fut appelé, l'an 1093, à l'archevêché de Cantorbéry, a déposé ses méditations sur les preuves de l'existence de *Dieu* dans deux fragments : le *Monologium* et le *Proslogium*. On doit remarquer que ce ne fut par aucune nécessité de combattre l'athéisme, étranger à cette époque, plus étranger encore à la solitude d'un monastère, mais uniquement pour se rendre à soi-même compte de sa croyance, qu'il conçut le projet de ce double essai. Tandis que les théologiens qui l'ont précédé errent sans règle de la philosophie à la théologie, se réfugient de l'une à l'autre, non sans de fréquentes inconséquences, appellent les principes révélés au secours d'une raison débile, et implorent les lumières de la raison pour combler les lacunes de la doctrine révélée, saint Anselme détermine d'une manière nette la part et la limite de chacun. Il a reçu de l'enseignement sacerdotal le dogme d'un *Dieu* en trois personnes ; c'est là le principe de sa croyance, il ne met pas ce point en doute ; seulement il y voit un but qu'il veut atteindre par une autre voie. Ce qu'il demande à la réflexion, ce n'est pas de lui prouver ce qu'il croit, ce qu'il est décidé à croire, mais d'offrir aux besoins de son esprit le développement rationnel satisfaisant du dogme que lui a transmis l'Eglise. Cette marche lui était indiquée par ceux mêmes en faveur desquels il a écrit ces divers traités. Il le raconte dans sa préface ; il se plaît à s'appuyer sur les sollicitations dont il a été l'objet, pour s'excuser de la témérité de son entreprise. « Consultant plutôt, dit-il, leur désir que la facilité de l'exécution ou la mesure de mes propres forces, quelques frères m'ont demandé de ne rien démontrer par les saintes Ecritures, mais de faire que, dans tout ce que j'entreprendrai d'établir, ayant adopté une forme facile à suivre, et fidèle aux arguments qui sont à la portée de tous, ainsi qu'aux règles d'une discussion simple, je ne prouvasse rien que par la raison rigoureuse et nécessaire, et par l'évidence de la vérité. Ils ont voulu que je ne négligeasse point de répondre aux objections des simples et presque à celles des insensés. »

Ainsi, selon saint Anselme, la foi étant donnée comme détermination générale de la volonté, l'esprit peut librement chercher l'intelligence de ce qu'il est tenu de croire ; il peut librement se livrer à la méditation sur l'existence et, l'essence de *Dieu*, et, sans rien emprunter aux Ecritures, se laisser conduire, par la nécessité de la raison, à la lumière de la vérité. Exposer le résultat de recherches et de méditations de cette nature, tel est le but qu'Anselme se propose dans le *Monologium*. Il fait parler un personnage qui discute avec lui-même et retrouve par la seule réflexion ce qu'il n'avait pas encore aperçu. S'il existe des choses bonnes, dit-il, c'est qu'il y a une chose telle que la bonté ; en d'autres termes, les biens ne sont biens qu'en vertu d'un principe par qui est bon tout ce qui est bon ; ou les uns en vertu d'un principe, les autres en vertu d'un autre principe. Mais tout ce qui est susceptible de plus, de moins, d'égalité, suppose quelque chose de fixe et de permanent auquel on le rapporte. Puisque les choses sont bonnes plus ou moins, il faut une mesure commune, une bonté essentielle, un principe stable qui communique la bonté aux choses diverses, à qui aucune chose ne les communique ; un bien qui soit conçu identique à lui-même au sein des biens divers, *idem intelligitur in diversis*. Ce qui est bon ainsi est bon par soi ; il est donc souverainement bon ou le souverain bien. Par un raisonnement semblable, on arrive à concevoir quelque chose de souverainement grand, et l'on conclut qu'il existe un principe de bonté et de grandeur supérieur à tout ce qui est. Mais tout ce qui est n'existe qu'en vertu du même principe, car rien ne peut recevoir l'être de rien. Ce qui est suppose donc une ou plusieurs causes. Mais plusieurs causes, à moins qu'elles ne se soient créées naturellement, ce qui serait absurde, ne peuvent exister qu'en vertu d'un principe commun, d'une cause supérieure à tout. Or, comme ce qui est supérieur à tout est nécessairement unique, le souverain bien, le souverainement grand, la cause de toutes les existences est un seul et même principe. Il y a au-dessus de toutes les essences une essence, au-dessus de toutes les natures une nature suprême, meilleure que toute nature et que toute essence. Lorsque nous affirmons d'une chose qu'elle a été faite, nous admettons qu'elle a été faite par un agent, et que, pour la faire, cet agent a opéré sur un élément ou une matière quelconque. Cette chose est donc nécessairement, et *par l'opération* de l'agent, et *de la substance* de l'élément ; elle est *par* l'agent et *de* la matière. Mais il n'en est pas ainsi de cette puissance suprême dont l'existence ne saurait être due à une autre, et qui d'ailleurs ne peut être venue après elle-même, ni être moindre qu'elle-même. Se croirait-on par là autorisé à dire qu'elle ait été faite de rien et par rien ? Même en ne s'arrêtant pas à l'absurdité d'une pareille conclusion, il faudrait reconnaître alors que ce néant lui-même est cause, et que, se trouvant ainsi supérieur à cette puissance suprême, il est incontestablement cette existence suprême, cet être par excellence, ce qui est contradictoire. Il est donc nécessaire de conclure que cette puissance suprême et par elle-même est d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle est elle-même l'agent qui l'a créée, et la propre substance ou matière d'où elle a été tirée. Elle n'est donc pas sortie de rien, mais d'elle-même.

Mais si tout vient de l'essence suprême, comment a été créée par elle l'universalité des choses ? Les quatre éléments, ou, si l'on veut, la matière des quatre éléments ne peut exister que par soi-même ou par la nature suprême. Dans le premier cas, celle-ci ne serait plus la nature suprême ; donc elle a tout produit. Mais s'il peut sortir d'elle quelque chose de moindre qu'elle, c'est en elle une altération, un changement ; elle peut, en termes d'école, *se corrompre*. Or, c'est une impiété que de supposer le souverain bien corruptible : il ne serait plus le souverain bien. Anselme pose cette objection redoutable, et voici comment il la résout. Tout ce qui est par un autre est de la matière de cet autre ou fait par un autre. Or, comme tout ce qui est, étant inférieur à la suprême essence, ne peut en tirer sa matière sans que sa suprême essence soit altérée et partant corruptible, il suit que la suprême essence *a fait* tout ce qui est. Elle a tout produit seule et par elle-même, elle a tout produit de rien. Avant d'être, les choses n'étaient quelque chose que dans l'intelligence créatrice. Elles étaient le modèle ou la forme, la ressemblance ou la loi de ce qui devait être. De même, nous avons la faculté de nous représenter les choses existantes ou futures ; nous nous les représentons avec ou sans un signe sensible, un nom qui les désigne, ou bien en les imaginant, ou bien en les pensant dans leur essence. C'est ainsi que l'homme, dans son essence universelle, est considéré comme un *animal raisonnable mortel*. C'est le langage intérieur, le signe naturel et commun à toutes les nations, le verbe propre et complet de chaque chose, que la représentation par essence. Ainsi l'intelligence suprême s'est en quelque sorte exprimé les choses dans leur essence, avant de les créer et pour les créer. Seulement, elle n'a pas, comme l'ouvrier, pris une matière pour réaliser sa conception. Cette conception même est créatrice. L'intelligence suprême a créé par sa parole. Son verbe créateur est elle-même. Ce qui est ne peut durer que par la même vertu qui l'a créé de rien, puisque rien que cette vertu n'est par soi-même. Là où n'est pas la substance suprême, il n'y a rien ; elle est donc partout. Elle soutient, domine, enferme et pénètre toutes choses.

