

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

des hommes. L'autorité qu'on invoque est celle du genre humain en général, et d'une manière spéciale celle des plus sages, particulièrement de ceux qui sur d'autres questions ont rompu d'une façon éclatante avec les préjugés reçus. Socrate, Platon, Bacon, Locke, Newton, Descartes, Leibniz, sont les noms que l'on cite communément.

Assurément ce qu'il y aurait de mieux à faire pour les personnes à qui leurs connaissances et leur éducation ne permettent pas de se croire bons juges des questions difficiles, c'est de se borner à tenir pour vrai ce que les hommes en général croient, et tant qu'ils le croient ; ou ce qui a été cru par ceux qui passent pour les esprits les plus éminents du passé. Mais, pour un homme qui pense, l'argument tiré des opinions d'autrui n'a pas grande valeur. Ce n'est qu'un témoignage de seconde main, un avertissement qui nous invite à considérer et à peser les raisons sur lesquelles cette conviction de la masse ou des sages s'est établie. En conséquence, ceux qui ont la prétention de traiter la question en philosophes, se servent surtout de ce consentement général comme d'une preuve qu'il y a dans l'esprit de l'homme une perception intuitive ou un sentiment instinctif de Dieu. De la généralité de la croyance, ils concluent qu'elle est inhérente à notre constitution ; d'où ils tirent la conclusion, précaire sans doute, mais conforme à la procédure habituelle de la philosophie intuitive, que la croyance est nécessairement vraie ; quoique appliqué au théisme, cet argument constitue une pétition de principe, puisqu'en définitive il repose uniquement sur la

croyance que l'esprit de l'homme est l'œuvre d'un Dieu, qui ne voudrait pas tromper ses créatures.

Mais enfin quelle raison l'universalité de la croyance en Dieu nous donne-t-elle de conclure que cette croyance est innée à l'esprit humain et n'a pas besoin de preuve ? Est-elle donc si dépourvue de preuves, même de semblants de preuves ? Paraît-elle si peu fondée sur les faits qu'on ne puisse l'expliquer qu'en la supposant innée ? Nous ne nous serions pas attendus à voir les théistes croire que les signes que la nature nous offre de l'existence d'une intelligence organisatrice, bien loin d'être suffisants, ne sont pas même plausibles, et qu'on ne saurait admettre qu'ils aient porté la conviction ni dans l'esprit des masses, ni dans celui des sages. S'il y a des preuves externes du théisme, alors même qu'elles ne seraient pas péremptoires, pourquoi aurions-nous besoin de supposer que la vérité du théisme est le résultat d'autre chose ? Les esprits supérieurs, qu'on invoque depuis Socrate jusqu'à nos jours, quand ils voulaient fournir les raisons de leur opinion, ne disaient pas qu'ils trouvaient la croyance en eux-mêmes sans en connaître l'origine, mais ils l'attribuaient toujours, sinon à une révélation, au moins à quelque argument métaphysique, ou bien à ces sortes de preuves externes qui servent de base à l'argument du plan.

Si l'on nous dit que la croyance en Dieu est universelle chez les tribus barbares, et chez les classes ignorantes des populations civilisées, et qu'on ne peut supposer que ces tribus et ces classes aient été impressionnées par les merveilleux arrangements de la nature dont

la plupart leur sont inconnus ; je répondrai que chez les peuples civilisés les ignorants reçoivent leurs opinions des gens instruits, et que pour les sauvages, s'ils croient sans preuve suffisante, leur croyance n'est pas non plus suffisante. La croyance religieuse des sauvages n'est pas la croyance au Dieu de la théologie naturelle, mais une pure modification de la généralisation grossière qui attribue la vie, la conscience et la volonté à toutes les forces naturelles dont on ne peut apercevoir l'origine ni contrôler les effets. Les divinités auxquelles ils croient sont aussi nombreuses que ces forces. Chaque rivière, chaque fontaine, chaque arbre, a une divinité qui lui est propre. Voir dans cet égarement de l'ignorance primitive la main de l'Être suprême déposant chez ses créatures une connaissance instinctive de son existence, c'est un piètre compliment à faire à Dieu. La religion des sauvages est un fétichisme de l'espèce la plus grossière, qui attribue la vie et la volonté aux objets individuels et cherche à gagner leur faveur par des prières et des sacrifices. Nous ne nous étonnerons plus qu'il en soit ainsi, si nous nous rappelons qu'il n'existe pas une ligne de démarcation définie qui sépare largement l'homme doué de conscience d'avec les objets inanimés. Entre ces objets et l'homme, il existe une classe d'autres objets, quelquefois bien plus puissants que l'homme possédant la vie et la volonté, à savoir les bêtes qui, aux temps primitifs, tenaient une grande place dans la vie de l'homme ; ce qui nous fait mieux comprendre que la ligne de démarcation qui sépare la nature animée de l'inanimée, ne pouvait tout d'abord être complètement

