

sorte qu'il pût marcher de lui-même. Toutefois il s'est rencontré des penseurs, Leibniz entre autres, qui ont jugé que la dernière était seule digne de Dieu, et protesté contre l'opinion qui assimile Dieu à un horloger dont l'horloge ne va qu'à la condition qu'il mette la main aux rouages et la fasse marcher. Nous n'avons pas à nous occuper de ces considérations dans notre travail. Nous ne traitons pas la question au point de vue de la révérence, mais à celui de la science, et ces deux suppositions sur le mode de l'action divine sont également compatibles avec la science.

Nous devons donc passer à la question suivante. Il n'y a rien qui réfute la conception de la création et d'un gouvernement de la nature par une volonté souveraine, mais y a-t-il quelque chose qui le prouve ? de quelle nature sont les preuves ? pesées à la balance de la science que valent-elles ?

---

#### LES PREUVES DU THÉISME.

Non-seulement les preuves de l'existence d'un Créateur appartiennent à divers genres distincts, mais elles présentent des caractères si différents qu'elles sont propres à saisir des esprits très-différents, et il n'est guère possible qu'un même esprit soit également influencé par toutes ces preuves. La classification bien connue qui les

divise en preuves *à priori*, et en preuves *à posteriori*, nous fait voir qu'au point de vue scientifique, elles appartiennent à des écoles de philosophie différentes. En conséquence, le croyant qui ne réfléchit pas, dont la foi repose réellement sur l'autorité, fait le même accueil à tous les arguments plausibles qui appuient la croyance dans laquelle il a été élevé ; mais les philosophes qui ont dû faire un choix entre les méthodes *à priori* et *à posteriori* dans les questions de science générale, ont rarement manqué, lorsqu'ils se sont appuyés sur l'une de ces méthodes pour défendre la religion, de parler de l'autre avec plus ou moins de dédain. C'est mon devoir, dans le travail que j'entreprends, de rester complètement impartial et de faire de ces deux modes de preuves un examen loyal. En même temps, j'ai la ferme conviction que l'un des deux modes est de sa nature scientifique, et que l'autre non-seulement ne l'est pas, mais que la science le condamne. L'argument scientifique est celui qui raisonne d'après les faits et les analogies que fournit l'expérience humaine, comme un géologue qui construit par induction les états passés de notre globe terrestre, ou un astronome qui tire des conclusions touchant la constitution physique des corps célestes. Telle est la méthode *à posteriori*, dont la principale application au théisme est l'argument du plan (c'est le nom qu'on lui donne). Le mode de raisonnement que j'appelle non-scientifique, bien que, dans l'opinion de certains philosophes, il soit aussi un mode légitime de procédure scientifique, est celui qui infère les faits objectifs extérieurs d'idées ou de convictions de l'esprit. Je dis ceci indépendamment

des opinions que je professe touchant l'origine de nos idées ou convictions ; car alors même que nous serions incapables de montrer de quelle façon l'idée de Dieu, par exemple, a pu germer sur les impressions de l'expérience, l'idée ne pourrait jamais prouver que l'idée et non le fait objectif, à moins pourtant d'admettre que le fait (conformément au livre de la Genèse) a été transmis par tradition depuis le temps où il existait un commerce personnel direct entre l'homme et l'Être divin. Mais, dans ce cas, l'argument ne serait plus *à priori*. La supposition qu'une idée, un désir, un besoin, même quand la nature montre à l'esprit l'objet qui y correspond, tire tout ce qui le rend plausible de la croyance déjà existante dans notre esprit que nous avons été créés par un être bienveillant qui n'aurait pas déposé en nous une croyance sans fondement, ni un besoin qu'il ne nous donne pas les moyens de satisfaire. Il y a une pétition de principe palpable à vouloir faire de cette supposition un argument en faveur de la croyance même qu'elle suppose.