Or, maintenant, quelle est cette nature suprême ? Rien n'est plus difficile que de le dire. On peut bien énoncer ses relations, mais son essence est ineffable. Dire qu'elle est supérieure à tout, ce n'est pas dire ce qu'elle est ; car si toutes les choses auxquelles elle est supérieure n'existaient pas, elle n'en serait pas moindre, elle demeurerait ce qu'elle est. Mais on peut dire qu'étant meilleure que toutes choses, elle n'est pas telle ou telle chose au-dessus de laquelle on en conçoit une meilleure ; ainsi, elle n'est pas corps, puisqu'il y a quelque chose de meilleur que le corps, à savoir l'esprit. On prouve de même qu'elle est sage, juste, etc. ; mais être juste, être sage, est une qualité, et une qualité qui se mesure, une quantité. Si l'essence suprême était juste, elle ne ferait que participer à la justice ; il y aurait une chose que par elle-même elle ne serait pas. Il faut donc qu'elle soit la justice même ; elle ne l'a pas, elle l'est. On en doit dire autant de toute qualité qu'on peut lui attribuer : tout ce qu'elle est, elle l'est substantiellement. C'est dire qu'elle n'est point un assemblage, un composé de tous les biens, car un composé doit à ses éléments tout ce qu'il est. Elle est le bien, un seul bien exprimé sous des noms divers. Elle est simple. De tous ces attributs il résulte qu'elle n'a point de commencement, car elle n'aurait pu naître que d'un principe antérieur, ce qui serait contradictoire avec sa nature. N'ayant pas commencé, elle n'aura pas de fin ; autrement elle ne serait plus souverainement ce qu'elle est. On le démontre encore sous une autre forme. Pouvez-vous vous représenter une époque où il n'a pas été, où il ne sera plus vrai qu'il y a eu ou qu'il y aura quelque chose ? Si ces affirmations sont éternellement vraies, la puissance suprême est éternelle. L'essence suprême est en tout lieu comme en tout temps, car il n'y a quelque chose que là où elle est ; or, le temps et le lieu sont quelque chose. Elle serait encore là où elle ne serait que par sa puissance, car sa puissance n'est qu'elle-même. Etant simple, elle est tout entière en chacun des lieux et des temps, comme en tous les lieux et en tous les temps. Si cela répugne, c'est qu'on applique la loi du temps et de l'espace à ce qui ne la comporte pas. A proprement parler, l'être auquel ni le temps ni le lieu n'imposent de bornes n'est ni dans le temps ni dans le lieu. La nature créatrice des choses est nécessairement affranchie de la loi qui les régit et des conditions qui supposent la multiplicité des parties. Elle est présente dans le temps et dans l'espace, mais elle n'y est pas contenue. Elle ne se circonscrit pas, elle ne change pas. Dire qu'elle est partout veut dire qu'elle est présente à tous les êtres plutôt que dans tous les lieux. Dire qu'elle est toujours, c'est dire qu'elle n'a ni commencement ni fin. Elle ne peut être modifiée par des accidents ; elle n'est donc susceptible que de ceux qui ne causent aucun changement dans le sujet, c'est-à-dire de rapports. Je suis plus grand ou plus petit que l'homme qui naîtra l'année prochaine ; quand il naîtra, un rapport naîtra pour moi ; mais aucun changement dans ma substance n'en résultera. Ce n'est que d'accidents semblables que la suprême essence est susceptible, car elle est immuable. Elle ne peut donc, si la substance est ce qui reçoit et comporte la différence, le mélange et le changement, être substance qu'en tant qu'elle est essence, et son essence est d'être la seule nature qui ait tout reçu d'elle-même. Elle est une substance unique, qui ne peut, comme toute autre substance, être conçue comme universelle ou individuelle. Universelle, il faudrait qu'elle fût commune à plusieurs (comme la substance *homme*, *animal*, qui appartient à tous les *hommes*, à tous les *animaux*). Individuelle, il faudrait qu'elle participât de l'universelle (comme tous les individus humains sont du genre *animal* et de l'espèce *homme*). Elle existe, elle subsiste cependant, étant l'essence de l'être, le principe de l'existence de tout. A ce titre, il n'est pas défendu de l'appeler substance spirituelle, car l'esprit vaut mieux que le corps ; substance individuelle, absolument individuelle, car l'esprit est indivisible. Sans parties, sans différences, sans accidents, sans changements, on peut, en un certain sens, dire qu'elle existe seule ; car, auprès d'elle, les autres choses, qui paraissent exister, ne sont pas ; du moins elles sont à peine, *vix esse*. L'esprit immuable est simplement tout ce qu'il est ; il l'est sans terme ; *simpliciter est*, *interminabiliter est*. C'est l'existence parfaite et absolue, *perfecte et absolute esse*. Le reste est venu du non-être et y retourne, s'il n'est soutenu par un autre ; le reste n'existe point par soi-même. En ce sens l'esprit créateur est seul, et les choses ne sont pas.

Si de l'analyse du *Monologium* nous passons à celle du *Proslogium*, nous voyons apparaître pour la première fois dans ce dernier ouvrage le célèbre argument désigné par Kant sous le nom d'*ontologique*, qui a été l'objet de tant de controverses, et auquel saint Anselme doit sa renommée de métaphysicien et la place qu'il occupe dans l'histoire de la philosophie. Analysons cette nouvelle démonstration de l'existence de *Dieu*. Ce qu'il faut savoir et croire de *Dieu*, dit Anselme, peut être contenu dans un seul argument, qui soit accepté même de l'incrédule, même de l'insensé qui dit dans son cœur : *Dieu n'est pas*. Celui qui croit en *Dieu* croit qu'il est quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être conçu. Une telle nature existe-t-elle en effet ? L'insensé qui la nie entend cependant ce qui vient d'être dit, et ce qu'il entend est dans l'entendement à défaut de toute autre manière d'être. L'idée d'un objet n'implique pas la croyance à son existence. Le peintre qui conçoit un tableau sait qu'il n'existe pas encore. Mais ce quelque chose de meilleur, de plus grand que tout ce qui peut être pensé, ne peut être dans l'intelligence seule ; car s'il était dans l'intelligence seule, on pourrait le concevoir existant dans la réalité, c'est-à-dire le concevoir plus grand encore, ce qui va contre la supposition. Donc, ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé est dans l'intelligence et dans le fait. Dès qu'il est conçu, il existe. Si l'être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer pouvait être regardé comme n'étant pas, cet être sans égal ne serait déjà plus celui au-dessus duquel on ne peut rien concevoir. La contradiction est évidente. Il y a vraiment un être au-dessus duquel on n'en saurait élever un autre, et qui par là est conçu comme ne pouvant pas ne pas être, « Cet être, c'est toi, ô *Dieu !* » *Et hoc es tu, Domine Deus noster !* Comment donc l'insensé a-t-il pu dire que *Dieu* n'est pas ? C'est qu'il y a deux manières *de dire dans son cœur* ou de penser. On peut penser les mots qui expriment la chose, et de cette manière on peut tout dire et tout penser, même que *Dieu* n'existe pas. Mais on peut aussi penser la chose même que l'on dit, la percevoir par l'intelligence, et la concevoir comme réelle. Quand on comprend ainsi ce que c'est que *Dieu*, on ne peut penser qu'il n'est pas, quoique l'on puisse encore le dire. Celui qui comprend que *Dieu* est ce qui ne suppose rien de plus grand que soi comprend en même temps que l'existence de *Dieu* est nécessaire.

L'argument de saint Anselme eut, dès sa naissance, à se défendre contre la critique. Un moine de Marmoutiers, nommé Gaunilon, trouva le *Proslogium* plus brillant que solide ; il prit la plume pour justifier l'*insensé* du reproche de contradiction, et pour signaler le point qui lui semblait faible dans la nouvelle preuve. « Une distinction a été faite, dit-il, entre les deux manières de concevoir. Par la première, il suffit de comprendre les paroles qui expriment une chose. Si à ce prix une chose est dans l'esprit, il y a dans l'esprit bien des choses fausses. Venons donc à la seconde : elle consiste à savoir par la connaissance que la chose existe. Voilà deux temps : d'abord l'idée de l'objet, puis la conception de son existence. Ces deux temps se présentent successivement dans la pensée du peintre cité pour exemple. Or, qui peut nier qu'au second moment l'existence de l'être suprême puisse être méconnue, puisque l'on dispute contre ceux qui disent que *Dieu* n'est pas ? Un tableau projeté existe dans l'art de l'artiste, c'est-à-dire dans une partie de son intelligence. Est-ce ainsi qu'existe dans la pensée l'être parfait ? Cet être, le plus grand de tous, ne peut être rapporté à aucun genre, à aucune espèce. Tandis que le nom d'homme suffit pour faire naître dans l'esprit l'idée d'un homme même inconnu, le nom de *Dieu* n'a aucun sens pour l'insensé qui le nie. La nature suprême n'est donc pas préalablement dans l'intelligence. Enfin, d'une existence idéale ne suit pas une existence réelle ; ou il faudrait de ce qu'un être qu'on nie est pensé conclure qu'il existe. Ainsi, on assure qu'il y a dans l'Océan une île appelée l'*île perdue* ; on la décrit comme une île fortunée ; on la fait ainsi connaître à l'esprit. S'ensuit-il qu'elle existe ? C'est cela qu'il faudrait démontrer. Une chose est, non parce que la pensée la conçoit, mais parce que l'on comprend qu'elle est et ne peut pas ne pas être. »