distinguée. A mesure que l'observation fait des progrès, on s'aperçoit que la plupart des objets extérieurs ont toutes leurs qualités importantes en commun avec des classes et des groupes entiers d'objets qui se comportent exactement de la même manière dans les mêmes circonstances, et, dans ces cas, le culte des objets visibles se change en un culte d'un être invisible qu'on suppose présider à toute la classe. Ce mouvement dans la voie de la généralisation se fait lentement, avec hésitation et même avec crainte ; c'est ainsi que nous voyons, chez les populations ignorantes, avec quelle difficulté l'expérience les désabuse de la croyance aux pouvoirs surnaturels, et aux terribles effets du ressentiment d'une idole particulière. Plus que toute autre chose ces craintes entretiennent chez les barbares les impressions religieuses, qui ne subissent que de légères modifications, jusqu'à ce que le théisme des esprits cultivés soit prêt à en prendre la place. Quant à ce théisme des esprits cultivés, si nous croyons ce qu'ils en disent, c'est toujours une conclusion, soit d'arguments dits rationnels, soit des phénomènes de la nature.

Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur la difficulté de l'hypothèse d'une croyance naturelle qui n'est pas commune à tous les hommes, d'un instinct qui n'est pas universel. On peut sans doute concevoir que quelques hommes soient nés privés d'une faculté naturelle, comme on en voit qui naissent privés d'un certain sens. Mais quand cela arrive, nous devons être exigeants pour les preuves sur lesquelles on se fonde pour alléguer que cette faculté est réellement naturelle. Si au lieu de relever de

l'observation, la faculté de voir que les hommes possèdent, était une question de spéculation; si les hommes n'avaient pas d'organe apparent de la vue; s'ils ne possédaient aucune autre perception ou connaissance que celle qu'ils auraient pu acquérir par des procédés détournés au moyen des autres sens, si d'autre part il existait des hommes n'ayant pas même l'idée qu'ils voient, ce fait serait un argument sérieux contre la théorie qui explique la vision par un sens visuel. Mais nous nous laisserions entraîner trop loin si nous voulions presser, pour les besoins de cette discussion, un argument qui porte si pleinement sur tout le système de la philosophie intuitive. L'intuitionniste le plus décidé ne voudrait pas soutenir qu'il faut tenir une croyance pour instinctive quand on admet universellement l'existence des faits, réels ou apparents, qui suffisent à la faire naître. A la force de ces faits il faut ajouter, dans ce cas, toutes les causes émotionnelles et morales qui inclinent les hommes à adopter cette croyance : à savoir la satisfaction qu'elle donne aux questions obstinées dont les hommes se tourmentent au sujet du passé, les espérances qu'elle ouvre pour l'avenir, les craintes aussi, puisque la crainte aussi bien que l'espérance prédispose à la croyance; à ces causes, chez les esprits les plus ardents à l'action, il faut toujours ajouter une idée du rôle puissant que la croyance au surnaturel joue dans le gouvernement des hommes, soit pour leur propre bien, soit dans l'intérêt particulier des gouvernants.

Le consentement unanime de l'humanité ne nous offre, donc, pas de raison d'admettre, même à titre d'hy-

pothèse, qu'un fait d'ailleurs surabondamment expliqué, ait son origine dans une loi *à priori* de l'esprit humain.

---

ARGUMENT DE LA CONSCIENCE.

On a mis en avant beaucoup d'arguments, à vrai dire chaque métaphysicien partisan de la religion a fourni le sien, afin de prouver l'existence et les attributs de Dieu d'après les principes dits vérités de raison, et supposés indépendants de l'expérience. Descartes, le vrai fondateur de la métaphysique intuitionniste, tire la conclusion directement de la première prémisses de sa philosophie, à savoir la fameuse hypothèse que tout ce qui se peut saisir clairement doit être vrai. L'idée de Dieu parfait par la puissance, la sagesse et la bonté, est une idée claire et distincte; elle doit, par conséquent, d'après le principe de Descartes, correspondre à un objet réel. Toutefois cette généralisation hardie qu'une conception de l'esprit est la preuve de sa propre réalité objective, Descartes est obligé de la limiter par une restriction : « à la condition, dit-il, que l'idée contienne l'existence. » Or, l'idée de Dieu impliquant la réunion de toutes les perfections, et l'existence étant une perfection, l'idée de Dieu prouve l'existence de Dieu. Cet argument très-simple qui refuse à l'homme un de ses attributs les plus familiers et les plus précieux, celui d'idéaliser, comme

