seulement qu'ils appartiennent?

C'est ainsi qu'en partant de ce contenu de notre conscience dans lequel nous n'avons pas directement affaire avec Dieu,

mais avec nous-mêmes et avec le monde, nous avons été conduits à l'idée de Dieu, telle que la conçoit notre conscience religieuse et chrétienne. La considération du monde objectif n'a pas suffi à elle seule à nous donner un résultat certain. Celui-ci n'a été atteint que lorsque nous nous sommes considérés nous-mêmes dans notre être spirituel et moral en face de la nature. C'est de là que l'idée encore vague d'absolu comme premier principe auquel nous a conduits la preuve cosmologique reçoit son vrai contenu ; l'affirmation souvent jointe à cette preuve que la cause suprême crée dans le cours du développement naturel quelque chose de nouveau, qui dépasse ce développement trouve son fondement dans notre conscience morale. La base de la preuve téléologique, à savoir la considération du monde comme ordonné en vue de fins déterminées, n'est garantie que par cette conscience. C'est ainsi que nous unissons les preuves cosmologiques et téléologiques à la preuve morale à laquelle seule nous reconnaissons une valeur décisive.

Nous devons avouer que cette preuve repose sur une base qu'il n'est pas possible de prouver logiquement ; nous avons supposé ces faits et ces expériences de la conscience chez tous sans pouvoir les prouver à celui qui les nierait ; pour celui-ci nous n'avons aucun moyen de le convaincre ; tout ce que nous pouvons faire, c'est d'en appeler à sa conscience, d'agir sur son intérieur afin de réveiller en lui la voix de la conscience et d'empêcher qu'il ne se ferme complètement à cette voix. Mais il ne faut pas oublier qu'aucune réalité ne peut être établie sans qu'on en appelle en dernier ressort à des expériences immédiates qui ne sont pas susceptibles d'une démonstration logique.

Aucune preuve de l'existence de Dieu ne peut remplacer la foi religieuse et chrétienne, ou donner la certitude qui est le partage de celle-ci. Tandis que la preuve morale repose sur une expérience de la conscience, de laquelle il faut conclure à l'existence Dieu, cette foi repose sur l'expérience directe de Dieu lui-même, que nous faisons dans une relation et une communion positive avec lui ; expérience qui ne se présente vrai-

ment que dans le christianisme, la religion de la réconciliation. Ce n'est que par cette réconciliation que nous apprenons à connaître l'amour divin, qui, quoique source de notre existence, est voilé à nos yeux à cause de la chute et du péché. C'est dans ce sens avant tout que l'humanité a besoin d'une révélation pour connaître Dieu, révélation qui ne consiste pas dans une doctrine seulement, mais dans un acte véritable, dans une communication de l'amour.

La vie morale et notre conscience qui ne sont intelligibles pour nous que dans la supposition de Dieu, ont besoin d'être purifiées, excitées et fortifiées par le don de soi à Dieu et par la jouissance de son amour ; là où ces éléments manquent, le sujet cherchera toujours à se soustraire aux conséquences qui se sont imposées à notre recherche. Il entend bien les réclamations de la conscience ; mais il s'endurcit contre elles et s'efforce par orgueil ou par crainte d'échapper à Dieu ; ce n'est que sous l'impression de l'amour réconciliateur qu'il est attiré à ce Dieu et saisit sa volonté parfaite. Il est rappelé à la liberté qui appartient à l'essence de son esprit par le sentiment de sa responsabilité ; mais ce n'est que par la rédemption et la communion avec Dieu qu'il peut s'arracher à l'obstacle invincible du péché. La certitude d'un ordre moral du monde appartient à la conscience morale. Mais le bien doit-il vaincre un jour ? Nos fins morales sont-elles le but vers lequel tend le développement du monde ? Les doutes que soulèvent ces questions ne sont vraiment surmontés que lorsque nous connaissons le don de Dieu, et savons que le royaume des cieux subsiste réellement.

Pour les non-chrétiens, la preuve morale n'a de force subjective qu'autant qu'ils font ces expériences, mais elle n'en indique pas moins le vrai point d'attache pour les attirer à la réconciliation et à la communion avec Dieu.

Pour le chrétien, ces preuves conservent leur valeur en ce qu'il peut répondre aux attaques du dehors et de son propre esprit ; même en laissant de côté les expériences proprement religieuses, il se trouve ramené au Dieu qui se révèle à lui par tous les objets de son observation, et surtout par ce qu'il a de



plus élevé en lui-même. Ces preuves ont donc leur valeur réelle, quoique le simple chrétien n'ait pas besoin de leur développement scientifique pour asseoir sa foi sur un fondement solide. La théologie scientifique, l'apologétique en particulier, ne doit pas les abandonner, pas plus qu'elle ne doit surfaire leur valeur.

W. RIVIER.

---