A ces objections, Anselme ne répondit que par une exposition nouvelle de son idée. Puisque, dit-il, l'être au-dessus duquel on n'en peut imaginer aucun est nécessairement conçu comme n'ayant pas de commencement, il ne peut être conçu comme n'ayant pas été, ni comme pouvant ne pas être ; il est conçu nécessairement existant. Une fois compris, cet être est dans l'intelligence, et, s'il n'était que là, on pourrait en concevoir un qui existât en outre hors de l'intelligence, qui, par conséquent, fût supérieur au précédent, ce qui est contre la supposition. L'argument est fondé tout entier sur la nature de la notion à laquelle il se rapporte. Dans l'exemple de l'*île perdue* on applique à un objet indifférent ce qui n'est vrai que de l'objet au-dessus duquel aucune perfection n'est concevable, ce qui ne serait pas vrai d'un être seulement plus grand que tous les autres. Car celui-ci, on peut le penser comme n'étant pas ; il n'en est pas de même de l'être conçu plus grand qu'aucune supposition, puisque le penser comme n'étant pas c'est le penser inférieur à celui qui lui serait égal et qui existerait. Ce n'est donc plus concevoir un être tel que rien de supérieur à lui ne puisse être conçu. Or, comment démentir la possibilité, l'existence de cette conception ? L'insensé ne saurait nier qu'il ne l'admette, puisqu'il la discute. On peut dire qu'on ne comprend pas *Dieu*, mais on ne saurait se défendre de concevoir, jusqu'à un certain point, quelque chose de tel que rien de supérieur ne puisse être supposé. Qui peut contester la possibilité de s'élever de la considération des biens particuliers à la notion d'un bien suprême ? Ce bien, sans être pleinement conçu, peut l'être cependant, et c'est sur cette conception, réduite à des termes indéniables, qu'on a établi une démonstration nécessaire.

— VI. PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU SELON SAINT THOMAS D'AQUIN. Saint Thomas d'Aquin, sur la question de l'existence de *Dieu* et de sa démonstration, part d'une idée principale dont il ne dévie pas ; c'est celle de saint Paul : Dieu invisible est aperçu par ses effets visibles. Si l'on objecte que l'existence de *Dieu* ne peut se démontrer, parce que cette proposition : *Dieu est*, est une proposition identique et évidente par elle-même, saint Thomas avoue qu'il en serait ainsi pour qui connaîtrait *Dieu* en lui-même, mais non pour nous qui ne le connaissons que par ses œuvres. Si on objecte que l'existence de *Dieu* est une vérité supérieure à la raison, et que la foi seule peut atteindre, il le nie, et déclare que la raison peut apercevoir et démontrer *Dieu* par ses œuvres. Ces deux objections repoussées, saint Thomas procède à la démonstration de l'existence de *Dieu* par ses œuvres. Nous mettrons sous les yeux du lecteur cette intéressante discussion qui forme la seconde question de la *Somme théologique* et qui donne une idée de la méthode employée dans cet ouvrage célèbre, et, en général, dans les écrits des docteurs du moyen âge.

— *Dieu est-il ?* Cette question en renferme trois : 1° L'existence de *Dieu* est-elle évidente par elle-même ? 2° Est-elle démontrable ? 3° *Dieu* est-il ?

Art. 1er. *L'existence de Dieu est-elle une vérité évidente par elle-même ?*

Ceux qui le soutiennent procèdent ainsi : 1° Il est évident en soi que *Dieu* est. Car on nomme évident en soi ce que nous connaissons nécessairement et naturellement, comme les premiers principes. Mais, ainsi que Damascène l'affirme, tout esprit sait naturellement que *Dieu* existe. Donc l'existence de *Dieu* est évidente par elle-même. 2° En outre, tout ce qui est immédiatement certain dès qu'on connaît le sens des termes est évident en soi : c'est là l'évidence qui caractérise, d'après Aristote, les premiers principes de la démonstration. Quand vous savez ce que c'est que le tout et ce que c'est que la partie, vous savez aussitôt par cela même que le tout est plus grand que la partie. Mais, dès qu'on sait la valeur du mot *Dieu*, on sait aussitôt que *Dieu* est. Car ce nom signifie : *ce qui n'a rien au-dessus de soi*. Mais ce qui est réel et intelligible à la fois est au-dessus de ce qui est intelligible seulement. Dès lors, *Dieu* étant intelligible, puisque vous en avez l'idée, il s'ensuit qu'il est aussi réel. Donc l'existence de *Dieu* est aussi évidente en soi. 3° En outre, il est évident en soi que la vérité est : car si vous niez que la vérité est, vous accordez donc qu'elle n'est pas ; mais si la vérité n'est pas, il est vrai qu'elle n'est pas. Donc il y a quelque chose de vrai. Donc la vérité est. Or, la vérité, c'est *Dieu* même. *Je suis la voie, la vérité et la vie*, a dit le Verbe.

Donc il est évident que *Dieu* est. Par contre, on accorde que nul ne peut concevoir le contraire de ce qui est évident en soi, comme le dit Aristote au sujet des premiers principes de la démonstration. Or, de fait, on peut penser le contraire de cette proposition : *Dieu est*, comme on le voit dans l'Ecriture : « L'insensé a dit dans son cœur : *Dieu n'est pas*. » Donc l'existence de *Dieu* n'est pas évidente par elle-même.

Je réponds à tout cela qu'une vérité est évidente en soi de deux manières : 1° en soi, absolument, et non relativement à nous ; 2° en soi, et relativement à nous, en même temps. Une proposition est évidente en soi, quand l'attribut est renfermé dans la définition du sujet, comme celle-ci : *L'homme est un être animé* ; car l'idée d'être animé est renfermée dans la définition de l'homme. Si donc chacun savait ce qu'est et l'attribut et le sujet d'une proposition, cette proposition serait pour tous évidente en elle-même. C'est ce qui a lieu dans les axiomes dont les termes sont des mots connus de tous, comme l'*être*, le *non-être*, le *tout* ou la *partie*. Mais si quelqu'un ignore ce qu'est le sujet ou l'attribut, la proposition, évidente en elle-même, ne l'est plus pour lui. « C'est ainsi qu'il arrive, dit Boèce, qu'il y a des vérités évidentes en elles-mêmes pour les sages seulement, comme celle-ci : *que les esprits ne sont pas soumis à l'espace*. » Je dis donc que cette proposition : *Dieu est*, prise en elle-même, est évidente, puisque l'attribut est identique au sujet. Car *Dieu* est son être même, comme nous le montrerons. Mais, parce que nous ne savons pas ce que *Dieu* est, cette proposition n'est pas pour nous immédiatement évidente, mais elle demande à être démontrée par des intermédiaires plus connus de nous, quoiqu'en eux-mêmes moins clairs, je veux dire les effets sensibles de la puissance de *Dieu*.

Cela posé, il faut répondre à l'objection première : que nous avons, il est vrai, naturellement en nous une sorte de connaissance confuse et générale de l'existence de *Dieu*, puisque, de fait, *Dieu* est notre souverain bien ; puisque le désir du souverain bien est naturel, et que ce qu'on désire naturellement, on le connaît aussi naturellement. Mais ce n'est pas là précisément connaître l'existence de *Dieu*, comme, lorsque je connais que quelqu'un vient, je ne connais pas pour cela l'homme qui vient, quoique je le voie venir. Et, en effet, tous veulent le bonheur parfait, mais les uns croient que le bonheur parfait consiste dans les richesses, d'autres dans la volupté, et ainsi de suite.

Répondez à la seconde objection (à l'argument d'Anselme) que celui qui entend prononcer le mot *Dieu* n'entend peut-être pas par là l'être au-dessus duquel on ne peut rien concevoir, puisqu'il en est qui ont pensé que *Dieu* était corporel. Mais, en concédant que chacun entende ainsi le nom de *Dieu*, il ne s'ensuit pas qu'on admette qu'un tel être, parce qu'il existe dans l'appréhension de l'intelligence, existe en même temps dans la nature des choses. On ne peut conclure qu'il soit nécessairement réel, que s'il est accordé qu'il y ait dans la réalité quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être conçu. Or, c'est ce que n'accorderont pas ceux qui posent en thèse que *Dieu* n'est pas.

Quant à la troisième objection, il est manifeste, en général, qu'il y a quelque chose de vrai, mais il n'est pas évident, relativement à nous, qu'il existe une vérité première.