on dit, ou de construire à l'aide des matériaux de l'expérience une conception plus parfaite que l'expérience même ne pourrait la donner, ne satisfait guère plus personne aujourd'hui. Les successeurs de Descartes ont fait des efforts plus sérieux, sinon plus heureux, pour tirer la connaissance de Dieu d'une lumière interne : pour en faire une vérité indépendante de la preuve externe, un fait de perception immédiate, ou, comme on a coutume de l'appeler, un fait de conscience. Le monde philosophique connaît la tentative de Cousin pour montrer que toutes les fois que nous percevons un objet particulier, nous percevons Dieu, ou nous avons conscience de Dieu, en même temps que de cet objet. On connaît aussi la fameuse réfutation par laquelle Hamilton a renversé cette doctrine. Ce serait perdre le temps que d'examiner en détail les théories des deux adversaires. Chacune a un sophisme logique particulier qui la vicie, mais l'une et l'autre sont sujettes à la même infirmité, puisqu'elles prétendent qu'un homme ne peut, quelque confiance qu'il mette à affirmer qu'il perçoit un objet, convaincre les autres qu'ils le voient aussi. Ah ! s'il prétendait posséder lui seul, par la grâce divine, une faculté de voir, grâce à laquelle il apercevrait des choses que les hommes dépourvus de ce secours ne sauraient voir, ce serait bien différent. Il s'est rencontré des gens qui ont pu faire croire qu'ils possédaient des facultés de ce genre, et tout ce que les autres pouvaient exiger d'eux c'était de produire leurs titres. Mais quand le théoricien n'affiche pas la prétention de posséder des dons exceptionnels et qu'il se contente de nous dire que nous pouvons aussi

bien que lui voir ce qu'il voit, sentir ce qu'il sent, quand il va jusqu'à soutenir que nous le voyons et que nous le sentons, et que malgré les plus grands efforts nous ne parvenons pas à apercevoir ce dont il prétend que nous avons conscience, la faculté universelle d'intuition dont il nous parle n'est plus que

« La lanterne sourde de l'esprit  
Avec laquelle nul ne peut voir que celui qui la porte. »

Alors nous avons bien le droit de demander à ceux qui portent la lanterne, s'il n'y a pas plus de chance qu'ils se soient trompés en constatant l'origine d'une impression dans leur esprit, qu'il n'y en a que d'autres n'aperçoivent pas l'existence même d'une impression dans le leur.

Kant, le plus critique des métaphysiciens *à priori*, qui a toujours parfaitement distingué ces deux questions de l'origine et de la composition des idées, et de la réalité des objets correspondants, Kant a bien vu qu'aucun des arguments à l'aide desquels on essayait de passer de la notion subjective de Dieu à sa réalité objective, n'est concluant au point de vue spéculatif. Selon Kant, l'idée de Dieu est innée dans l'esprit, en ce sens qu'elle est construite par les propres lois de l'esprit et non dérivée de l'extérieur : mais on ne saurait montrer par aucun procédé logique, ni percevoir par appréhension immédiate, que cette idée de la raison spéculative a une réalité correspondante hors de l'esprit humain. Pour Kant, Dieu n'est ni un objet d'aperception directe, ni le produit d'un raisonnement, c'est une hypothèse nécessaire ; né-

cessaire, non d'une nécessité logique, mais d'une nécessité pratique, imposée par la réalité de la loi morale. Le devoir est un fait de conscience : « Tu dois » est un commandement qui s'élève des profondeurs de notre être et que n'expliquent pas les impressions dérivées de l'expérience ; ce commandement suppose un être qui commande, bien qu'il y ait des doutes sur la question de savoir si Kant a voulu dire que la conviction de l'existence d'une loi contient la conviction de l'existence du législateur, ou seulement qu'il est éminemment désirable qu'un être dont la volonté a pour expression cette loi, existe. S'il a voulu dire la première supposition, son argument est basé sur un double sens du mot loi. Une règle à laquelle nous nous sentons tenus de nous conformer a pour caractère, comme toutes les lois proprement dites, d'exiger notre obéissance ; mais il ne s'en suit pas que la règle prenne naissance comme les lois du code dans la volonté d'un législateur ou de législateurs existants au dehors de l'esprit. Nous pouvons même dire qu'un sentiment d'obligation, pur résultat d'un commandement, n'est pas ce qu'on entend par obligation morale, laquelle au contraire suppose quelque chose que la conscience interne atteste, comme imposant par elle-même une obligation, à laquelle Dieu, quand il ajoute son commandement, se conforme, qu'il proclame peut-être, mais qu'il ne crée pas. Accordons pour le moment, que le sentiment moral soit aussi pleinement un pur produit de l'esprit, que l'obligation du devoir soit indépendante de l'expérience et des impressions acquises, que Kant ou tout autre métaphysicien ait pu le prétendre ;