En même temps, il faut admettre que tous les systèmes *à priori* en philosophie comme en religion, font en un certain sens profession de se baser sur l'expérience, puisqu'en affirmant la possibilité d'atteindre des vérités qui dépassent l'expérience, ils font pourtant de l'expérience leur point de départ (en est-il un autre?). Tous ces systèmes méritent d'être pris en considération dans la mesure où l'on peut montrer que l'expérience fournit un appui soit au système lui-même, soit à la méthode de recherche. Les arguments prétendus *à priori* sont assez souvent d'une nature mixte, participant en quel-

que sorte du caractère *à posteriori* ; on dirait des arguments *à priori* déguisés. Les considérations *à priori* ont surtout pour effet de tirer d'un argument particulier *à posteriori* plus qu'il ne peut donner. Ce reproche est parfaitement fondé à l'égard de la nécessité d'une cause première, premier argument en faveur du théisme que je vais examiner. En effet, cet argument repose véritablement sur une large base expérimentale, à savoir l'universalité de la relation de cause à effet que nous présentent tous les phénomènes de la nature. Les philosophes théologiens, il est vrai, ne se contentent pas de cette base, ils affirment que la causalité est une vérité de raison appréhendée intuitivement en vertu de sa propre lumière.

---

ARGUMENT DE LA CAUSE PREMIÈRE.

On pourrait donner l'argument de la Cause première comme une conclusion de la totalité de l'expérience humaine, et en réalité on le donne pour tel. Tout ce que nous connaissons, dit-on, a une cause, et doit son existence à cette cause, comment donc se peut-il que le monde qui n'est que le nom de l'agrégat de toutes les choses que nous connaissons, n'ait pas une cause à laquelle il soit redevable de son existence ?

Toutefois l'expérience, correctement exprimée, ne dit pas que tout ce que nous connaissons tire son existence

d'une cause, mais seulement que tout événement ou changement provient d'une cause. Il y a dans la nature un élément permanent et aussi un élément changeant. Les changements sont toujours les effets de changements préalables ; les existences permanentes, autant que nous sachions, ne sont point des effets. Il est vrai que nous avons coutume de dire non seulement des événements, mais des objets, qu'ils sont produits par des causes, comme l'eau par l'union de l'hydrogène et de l'oxygène. Mais nous ne voulons dire par là qu'une chose, à savoir que lorsqu'ils commencent à exister, leur commencement est l'effet d'une cause. Or, le commencement de leur existence n'est pas un objet, c'est un événement. Si l'on objecte que la cause d'une chose qui commence à exister peut proprement s'appeler la cause de la chose elle-même, je ne discuterai pas sur le mot. Mais ce qui dans un objet commence à exister, est cette partie de l'objet qui appartient à l'élément changeant de sa constitution, la forme et les propriétés qui dépendent de combinaisons mécaniques ou chimiques de ses parties composantes. Il y a dans chaque objet un autre élément, celui-ci permanent, à savoir la substance spécifique élémentaire, ou les substances dont il se compose, et les propriétés qui leur sont inhérentes. Il ne nous est pas connu si ces objets commencent à exister : dans le champ qui embrasse la connaissance humaine, elles n'ont pas de commencement, et par conséquent pas de cause, bien qu'elles soient elles-mêmes causes ou con-causes de tout ce qui se produit. L'expérience ne nous apporte donc aucune preuve, pas même une analogie, qui nous autorise à

étendre à ce qui nous apparaît immuable une généralisation fondée sur notre expérience du variable.

Il n'est donc pas possible d'étendre légitimement à l'univers matériel lui-même l'idée de causalité, à titre de fait d'expérience, mais seulement à ses phénomènes variables. De ceux-ci, même, peut-on affirmer qu'ils aient tous sans exception des causes ? La cause de tout changement est un changement antérieur, il ne saurait en être autrement ; en effet s'il n'y avait pas d'antécédent nouveau, il n'y aurait pas un nouveau conséquent. Si l'état de faits qui fait naître ce phénomène, avait existé toujours, ou depuis un temps indéfini, l'effet aussi aurait existé toujours ou aurait été produit il y a un temps indéfini. Le fait de la causation, dans la sphère de notre expérience, exige donc nécessairement que les causes aussi bien que les effets aient un commencement dans le temps, et soient elles-mêmes causées. Il semblerait donc que notre expérience, loin de fournir un argument en faveur d'une cause première, y répugne, et que l'essence même de la causalité, telle qu'elle existe dans les limites de notre connaissance, est incompatible avec une cause première.