Art. 2. *Peut-on démontrer l'existence de Dieu ?*

Ceux qui le nient procèdent ainsi : 1° On ne peut démontrer l'existence de *Dieu*, car c'est un article de foi : or, la foi n'est pas démontrable, car la démonstration fait savoir. Mais la foi porte justement sur ce qui ne paraît pas, comme dit l'Apôtre : donc l'existence de *Dieu* n'est pas démontrable. 2° En outre, le moyen terme de la démonstration, c'est l'essence du sujet. Mais nous savons de *Dieu*, non ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, comme le dit Damascène. Donc nous ne pouvons démontrer l'existence de *Dieu*. 3° En outre, si on pouvait démontrer *Dieu*, ce ne serait que par ses effets. Mais ses effets n'ont aucune proportion avec lui, puisqu'il est infini et que ses effets sont finis, et qu'il n'y a pas de rapport entre le fini et l'infini. Une cause ne peut être démontrée par un effet sans proportion à cette cause. Donc on ne peut démontrer l'existence de *Dieu*. Par contre, on ne peut ignorer que l'Apôtre a dit : *Dieu invisible est aperçu par ses effets visibles*. Ce qui serait faux, si on ne pouvait, par ses effets, démontrer que *Dieu* est, car la première chose à apercevoir d'un être, c'est d'apercevoir qu'il est.

Je réponds qu'il y a deux espèces de démonstrations : l'une dite démonstration *de ce que* (*propter quid*), qui part de la cause, de ce qui est antérieur en soi ; l'autre appelée démonstration *parce que* (*demonstratio quia*), qui part de l'effet, lequel n'est antérieur que relativement à nous. Quand un certain effet nous est plus manifeste que sa cause, nous procédons à la connaissance, à partir de l'effet. Or, tout effet suffit pour démontrer que sa cause propre existe, quand toutefois ces effets sont plus connus de nous que leur cause. L'effet dépendant de la cause, il est certain, si l'effet existe, que la cause préexiste. C'est ainsi que l'existence de *Dieu*, qui, pour nous, n'est pas évidente de soi, se démontre par les effets que nous en connaissons.

Il faut répondre à la première objection que l'existence de *Dieu* et les autres vérités sur *Dieu*, qui peuvent nous être connues par la raison naturelle, comme le dit saint Paul aux Romains, ne sont pas des articles de foi, mais les préambules de la foi. La foi suppose la raison et la connaissance naturelle, comme la grâce suppose la nature, et comme la perfection suppose le perfectible. Rien n'empêche, toutefois, que ce qui est démontrable en soi et naturellement connaissable ne soit reçu comme article de foi par celui qui n'entend pas la démonstration.

Répondez à la seconde objection que, quand on démontre la cause par ses effets, on ne peut partir de la définition de la cause, mais qu'il faut s'appuyer sur l'effet, et c'est ce qui arrive surtout quand il s'agit de *Dieu*, parce que, pour prouver qu'une chose est, il faut partir de la signification de son nom, et point de sa définition, la définition ne venant qu'après la preuve de l'existence. Or, comme on le verra, les noms de *Dieu* sont empruntés de ses effets ; quand donc on démontre *Dieu* par ses effets, on peut prendre pour moyen terme la signification de l'un ou l'autre de ses noms.

Répondez à la troisième objection : Par des effets sans proportion avec leur cause, on ne peut pas connaître complétement cette cause ; mais tout effet suffit pour démontrer que sa cause est. Donc les effets de la puissance de *Dieu* nous peuvent démontrer que *Dieu* est, quoiqu'ils ne puissent nous faire connaître tout ce qu'il est.

Art. 3. *Dieu est-il ?*

Ceux qui le nient procèdent ainsi : 1° Il paraît que *Dieu* n'est pas. En effet, si, de deux contraires, l'un est infini, l'autre n'est pas. Mais le mot *Dieu* signifie le bien infini. Donc, si *Dieu* était, il n'y aurait pas de mal. Or, par le fait, il y a du mal. Donc *Dieu* n'est pas. 2° En outre, ce qui s'explique par peu de principes ne dépend pas d'un plus grand nombre. Or, tout ce que nous voyons dans le monde s'explique par deux principes, en supposant que *Dieu* n'est pas. Toutes les choses corporelles se ramènent à un principe unique, la nature ; toutes les choses spirituelles se ramènent à un autre principe, la raison et la volonté. Il n'est pas nécessaire de supposer un autre principe qui soit *Dieu*.

Je réponds que l'existence de *Dieu* se démontre de cinq manières. Le mouvement nous donne la première et la plus manifeste. Il est certain, et nous voyons qu'il y a du mouvement dans le monde. Or, tout objet en mouvement est poussé par un autre. Rien ne peut être mû, s'il n'était en puissance relativement au mouvement qui lui est imprimé, et rien ne saurait se mouvoir qu'étant en acte, se mouvoir n'étant pas autre chose que de passer de la puissance à l'acte. Evidemment, rien ne peut être porté de la puissance à l'acte que par ce qui était en acte. Comme le feu, actuellement brûlant, rend le bois, qui était brûlant en puissance, actuellement brûlant et, par là, le meut et le change. Or, il est impossible qu'une même chose soit, à la fois, un acte et une puissance sous le même rapport ; cela ne peut être que sous des rapports divers. Ce qui est actuellement chaud en acte n'est pas chaud en puissance sur le même point, mais sur ce point il est froid en puissance. Il est donc impossible qu'un même objet, sous le même rapport, soit à la fois mû et moteur, c'est-à-dire qu'il se meuve lui-même. Donc tout ce qui est en mouvement est mû par autre chose. Donc ce moteur, s'il est lui-même en mouvement, est à son tour mû par un autre, et cet autre encore par un autre. Mais il faut s'arrêter ; on ne saurait aller ainsi à l'infini. Car alors il n'y aurait pas de premier moteur ; s'il n'y avait pas de premier moteur, il n'y aurait aucun moteur, puisque les moteurs secondaires ne se meuvent que par le premier, comme le bâton ne se meut que par la main. Il y a donc un premier moteur qu'aucun autre ne meut. Chacun comprend qu'un tel moteur est *Dieu*.

La seconde preuve est celle de la cause efficiente. Nous trouvons dans les choses visibles une série de causes efficientes qui se produisent l'une l'autre ; mais on ne trouve rien, et on ne saurait trouver rien qui soit sa propre cause efficiente, puisqu'une telle cause serait avant d'être, ce qui est impossible. Or, il n'est pas possible de remonter sans fin de cause en cause, car, dans l'ensemble de la série des causes, le commencement est la cause du milieu, le milieu de la fin, quel que soit le nombre des termes. Mais si on ôte la cause on ôte l'effet. Donc, s'il n'y avait pas une première cause efficiente, il n'y aurait ni milieu ni fin dans la série. Mais s'il y avait une série infinie de causes efficientes, il n'y en aurait pas une première, et il n'y aurait alors ni dernier effet ni causes efficientes moyennes, ce qui est manifestement faux. Donc il faut une première cause efficiente, que tous nomment *Dieu*.

La troisième preuve est celle du possible et du nécessaire. Nous voyons des êtres qui peuvent être et ne pas être, puisqu'il y a des corruptions et des générations. Or, il ne se peut que ce qui est tel soit toujours, car ce qui peut ne pas être parfois n'est pas. Si donc tout pouvait ne pas être, il s'ensuivrait qu'il y a eu un temps où rien n'était. Mais, dans ce cas, il n'y aurait rien encore aujourd'hui, car ce qui n'est pas ne commence pas à être, sinon par ce qui est déjà. Si donc rien ne fut, il ne se peut que rien ait commencé à être. Donc il n'y aurait rien, ce qui est faux. Donc tous les êtres ne sont pas seulement possibles, et il y a un être nécessaire. Or, ce qui est nécessaire a en soi, ou hors de soi, la cause de sa nécessité. Mais il ne peut y avoir une série sans fin d'êtres nécessaires, nécessités par le dehors, pas plus qu'il n'y a une série sans fin de causes efficientes. Il faut donc poser qu'il y a quelque chose de nécessaire par soi-même, n'ayant pas d'autre cause de sa nécessité, mais étant cause de ce qui est nécessaire. Or, l'être nécessaire par soi-même s'appelle *Dieu*.

La quatrième preuve est celle des degrés de perfection. On trouve du plus et du moins, et des degrés dans la bonté, la vérité, la noblesse et toutes les autres qualités des choses. Mais le plus et le moins ne s'appliquent qu'à des êtres divers qui se rapprochent diversement d'un type souverain : par exemple, le chaud est ce qui participe plus ou moins de la chaleur absolue.