on pourrait encore soutenir que ce sentiment d'obligation exclut plutôt qu'il n'impose la croyance en un législateur divin considéré purement comme source de l'obligation. En fait, l'obligation du devoir se fait reconnaître théoriquement et s'impose à la pratique de la façon la plus complète à bien des personnes qui n'ont aucune croyance positive en Dieu, bien qu'il y en ait peu probablement qui ne reportent habituellement leurs pensées sur Dieu considéré comme conception idéale. Mais si la croyance à l'existence de Dieu, considéré comme un législateur sage et juste, n'est pas une condition nécessaire des sentiments de moralité, on peut cependant soutenir que ces sentiments rendent son existence éminemment désirable. Sans aucun doute il en est ainsi, et c'est la raison pour laquelle nous voyons que des hommes et des femmes tiennent à cette croyance et se montrent choqués de la voir contester. Mais cela ne veut pas dire qu'il soit légitime de supposer que, dans l'ordre de l'univers, tout ce qui est désirable soit vrai. L'optimisme, même quand on croit déjà en Dieu, est une doctrine malaisée à soutenir ; il faut le prendre comme fait Leibniz en un sens restreint, et considérer que l'univers, comme l'œuvre d'un être bon, est le meilleur univers possible, et non le meilleur absolument ; que la puissance divine n'avait pas le pouvoir de le faire moins imparfait qu'il n'est. Mais l'optimisme antérieur à la croyance en un Dieu, et pour servir de fondement à cette croyance, est la plus singulière des illusions spéculatives. Je crois pourtant que rien ne contribue plus à entretenir la croyance en Dieu dans l'esprit de l'humanité que le

sentiment qu'elle est désirable ; sentiment qui, mis sous forme d'argument, ce qui arrive souvent, exprime naïvement la tendance de l'esprit humain à croire ce qui lui est agréable. De valeur positive, il va sans dire que cet argument n'en a pas.

Nous n'insisterons pas davantage sur ces arguments *à priori* en faveur du théïsme, pas plus que sur tout autre argument du même genre, et nous passons à l'argument beaucoup plus important tiré des signes qui semblent indiquer l'existence d'un plan dans la nature.

---

ARGUMENT TIRÉ DES SIGNES DE PLAN DANS  
LA NATURE.

Nous arrivons enfin à un argument d'un caractère vraiment scientifique, qui loin de reculer devant des épreuves en usage dans les recherches de la science, prétend se faire juger d'après les règles établies de l'induction. L'argument du plan est fondé en plein sur l'expérience. Les choses qu'un esprit intelligent a faites en vue d'une fin, ont pour caractère, nous dit-on, certaines qualités. L'ordre de la nature, ou quelque grande partie de cet ordre, présentent ces qualités à un degré remarquable. D'après cette grande ressemblance dans les effets, nous avons le droit de conclure qu'il existe une ressemblance dans la cause et de croire que des choses que la

puissance de l'homme ne saurait faire, mais qui ressemblent aux œuvres de l'homme en tout excepté dans la puissance, doivent aussi être l'œuvre d'une intelligence armée d'une puissance plus grande que celle de l'homme.

J'ai formulé cet argument dans toute sa force, tel qu'il se trouve formulé par les plus profonds des penseurs qui s'en servent. Mais il n'est pas besoin d'y regarder longtemps pour s'apercevoir que s'il a quelque force en général, on l'estime trop haut. L'exemple de la montre que présente Paley le prouve surabondamment. Si je trouvais une montre dans une île en apparence déserte, je conclurais qu'elle y a été laissée par un homme ; je ne raisonnerais pas d'après des signes de plan, mais d'après la connaissance acquise d'avance par une expérience directe que les montres sont faites par des hommes. Je tirerais la même conclusion avec non moins de confiance d'une empreinte de pas ou de tout autre vestige quelque insignifiant qu'il soit, que l'expérience m'aurait appris à attribuer à l'homme. C'est ainsi que les géologues concluent de l'existence de coprolites à l'existence d'animaux, bien que personne ne voie dans un coprolite un signe de plan. La preuve d'un plan dans la création ne saurait jamais s'élever à la hauteur d'une induction directe ; elle atteint seulement ce degré inférieur de preuve inductive qu'on appelle analogie. L'analogie concorde avec l'induction en ce qu'avec l'induction elle soutient qu'une chose qu'on sait ressembler à une autre dans certaines circonstances A et B lui ressemblera encore dans une autre circonstance C. Mais la différence entre