Mais il est nécessaire d'examiner la question avec une attention plus particulière, et de faire une analyse plus serrée de la nature des causes dont l'humanité a l'expérience. Car il pourrait se faire que, bien que toutes les causes aient un commencement, il y ait dans toutes les causes un élément permanent qui n'ait pas de commencement. Cet élément pourrait s'appeler avec justesse une cause première ou universelle, puisqu'il entrerait à titre

de con-cause dans toute causation, bien qu'il ne suffise pas tout seul à causer quoi que ce soit. Or il se trouve que les derniers résultats auxquels la science physique est arrivée et qu'elle tire des témoignages convergents de toutes ses branches, si toutefois ces résultats sont justes, nous mettent en présence, en ce qui concerne le monde matériel, d'une conclusion de ce genre. Chaque fois qu'on remonte à la cause d'un phénomène physique et qu'on analyse cette cause, on y trouve un certain quantum de Force combiné avec des propriétés. La plus grande généralisation de la science, le principe de la conservation de la Force, nous enseigne que la variété des effets dépend en partie de la *somme* de force et en partie de la diversité des propriétés. La force est essentiellement une seule et même chose; il existe dans la nature une quantité fixe de force, qui, si la théorie est vraie, n'est jamais accrue, ni diminuée. Nous trouvons donc, même dans les changements de la nature matérielle, un élément permanent; et selon toute apparence celui dont nous étions en quête. C'est à cet élément apparemment, si nous voulons reconnaître à quelque chose le caractère d'une Cause première, que nous devons l'assigner; car tous les effets peuvent y être rapportés, et lui-même ne saurait être rapporté, par notre expérience, à rien qui le dépasse; seules ses transformations peuvent être ramenées à un principe supérieur, et la cause de ces transformations renferme toujours la force elle-même: la même quantité de force sous quelque forme antérieure. Il semblerait donc que dans le seul sens où l'expérience fournit un point d'appui à la doctrine de la Cause première, à savoir en autori-

sant l'idée d'un élément primitif et universel qui se retrouverait dans toutes les causes, la Cause première ne peut être que la Force.

Toutefois nous sommes bien loin de la solution. Au contraire, c'est justement au point où nous venons d'arriver que git la plus grande force de l'argument. En effet, on prétend que l'Esprit est la seule cause possible de la Force, ou mieux encore que l'Esprit est une Force, et que toutes les forces doivent en être dérivées puisque l'esprit est la seule chose qui soit capable de donner naissance à un changement. Telle est, à ce qu'on dit, la leçon que nous donne l'expérience humaine. Dans les phénomènes de la nature inanimée, la force qui agit est toujours une force préexistante, non produite, mais transmise. Un objet physique en met un autre en mouvement en lui communiquant la force par laquelle il a d'abord été lui-même mis en mouvement. Le vent communique aux flots, à un moulin à vent, à un vaisseau, une partie du mouvement qui lui a été communiqué par quelque autre agent. Dans l'action volontaire seule, nous voyons un commencement, une création de mouvement; et puisque toutes les autres causes semblent incapables d'en créer, l'expérience se prononce en faveur de la conclusion que tout mouvement qui existe doit son commencement à une seule cause, à l'action volontaire, sinon de l'homme, du moins de cet Être plus puissant.

Cet argument est très-vieux. On le trouve dans Platon; non pas, comme on pourrait s'y attendre, dans le Phédon, dont l'argumentation n'est pas de celles auxquelles on puisse aujourd'hui trouver quelque force, mais dans son

dernier ouvrage, les Lois. C'est encore aujourd'hui l'un des arguments les plus frappants pour les métaphysiciens qui inclinent le plus du côté de la théologie naturelle.