Il y a donc aussi un être qui est souverainement bon, souverainement vrai, souverainement noble, et qui, dès lors, est l'Etre souverain. Car, comme le dit Aristote, ce qui est souverainement vrai est ce qui est souverainement. Or, ce qui est souverainement doué de toute perfection, en quelque genre que ce soit, est cause de tous les degrés de perfection du même genre, comme le feu est cause de toute chaleur. Il y a donc un être cause de l'être, de la bonté, de la perfection de tout être, et cet être est appelé *Dieu*.

Enfin, la cinquième preuve est tirée du gouvernement du monde. Nous voyons certains êtres inintelligents, tels que les corps, tendant à une fin, puisqu'ils font, ou ordinairement ou toujours, et de la même manière, ce qui les mène à un but fort bon. Ce n'est donc pas par hasard, mais bien par suite d'une intention, qu'ils arrivent à cette fin. Mais, n'ayant pas de connaissance, ils n'ont pas eux-mêmes d'intention, et ne vont à leur fin que dirigés par une intelligence qui possède l'intention, comme quand la flèche est dirigée par le chasseur. Il y a donc un être intelligent qui ordonne la nature et la pousse à sa fin. Nous l'appelons *Dieu*.

Répondez à la première objection ce que dit saint Augustin : *Dieu*, étant souverainement bon, ne souffrirait en aucune sorte la présence du mal dans son œuvre, s'il n'était à tel point tout-puissant et tout bon, qu'il fait sortir le bien du mal. L'infini dans la bonté de *Dieu* subsiste, s'il ne permet le mal que pour produire un plus grand bien.

Répondez à la seconde objection que la nature, qui agit sans intention, n'allant à sa fin que par la manifeste intention d'un esprit supérieur, il faut ramener à *Dieu*, comme cause première, tout ce que la nature opère. De même, ce qui agit par intention se doit ramener encore à une cause plus élevée que la raison de l'homme ou sa volonté ; parce que ces deux puissances sont variables et défectibles. Or, tout variable, tout défectible suppose un premier principe immobile et nécessaire en soi, ainsi qu'il vient d'être prouvé.

Ces preuves de l'existence de *Dieu* données par saint Thomas suggèrent plusieurs réflexions. On remarquera d'abord que l'auteur de la *Somme théologique*, l'Ange de l'école, repousse formellement la preuve ontologique ou métaphysique de saint Anselme. Il s'en tient aux preuves physiques ou *a posteriori*. On a vu que ces dernières sont, selon lui, au nombre de cinq. Mais il serait facile de montrer que les quatre premières ne sont en réalité que des formes diverses de la même preuve, de celle qui est appelée cosmologique. Quant à la cinquième, elle n'est autre que l'argument physico-théologique ou téléologique. Dans la première preuve, tirée de la nécessité d'un premier moteur immobile, saint Thomas suit les traces et parle le langage d'Aristote : c'est la même conception du mouvement, la même distinction de la puissance et de l'acte. Toutefois, on sent qu'entre le philosophe grec et le docteur du moyen âge il s'est accompli une grande révélation intellectuelle qui a accru la distance entre *Dieu* et le monde, qui a fait *Dieu* plus grand et le monde plus petit. La pensée du moyen âge, si attachée qu'elle soit à Aristote, ne peut considérer *Dieu* comme une simple cause finale vers laquelle gravite éternellement la nature. Le dogme de la création a transformé, sans qu'on s'en rende compte, la notion de *Dieu*. *Dieu* est devenu surtout et avant tout une cause efficiente dans toute l'énergie de cette expression ; c'est ce qu'on voit clairement par les quatre dernières preuves de saint Thomas. Un dernier point qui nous semble devoir être noté dans la théodicée de saint Thomas, c'est qu'il conclut, dans ses trois premières preuves, à la nécessité d'un premier moteur, d'une première cause efficiente, d'un premier être nécessaire ayant en lui-même la cause de sa nécessité, de l'impossibilité d'une série infinie de moteurs, de causes efficientes, d'êtres nécessaires nécessités extérieurement, en se bornant, comme Aristote, à alléguer contre cette impossibilité la répulsion de la raison, mais sans la démontrer d'une façon péremptoire par la contradiction inhérente à l'idée du nombre infini.

— VII. PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU SELON DESCARTES. Ce n'est point ici le lieu de faire connaître la grande révolution intellectuelle due au génie de Descartes, révolution qui mit fin au règne de l'aristotélisme scolastique dans les diverses branches de la philosophie et de la science. On sait quels furent les instruments de cette révolution : le *doute*, pris systématiquement pour point de départ de la recherche, et l'*évidence* pour guide unique, pour critère unique du vrai. Descartes cherchait la certitude en lui-même ; il ne la demandait point à la confusion et aux contradictions de la science contemporaine ; l'opinion des autres, le témoignage, l'autorité extérieure, tout ce qui avait besoin des organes des sens pour arriver jusqu'à lui n'avait aucune valeur à ses yeux. Son premier soin fut de s'abstraire lui-même de la partie corporelle de son être, pour ne voir, ne sentir que son existence spirituelle, pour ne s'appuyer que sur elle. La conséquence de cette disposition, remarque très-justement M. Bouchitté, c'est que Descartes dut ne pas demander à l'ordre du monde, au spectacle de l'univers, la cause qui les a créés et qui les conserve. Il fallut qu'il les trouvât dans sa pensée, et dans sa pensée seule. Aussi n'est-ce pas chez Descartes qu'il faut chercher des arguments cosmologiques et téléologiques. Il a donné trois preuves de l'existence de *Dieu* : toutes trois sont psychologiques. Voici la première : En même temps que j'aperçois l'imperfection de mon être, j'ai l'idée d'un être parfait, et je suis obligé de reconnaître que cette idée a été mise en moi par un être qui est parfait, qui possède toutes les perfections dont jouit l'idée, c'est-à-dire qui est *Dieu*. La seconde preuve est celle-ci : Je n'existe pas par moi-même, car je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée ; j'existe donc par autrui, et cet être par lequel j'existe est un être parfait, sinon je pourrais lui appliquer le raisonnement que je m'applique à moi-même. Enfin voici la troisième preuve : J'ai l'idée d'un être parfait. Or, l'existence est comprise dans l'idée d'un être parfait, aussi clairement que dans l'idée d'un triangle est contenue cette propriété par laquelle les trois angles du triangle sont égaux à deux droits ; donc *Dieu* existe. Dans cette troisième preuve, le lecteur a reconnu l'argument ontologique exposé par saint Anselme dans le *Proslogium*.

Voyons comment Descartes a développé ces trois preuves de l'existence de *Dieu*, et comment elles se rattachent à son doute provisoire, à son critère de l'évidence, à la marche qu'il suit dans la conquête des vérités de divers ordres, c'est-à-dire à l'ensemble de sa méthode.

Descartes fut naturellement conduit par le cours de ses idées à se poser ces questions : Y a-t-il un *Dieu ?* Qu'est-ce que *Dieu ?* Le besoin qui le tourmentait, c'était de voir clair dans ses pensées, et pour cela de les rattacher à un petit nombre de vérités simples et certaines. Or, quand il examinait l'état de son esprit, il n'y trouvait que préjugés d'éducation et d'école, amas d'opinions contradictoires, confusion, doute, obscurité. « Dès lors, dit-il, j'ai bien jugé qu'il me fallait entreprendre sérieusement, une fois en ma vie, de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues auparavant en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. » Descartes se met donc à l'œuvre et rejette résolûment tout ce sur quoi il peut imaginer le moindre doute, « afin de voir s'il ne restera point après cela quelque chose en sa créance qui soit entièrement indubitable. » Rien ne résiste à cette épreuve, ni les données les plus familières des sens, ni les vérités mêmes de la géométrie. Descartes se défie de ses yeux et de ses oreilles, témoins suspects qui l'ont abusé en maintes occasions. Comment d'ailleurs distinguer par un signe certain les illusions du songe des perceptions du réveil ? Descartes doutera donc de la terre et du ciel et de son propre corps aussi bien que du reste de l'univers.

Mais il est des objets qui semblent défier le doute le plus hardi, pourvu qu'il soit sincère : ce sont les choses mathématiques, l'étude en général, le nombre, le temps et autres semblables : « Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si claires et si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté où d'incertitude. » Malgré cela, Descartes doute encore : car qui sait si *Dieu* a fait la raison humaine pour voir les choses comme elles sont ? Qui sait même s'il y a un *Dieu*, et qui m'assure que mon esprit n'est pas le jouet d'un malfaisant génie qui se rit de mes illusions ? Il semble donc que le dernier mot de Descartes et de la raison humaine ce soit le doute universel et absolu. Mais non, du sein même du doute, Descartes fait jaillir la certitude. En effet, il y a au fond du doute quelque chose qui se dérobe à toutes ses prises, c'est le sujet même du doute, le sujet qui pense, le moi. « Moi donc, à tout le moins, ne suis-je point quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucuns

sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y a aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits ni aucuns corps : ne me suis-je donc pas persuadé que je n'étais point? Tant s'en faut; j'étais sans doute, si je me suis persuadé ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur, très-puissant et très-rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne pourra jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition, *je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois dans mon esprit. »

Voilà Descartes sorti du doute universel. Il est en possession d'une première vérité, simple, claire et distincte, évidente en un mot, et il sait par cela même que la clarté et la distinction des idées sont le signe infaillible du vrai. Mais il est encore enfermé dans l'enceinte de son être pensant; qui le tirera de cette prison? Qui lui rendra l'univers qu'il a perdu? Ici Descartes se replonge dans l'observation de lui-même, et au plus intime de son âme il découvre une idée toujours présente, quoique souvent offusquée par le faux éclat des choses sensibles et par les fantômes que forge l'imagination : c'est l'idée de l'être tout parfait. Elle ne vient pas du dehors, cette grande idée, et elle n'est pas non plus l'ouvrage de ma fantaisie; elle est inhérente à mon être pensant et pour ainsi dire née avec moi, « car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien? »

Descartes pose ce principe, que si la réalité et la perfection de quelques-unes de nos idées est telle que nous concevions clairement que cette même réalité et cette même perfection n'est point en nous, et que par conséquent nous ne pouvons en être la cause, il suit de là nécessairement qu'il y a quelque être distinct de nous qui est la cause de ces idées. Alors le philosophe passe en revue toutes les idées, l'idée des autres hommes, celles des choses corporelles et des qualités sensibles, celles de substance, de nombre, d'étendue, de figure. Il lui semble que toutes ces idées peuvent fort bien n'être qu'une extension de l'idée de nous-mêmes, puisque nous trouvons toutes ces choses en nous-mêmes. « Entre toutes ces idées qui sont en moi, dit-il, outre celle qui me représente moi-même à moi-même, de laquelle il ne peut y avoir ici aucune difficulté, il y en a une autre qui me représente un *Dieu*, d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des anges, d'autres des animaux, et d'autres enfin qui me représentent des hommes semblables à moi. Mais pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes ou des animaux, ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de *Dieu*, encore que hors de moi il n'y ait point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux, ni aucuns anges. Et pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, je n'y reconnais rien de si grand ni de si excellent qui ne me semble pouvoir venir de moi-même; car, si je les considère de plus près, je trouve qu'il ne s'y rencontre que fort peu de choses que je conçoive clairement et distinctement, à savoir la grandeur ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur, la figure qui résulte de la terminaison de cette extension, la situation que les corps diversement figurés gardent entre eux, et le mouvement ou le changement de cette situation, auxquels on peut ajouter la substance, la durée et le nombre. Quant aux autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité et de confusion que j'ignore même si elles sont vraies ou fausses, c'est-à-dire si les idées que je conçois de ces qualités sont en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles ne me représentent que des êtres chimériques qui ne peuvent exister... A dire le vrai, il n'est pas nécessaire que je leur attribue d'autre auteur que moi-même; car, si elles sont fausses, c'est-à-dire si elles représentent des choses qui ne sont point, la lumière naturelle me fait connaître qu'elles procèdent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en moi que parce qu'il manque quelque chose à ma nature, et qu'elle n'est pas toute parfaite; et si ces idées sont vraies, néanmoins, parce qu'elles me font paraître si peu de réalité que même je ne saurais distinguer la chose représentée d'avec le non-être, je ne vois pas pourquoi je ne pourrais point en être l'auteur. Quant aux idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques-unes qu'il semble que j'ai pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même, comme celle que j'ai de la substance, de la durée, du nombre et d'autres choses semblables. Car, lorsque je pense que la pierre est une substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister, et que je suis moi-même aussi une substance; quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre au contraire est une chose étendue et qui ne pense point, et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce point qu'elles représentent toutes deux des substances. De même quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquiers en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai. Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir l'étendue, la figure, la situation et le mouvement, il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense; mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, et que je suis moi-même une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment. »

Arrivant à l'idée de *Dieu* qu'il soumet au même examen, Descartes montre que cette idée ne peut venir du sujet pensant auquel elle est supérieure, et qu'elle a nécessairement une source, une cause extérieure, et, comme nous dirions aujourd'hui, *objective*. « Partant, il ne reste que la seule idée de *Dieu* dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de *Dieu* j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or, ces avantages sont si grands et si éminents que, plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure que *Dieu* existe. Car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait pas été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. »

Approfondissant ensuite cette idée de l'infini, Descartes prouve qu'elle n'est pas négative, quoique le terme qui l'exprime soit négatif, puisqu'elle renferme la plus haute réalité qui soit dans notre esprit, puisqu'il se trouve en elle plus d'être que dans quelque autre idée que ce soit. Cette idée d'ailleurs est antérieure dans notre esprit à l'idée du fini, car nous ne connaissons l'imperfection que par la négation de la perfection. Enfin, elle est parfaitement distincte et claire, puisque nous ne la confondons jamais avec ce qui n'est pas elle. « Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière; puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon plutôt en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de *Dieu* que de moi-même; car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature? Et l'on ne peut pas dire que peut-être cette idée de *Dieu* est matériellement fausse, et par conséquent que je la puis tenir du néant, comme j'ai tantôt dit des idées de la chaleur et du froid et d'autres choses semblables; car, au contraire, cette idée étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité qu'aucune autre, il n'y en a point qui de soi soit plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté. Cette idée, dis-je, d'un être souverainement parfait et infini, est très-vraie; car, encore que peut-être l'on puisse feindre qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas feindre néanmoins que son idée ne me représente rien de réel, comme j'ai tantôt dit de l'idée du froid. Elle est aussi fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée. Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, et qu'il se rencontre en *Dieu* une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement de la pensée, car il est de la nature de l'infini que moi qui suis fini et borné ne le puisse comprendre; et il suffit que j'entende bien cela et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en *Dieu* formellement ou éminemment, pour que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit. »

Ici le philosophe se fait une objection. Cette idée de l'infini ne vient-elle pas en réalité de moi-même, et toutes les perfections qu'elle renferme et que j'attribue à la nature d'un *Dieu* ne sont-elles pas en moi, pour ainsi dire, en puissance, quoiqu'elles ne se produisent pas encore et ne se fassent point paraître par leurs actions? « En effet, dit-il, j'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu; et je ne vois rien qui puisse empêcher qu'elle ne s'augmente ainsi de plus en plus jusqu'à l'infini, ni aussi pourquoi étant ainsi accrue et perfectionnée, je ne pourrais pas acquérir par son moyen toutes les autres perfections de la nature divine, ni enfin pourquoi la puissance que j'ai pour l'acquisition de ces perfections ne serait pas suffisante pour en produire les idées. » A cette objection, qui ne manque pas de force, Descartes répond par la distinction du perfectionnement indéfini et de la perfection actuellement infinie. « Toutefois, en y regardant un peu de près, je reconnais que cela ne peut être, car, premièrement, encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois ces avantages n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout est actuellement et en effet. Et même, n'est-ce pas un argument infaillible et très-certain d'imperfection en ma connaissance de ce qu'elle s'accroît peu à peu et qu'elle s'augmente par degrés? De plus, encore que ma connaissance s'augmentât de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie, puisqu'elle n'arrivera jamais ainsi au point de perfection qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement. Mais je conçois *Dieu* actuellement infini en un si haut degré qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède. Et enfin je comprends fort bien que ce qu'il y a de réalité dans une idée ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel, à proprement parler, n'est rien, mais seulement par un être formel et actuel. »

Descartes, en donnant sa seconde preuve de l'existence de Dieu, l'a présentée comme une modification de la première plutôt que comme une preuve vraiment distincte. Cependant on a coutume de l'examiner à part. La première partait de l'idée de *Dieu*, être infini et parfait; Descartes demandait la cause de la perfection renfermée dans cette idée et ne la trouvait que dans l'existence même de l'être parfait. La seconde preuve part de l'existence personnelle. « Lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit, se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait. C'est pourquoi je veux ici passer outre, et considérer si moi-même, qui ai cette idée de *Dieu*, je pourrais être, en cas qu'il n'y eût point de *Dieu*. Et je demande : de qui aurais-je mon existence? Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou bien de quelques autres causes moins parfaites que *Dieu*; car on ne se peut rien imaginer de plus parfait, ni même d'égal à lui. Or, si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais point de désirs; et enfin il ne me manquerait aucune perfection, car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais *Dieu*... Il est certain qu'il a été beaucoup plus difficile que moi, c'est-à-dire une chose ou substance qui pense, soit sortie du néant, qu'il ne me serait d'acquérir les lumières et les connaissances, qui ne sont que les accidents de cette substance... Je suis; je suis un être pensant, ayant l'idée de certaines lumières, de certaines perfections, et, pour mieux dire, de la perfection. Or, si je m'étais donné l'existence à moi-même, je me serais donné en même temps cette perfection dont j'ai l'idée, car assurément cela est moins difficile que de se tirer du néant. Je ne suis donc pas par moi-même. »