Or, en premier lieu, si la doctrine de la conservation de la Force est vraie, en d'autres termes, si la somme totale de la Force existante est constante, cette doctrine ne change pas de caractère; de vraie qu'elle est, elle ne devient pas fausse, quand elle est transportée dans le domaine de l'action volontaire. La volonté, pas plus que d'autres causes, ne crée la Force. Sans doute, la volonté donne lieu à des mouvements, mais ce n'est qu'en convertissant en cette manifestation particulière une portion de Force qui existait déjà sous d'autres formes. On sait que la source d'où cette portion de Force est dérivée, est pour la plus grande partie, sinon pour la totalité, la force dégagée dans les opérations de composition et de décomposition chimiques qui constituent l'ensemble de la nutrition. La force ainsi mise en liberté constitue un fonds sur lequel toute action musculaire et même toute action nerveuse, comme celle du cerveau dans la pensée, est une lettre de change. C'est seulement en ce sens que, selon les données les plus certaines de la science, la volonté est une cause productrice de phénomènes. La volonté ne répond donc pas à l'idée d'une cause première; puisque dans tous les cas, il faut admettre que la Force lui est antérieure; et l'expérience ne fournit pas la plus petite raison de supposer que la Force elle-même ait été créée par une volition. Tout ce qu'on peut conclure de l'expérience de l'homme, c'est

que la Force a tous les attributs d'une chose éternelle et incréée.

Mais cette conclusion ne clôt pas la discussion. Si tout ce que l'expérience peut affirmer dans cette question est contraire à l'idée que la volonté puisse jamais créer la Force, et si nous pouvons avoir la certitude que la Force ne crée pas non plus la volonté, il faut admettre que la volonté est un agent, sinon antérieur à la Force, du moins co-éternel avec elle : et s'il est vrai que la volonté puisse faire naître non pas la Force, mais des transformations qui font passer la Force de l'une de ses manifestations en celle des mouvements mécaniques, et qu'il n'y ait pas dans l'expérience humaine d'autre agent capable de la faire naître, l'argument en faveur d'une volonté qui créerait, non l'univers sans doute, mais le cosmos, ou ordre de l'univers, demeure sans réponse.

Cependant la question ainsi posée ne saurait s'accorder avec les faits. Tout ce que la volition peut faire pour créer des mouvements avec d'autres formes de force, et généralement pour dégager de la force et la faire passer d'une forme latente à un état visible, peut arriver par d'autres causes. L'action chimique, par exemple, l'électricité, la chaleur, la présence seule d'un corps qui gravite, sont autant de causes de mouvement mécanique sur une bien plus vaste échelle qu'aucune des volitions que l'expérience nous présente; et dans la plupart des effets qui se produisent ainsi le mouvement communiqué par un corps à un autre corps n'est pas comme dans les cas ordinaires de l'action mécanique, un mouvement qui a d'abord été communiqué à cet autre par un troisième

corps. Le phénomène ne consiste pas seulement en une communication de mouvement mécanique, mais c'est une création de mouvement à l'aide d'une force auparavant latente ou qui se manifestait sous quelque autre forme. Considérée comme un agent dans l'univers matériel, la volition ne possède donc aucun privilège exclusif de faire commencer quelque chose : tout ce qu'elle peut faire commencer, d'autres agents de transformation peuvent aussi le faire commencer. Si l'on disait qu'il faut que ces autres agents aient tiré d'ailleurs la force qu'ils manifestent, je répondrais qu'il en est de même de la force dont la volition dispose. Nous savons que cette force provient d'une source extérieure, à savoir l'action chimique des aliments et de l'air. La force qui produit les phénomènes du monde matériel, circule à travers tous les agents physiques dans un courant qui ne finit jamais, bien qu'il présente quelquefois des intermittences. Naturellement je ne parle de la volonté que dans son action sur le monde matériel. Nous n'avons pas à nous occuper de la liberté de la volonté elle-même, en tant que phénomène mental, c'est-à-dire de la *vexata quæstio* de savoir si la volition se détermine elle-même ou si elle est déterminée par des causes. La question que je traite en ce moment ne comprend que les effets et non l'origine de la volition. On affirme que la nature physique doit avoir été produite par une Volonté, parce que la Volonté est le seul objet qui, à notre connaissance, ait le pouvoir de donner naissance à des phénomènes. Nous avons vu qu'au contraire, tout le pouvoir que la Volonté possède sur les phénomènes est partagé, autant que nous