Descartes poursuit son argumentation. Il ne s'agit pas seulement pour lui de savoir comment nous avons commencé d'être, mais comment nous continuons d'être. « Tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve. En effet, c'est une chose bien claire et bien évidente à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps, qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore; en sorte que c'est une chose que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet. Il faut donc seulement ici que je m'interroge et me consulte moi-même pour voir si j'ai en moi quelque pouvoir et quelque vertu au moyen de laquelle je puis faire que moi qui suis maintenant je sois encore un moment après; car puisque je ne suis rien qu'une chose qui pense (ou du moins puisqu'il ne s'agit encore jusques ici précisément que de cette partie-là de moi-même), si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser et en avoir connaissance; mais je n'en ressens aucune dans moi, et par là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi. Mais peut-être que cet être-là duquel je dépends n'est pas *Dieu*, et que je suis produit ou par mes parents ou par quelques autres causes moins parfaites que lui? Tant s'en faut, cela ne peut être; car, comme j'ai déjà dit auparavant, c'est une chose très-évidente qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause que dans son effet; et partant, puisque je suis une chose qui pense, et qui ai en moi quelque idée de *Dieu*, quelle que soit enfin la cause de mon être, il faut nécessairement avouer qu'elle est aussi une chose qui pense et qu'elle a en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à *Dieu*. Puis l'on peut derechef rechercher si cette cause tient son origine et son existence de soi-même ou de quelque autre chose. Car, si elle la tient de soi-même, il s'ensuit, par les raisons que j'ai ci-devant alléguées, que cette cause est *Dieu*, puisque ayant la vertu d'être et d'exister par soi elle doit aussi sans doute avoir la puissance de posséder actuellement toutes les perfections dont elle a en soi les idées, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en *Dieu*. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de soi, on demandera derechef par la même raison, de cette seconde cause, si elle est par soi ou par autrui, jusques à ce que de degrés en degrés on parvienne enfin à une dernière cause qui se trouvera être *Dieu*. Et il est très-manifeste qu'en cela il ne peut y avoir de progrès à l'infini, vu qu'il ne s'agit pas tant de la cause qui m'a produit autrefois comme de celle qui me conserve présentement. »

Une observation d'un théologien hollandais, nommé Caterus, sur le peu d'originalité de cette seconde preuve, fournit à Descartes l'occasion d'en faire ressortir la portée et les avantages. « Cette preuve, disait Caterus, est depuis longtemps en usage dans les écoles. Ce n'est au fond que la preuve de la cause efficiente; elle se trouve dans saint Thomas. Tout objet suppose une cause; le monde existe, il lui en faut une, et l'on ne peut chercher à l'infini la cause de cette cause, et ainsi de suite, car ce progrès à l'infini serait absurde : il faut donc s'arrêter à une cause antérieure à toutes les autres, et cette cause première, c'est *Dieu*. Cette preuve si connue ne diffère de la vôtre qu'en ce que vous partez de l'existence personnelle au lieu de prendre celle du monde pour point de départ. Et en choisissant l'homme, être intelligent pourvu de certaines idées, en vous engageant à expliquer *Dieu* comme cause de nos idées, vous compliquez l'argumentation plutôt que vous ne la complétez. » Il y a ici, on le voit, deux remarques différentes; l'une porte sur le peu d'originalité de la preuve, l'autre sur la complication qui lui ôte de sa simplicité.

Descartes défend sa preuve et n'admet pas qu'elle puisse être confondue avec celle de saint Thomas. La différence qui sépare les deux preuves n'est pas insignifiante, comme le dit Caterus; elle est énorme. S'il a pris pour point de départ l'existence personnelle, et non l'existence du monde matériel, c'est que l'existence personnelle est la première vérité que l'on puisse atteindre en sortant du doute universel; c'est que l'existence du monde matériel, loin de pouvoir servir de base à la démonstration de l'existence de *Dieu*, a besoin elle-même d'être démontrée et ne peut l'être que par la véracité divine; c'est en outre parce que l'idée d'un progrès à l'infini, d'un nombre infini de causes successives ne lui paraît pas une absurdité évidente. « Je n'ai point tiré, dit-il, mon argument de ce que je voyais que dans les choses sensibles il y avait un ordre ou une certaine suite de causes efficientes; partie à cause que j'ai pensé que l'existence de *Dieu* était beaucoup plus évidente que celle d'aucune chose sensible, et partie aussi pour ce que je ne voyais pas que cette suite de causes me pût conduire ailleurs qu'à me faire connaître l'imperfection de mon esprit, en ce que je ne puis comprendre comment une infinité de telles causes ont tellement succédé les unes aux autres de toute éternité qu'il n'y en ait point eu de première : car certainement, de ce que je ne puis comprendre cela, il ne s'ensuit pas qu'il y en doive avoir une première; non plus que de ce que je ne puis comprendre une infinité de divisions en une quantité finie, il ne s'ensuit pas que l'on puisse venir à une dernière, après laquelle cette quantité ne puisse plus être divisée; mais bien il suit seulement que mon entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini. C'est pourquoi j'ai mieux aimé appuyer mon raisonnement sur l'existence de moi-même, laquelle ne dépend d'aucune suite de causes, et qui m'est si connue que rien ne le peut être davantage; et m'interrogeant sur cela moi-même, je n'ai pas tant cherché par quelle cause j'ai été autrefois produit que j'ai cherché quelle est la cause qui à présent me conserve, à me délivrer par ce moyen de toute suite et succession de causes. » Ainsi c'est pour éviter de demander un postulat sans évidence que le philosophe a cherché, non point la cause qui nous produit, mais celle qui nous conserve. Il faut, en effet, pour expliquer cet effet actuel, une cause également actuelle. Il n'est plus permis de fuir à l'infini, de cause en cause, comme on pouvait le faire pour échapper à l'ancienne preuve. Il est curieux de voir Descartes mettre sur la même ligne la régression infinie des causes et la divisibilité infinie de l'étendue. « Outre cela, ajoute-t-il, je n'ai pas cherché quelle est la cause de mon être en tant que je suis composé de corps et d'âme, mais seulement et précisément en tant que je suis une chose qui pense, ce que je crois ne servir peu à ce sujet : car ainsi j'ai pu beaucoup mieux me délivrer des préjugés, considérer ce que dicte la lumière naturelle, m'interroger moi-même, et tenir pour certain que rien ne peut être en moi dont je ne n'aie quelque connaissance : ce qui, en effet, est tout autre chose que si, de ce que je vois que je suis né de mon père, je considérais que mon père vient aussi de mon aïeul, et si, voyant qu'en recherchant ainsi les pères de mes pères je ne pourrais pas continuer ce progrès à l'infini, pour mettre fin à cette recherche, je concluais qu'il y a une première cause. De plus, je n'ai pas seulement recherché quelle est la acuse de mon être en tant que je suis une chose qui pense; mais je l'ai principalement et précisément recherchée en tant que je suis une chose qui pense, qui, entre plusieurs autres pensées, reconnais avoir en moi l'idée d'un être souverainement parfait; car c'est de cela seul que dépend toute la force de ma démonstration. Premièrement, parce que cette idée me fait connaître ce que c'est que *Dieu*, au moins autant que je suis capable de le connaître; et, selon les lois de la vraie logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose si elle est, qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est. En second lieu, parce que c'est cette même idée qui me donne occasion d'examiner si je suis par moi ou par autrui, et de reconnaître mes défauts. Et, en dernier lieu, c'est elle qui m'apprend que non-seulement il y a une cause de mon être, mais de plus aussi que cette cause contient toutes sortes de perfections, et partant qu'elle est *Dieu*. »