en pouvons juger, par des agents autres que la volonté et bien plus puissants qu'elle, et que dans le seul sens où ces agents ne créent pas, la Volonté ne crée pas non plus. On ne peut donc, sur le terrain de l'expérience, assigner à la volition considérée comme cause productrice de phénomènes, aucun privilège de plus qu'aux autres agents naturels. Tout ce que peut affirmer le plus ferme partisan du libre-arbitre, c'est que les volitions sont elles-mêmes sans causes, et sont par conséquent les seuls objets qui aient des droits au titre de cause première ou universelle. Mais même en supposant que les volitions ne sont pas causées, les propriétés de la matière, si loin que l'expérience étende ses découvertes, sont aussi sans causes, et ont sur toute volition particulière l'avantage d'être, aussi loin que porte l'expérience, éternelles. Le théisme, donc, en tant qu'il repose sur la nécessité d'une cause première, ne reçoit aucun appui de l'expérience.

A ceux qui, à défaut de l'expérience, considèrent la nécessité d'une cause première comme une question d'intuition, je dirai que je n'ai pas besoin, dans le cours de cette discussion, de contester leurs idées métaphysiques, puisque, même en admettant l'existence et la nécessité d'une cause première, je viens de montrer que d'autres agents ont autant de droit à ce titre que la Volonté. Un seul de leurs arguments doit trouver sa place ici. Parmi les faits qui composent l'univers dont nous avons à rechercher l'explication, disent-ils, se trouve l'Esprit; et il est évident *à priori* que rien ne peut avoir produit l'Esprit que l'Esprit.

Nous aurons à examiner dans une autre partie de ce travail les indications spéciales que l'Esprit est censé fournir à l'appui de l'hypothèse d'une combinaison intelligente. Mais si l'on admet que le seul fait de l'existence de l'Esprit exige, comme son antécédent nécessaire, l'existence d'un autre Esprit plus grand et plus puissant, la difficulté n'est point supprimée pour avoir été reculée d'un pas. L'esprit créateur a autant que l'esprit créé besoin d'un autre esprit qui soit la source de son existence. Qu'on se rappelle que nous n'avons aucune connaissance directe (au moins en dehors de la révélation) d'un Esprit qui soit, ne fût-ce qu'en apparence, éternel, au même titre que la Force et la Matière. Un Esprit éternel est, pour la question qui nous occupe, une simple hypothèse destinée à expliquer les esprits dont nous connaissons l'existence. Or, il est une condition qu'une hypothèse ne saurait se dispenser de remplir; il faut au moins, une fois admise, qu'elle fasse disparaître la difficulté et qu'elle explique les faits. Mais ce n'est pas expliquer l'Esprit que de lui assigner pour origine un autre esprit existant avant lui. Le problème demeure sans solution; la difficulté n'est pas diminuée; au contraire, elle serait plutôt augmentée.

A ces raisons on peut objecter que la production de tout esprit humain est un fait, puisque nous savons qu'il a eu un commencement dans le temps. Nous savons de plus, et nous avons les plus fortes raisons de croire que l'espèce humaine elle-même a eu un commencement dans le temps. En effet, il y a une masse de preuves que notre planète a été jadis dans un état qui ne comportait

pas la vie animale, et que l'origine de l'homme date d'une époque plus récente que le règne animal. En tous cas, il faut envisager le fait qu'il doit avoir existé une cause qui a fait naître le premier esprit humain, que dis-je, le premier germe de la vie organique. Nulle difficulté si l'on admet un Esprit éternel. Si nous ne savions pas que l'Esprit sur notre terre a commencé d'exister, nous pourrions supposer qu'il n'a pas de cause; donc nous avons bien le droit de faire cette supposition à propos de l'esprit auquel nous attribuons son existence.

Mettre le pied sur ce terrain, c'est rentrer dans le domaine de l'expérience humaine, c'est se soumettre à ses canons, c'est nous donner le droit de demander où est la preuve que nul autre objet qu'un esprit ne peut être la cause d'un esprit. Avons-nous un autre moyen que l'expérience de savoir quelle chose en produit une autre, quelles causes sont capables de produire tels effets? Rien ne peut produire *consciemment* l'Esprit que l'Esprit: c'est évident *à priori*; mais il ne faut pas tenir pour évident qu'il ne peut y avoir une production inconsciente de l'esprit, car c'est justement le point qu'il s'agit de prouver. En dehors de l'expérience, et en parlant de ce qu'on appelle la raison, c'est-à-dire de ce qui est évident de soi, il semble qu'aucune cause ne puisse donner naissance à des produits d'un ordre plus noble qu'elle-même. Mais cette conclusion est en désaccord avec tout ce que nous savons de la nature. Combien plus nobles et plus précieux ne sont pas les végétaux et les animaux supérieurs, par exemple, que le sol et les engrais aux dépens et par les propriétés desquels

ils croissent! Tous les travaux de la science moderne tendent à faire admettre que la nature a pour règle générale de faire passer par voie de développement les êtres d'ordre inférieur dans un ordre supérieur, et de substituer une élaboration plus grande et une organisation supérieure à une inférieure. Qu'il en soit ainsi ou non, il n'en existe pas moins dans la nature une multitude de faits qui présentent ce caractère, et cela me suffit pour la question qui nous occupe.

Nous pouvons donc clore ici cette partie de la discussion. Le résultat auquel nous avons abouti est que l'argument de la cause première n'a en lui-même aucune valeur pour servir de base au théisme : puisqu'il n'y a pas lieu d'assigner une cause à ce qui n'a point eu de commencement, et que la Matière comme la Force (quelque théorie métaphysique qu'on donne de l'une et de l'autre), autant que notre expérience nous l'enseigne, n'ont pas eu de commencement, ce qu'on ne saurait dire de l'Esprit. Les phénomènes, c'est-à-dire les changements qui surviennent dans l'univers, ont tous, il est vrai, un commencement et une cause, mais leur cause est toujours un changement antérieur, et l'expérience ne nous fournit par analogie aucune raison d'espérer, d'après la seule apparition des changements, qu'il nous serait possible, en remontant la série assez loin, d'arriver à une *Volition primordiale*. Le monde, par cela seul qu'il existe, n'est pas un témoignage en faveur de l'existence d'un Dieu : s'il nous fournit des indices qui nous portent à y croire, c'est par la nature spéciale des phénomènes, c'est par quelque chose que nous y voyons

qui ressemble à une adaptation à une fin. Nous en parlerons plus tard. A ceux qui, à défaut de preuve fournie par l'expérience, s'appuient sur la preuve tirée de l'intuition, on peut répondre que si l'Esprit, en tant qu'Esprit, présente un témoignage intuitif attestant qu'il a été créé, il en doit être de même pour l'Esprit créateur, et nous ne sommes pas plus près de trouver la cause première que nous ne l'étions auparavant. Mais s'il n'y a rien dans la nature de l'esprit qui, en soi, implique un Créateur, il faut que les esprits qui ont un commencement dans le temps, comme tous ceux que notre expérience nous fait connaître, aient été causés; seulement il n'est pas nécessaire que leur cause soit une Intelligence existant auparavant.

---

ARGUMENT DU CONSENTEMENT GÉNÉRAL DE  
L'HUMANITÉ.

Avant d'aborder l'argument du plan, qui selon moi fera toujours toute la force du théisme naturel, nous allons nous défaire rapidement de quelques autres arguments qui n'ont qu'une faible valeur scientifique, mais qui exercent sur l'esprit humain plus d'influence que des arguments bien meilleurs, parce qu'ils font appel à l'autorité, ce maître qui, plus que tout autre, et tout naturellement, gouverne les opinions de la masse