Nous passons à la troisième preuve de Descartes. Les deux précédentes sont fondées sur l'expérience interne; malgré leur simplicité, elles appartiennent à la catégorie des preuves dites *a posteriori*. Je pense, je suis, je me sens imparfait et j'ai l'idée d'un être parfait : ce sont là des vérités très-simples, mais des vérités d'observation. Elles se rapportent à un être particulier, placé dans tel temps, dans tel lieu, qui s'observe, s'interroge, raisonne et conclut. Le génie mathématique de Descartes devait chercher une preuve encore plus simple, partant plus générale, parfaitement indépendante de toute condition relative, une preuve vraiment géométrique, vraiment absolue, toute *a priori*. Il la trouva dans le concept de l'être parfait. Ce concept, par sa définition, enferme toutes les perfections. Il enferme donc aussi l'existence, puisque l'existence est évidemment une perfection. Donc l'existence de l'être parfait résulte de la seule position du concept de l'être parfait, et voilà *Dieu* démontré *a priori* avec les procédés et la rigueur de la géométrie. « Il est certain, dit Descartes dans sa cinquième *Méditation*, que je ne trouve pas moins en moi l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit; et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure, ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre; et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de *Dieu* devrait passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques qui ne regardent que les nombres et les figures, bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme. Car ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de *Dieu*, et qu'ainsi on peut concevoir *Dieu* comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de *Dieu* que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un *Dieu*, c'est-à-dire un être souverainement parfait, auquel manque l'existence, c'est-à-dire auquel manque quelque perfection, que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée. Mais encore qu'en effet je ne puisse pas concevoir un *Dieu* sans existence, non plus qu'une montagne sans vallée, toutefois, comme de cela seul que je conçois une montagne avec une vallée il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde, de même aussi, quoique je conçoive *Dieu* comme existant, il ne s'ensuit pas, ce semble, pour cela, que *Dieu* existe; car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses; et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'existence à *Dieu*, encore qu'il n'y eût aucun *Dieu* qui existât. Tant s'en faut, c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection; car de ce que je ne puis concevoir une montagne sans une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, sont inséparables l'une de l'autre; au lieu que, de cela seul que je ne puis concevoir *Dieu* que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement; non que ma pensée puisse faire que cela soit, ou qu'elle impose aux choses aucune nécessité; mais au contraire la nécessité qui est en la chose même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de *Dieu*, me détermine à avoir cette pensée. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un *Dieu* sans existence, c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection, comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes. »

Cette troisième preuve de Descartes reproduit, nous l'avons déjà dit, l'argument ontologique de saint Anselme. Descartes a-t-il connu le *Proslogium?* On peut le supposer. On peut croire également que cette preuve *a priori* dans laquelle le philosophe opère sur le concept de l'être parfait, comme le géomètre sur l'idée du triangle, du cercle, etc., devait naturellement se présenter à l'esprit de l'auteur des *Méditations* et des *Principes*. Elle avait sa place marquée dans la logique, la psychologie et la métaphysique cartésiennes. Il est possible que Descartes l'ait empruntée à la tradition; mais, si elle n'avait pas été produite avant lui, il n'est pas douteux qu'il l'eût inventée.

Nous avons vu comment saint Thomas détruisait la valeur de l'argument d'Anselme. Caterus rappela à Descartes cette réfutation en la lui opposant; et le philosophe fut ainsi amené à développer sa troisième preuve, à lui donner une forme aussi précise que possible et jusqu'à un certain point nouvelle, pour la défendre contre les objections. « Mon argument, dit-il, a été tel : ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose; mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que *Dieu*, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe; donc, alors, nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe, ou du moins la conclusion est légitime. La majeure ne se peut nier, parce qu'on est déjà demeuré d'accord ci-devant que tout ce que nous entendons ou concevons clairement est vrai. Il ne reste plus que la mineure, où je confesse que la difficulté n'est pas petite; premièrement, parce que nous sommes tellement accoutumés, dans toutes les autres choses, de distinguer l'existence de l'essence, que nous ne prenons pas assez garde comment elle appartient à l'essence de *Dieu* plutôt qu'à celle des autres choses; et aussi pour ce que, ne distinguant pas assez soigneusement les choses qui appartiennent à la vraie et immuable essence de quelque chose de celles qui ne lui sont attribuées que par la fiction de notre entendement, encore que nous apercevions assez clairement que l'existence appartient à l'essence de *Dieu*, nous ne concluons pas toutefois de là que *Dieu* existe, parce que nous ne savons pas si son essence est immuable et vraie, ou si elle a seulement été faite et inventée par notre esprit. Mais, pour ôter la première partie de cette difficulté, il faut faire distinction entre l'existence possible et la nécessaire, et remarquer que l'existence possible est contenue dans la notion ou dans l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement, mais que l'existence nécessaire n'est contenue que dans l'idée seule de *Dieu;* car je ne doute point que ceux qui considéreront avec attention cette différence qui est entre l'idée de *Dieu* et toutes les autres idées n'aperçoivent fort bien qu'encore que nous ne concevions jamais les autres choses sinon comme existantes, il ne s'ensuit pas néanmoins de là qu'elles existent, mais seulement qu'elles peuvent exister, parce que nous ne concevons pas qu'il soit nécessaire que l'existence actuelle soit conjointe avec leurs autres propriétés, mais que, de ce que nous concevons clairement que l'existence actuelle est nécessairement et toujours conjointe avec les autres attributs de *Dieu*, il suit de là nécessairement que *Dieu* existe. Puis, pour ôter l'autre partie de la difficulté, il faut prendre garde que les idées qui ne contiennent pas de vraies et immuables natures, mais seulement de feintes et composées par l'entendement, peuvent être divisées par l'entendement même, non-seulement par une abstraction ou restriction de sa pensée, mais par une claire et distincte opération; en sorte que les choses que l'entendement ne peut pas ainsi diviser n'ont point sans doute été faites ou composées par lui... Si nous demandons d'une chose telle qu'elle puisse être, qui ait en soi toutes les perfections qui peuvent être ensemble, savoir si l'existence doit être comptée parmi ces perfections, il est vrai que d'abord nous en pourrons douter, parce que notre esprit, qui est fini, n'ayant coutume de les considérer que séparées, n'apercevra peut-être pas du premier coup combien nécessairement elles sont jointes entre elles. Mais, si nous examinons soigneusement, savoir, si l'existence convient à l'être souverainement puissant, et quelle sorte d'existence, nous pourrons clairement et distinctement connaître : premièrement, qu'au moins l'existence possible lui convient, comme à toutes les autres choses dont nous avons en nous quelque idée distincte, même à celles qui sont composées par les fictions de notre esprit; et après, parce que nous ne pouvons penser que son existence est possible, qu'en même temps, prenant garde à sa puissance infinie, nous ne connaissions qu'il peut exister par sa propre force, nous conclurons de là que réellement il existe, et qu'il a été de toute éternité; car il est très-manifeste, par la lumière naturelle, que ce qui peut exister par sa propre force existe toujours; et ainsi nous connaîtrons que l'existence nécessaire est contenue dans l'idée d'un être souverainement puissant, non par une fiction de l'entendement, mais parce qu'il appartient à la vraie et immuable nature d'un tel être d'exister; et il nous sera aussi aisé de reconnaître qu'il est impossible que cet être souverainement puissant n'ait point en soi toutes les perfections qui sont contenues dans l'idée de *Dieu*, en sorte que, de leur propre nature, et sans aucune fiction de l'entendement, elles soient toutes jointes ensemble et existent en *Dieu :* toutes lesquelles choses sont manifestes à celui qui y pense sérieusement, et ne diffèrent point de celles que j'avais déjà ci-devant écrites, si ce n'est seulement en la façon dont elles sont ici expliquées, laquelle j'ai expressément changée pour m'accommoder à la diversité des esprits. »

Descartes a résumé lui-même, en leur donnant la forme géométrique, ses trois preuves de l'existence de *Dieu*.

PROPOSITION PREMIÈRE.

L'existence de Dieu est démontrée par ses effets, de cela seul que son idée est en nous.

DÉMONSTRATION.

La réalité objective (*objective*, dans la langue de Descartes, signifie *représentative*) de chacune de nos idées requiert une cause dans laquelle cette même réalité soit contenue formellement ou éminemment.

Or est-il que nous avons en nous l'idée de *Dieu*, et que la réalité objective de cette idée n'est point contenue en nous ni formellement, ni éminemment, et qu'elle ne peut être contenue dans aucun autre que dans *Dieu* même.

Donc cette idée de *Dieu* qui est en nous demande *Dieu* pour sa cause, et par conséquent *Dieu* existe.

PROPOSITION SECONDE.

L'existence de Dieu est encore démontrée de ce que nous-mêmes, qui avons en nous son idée, nous existons.

DÉMONSTRATION.

Si j'avais la puissance de me conserver moi-même, j'aurais aussi, à plus forte raison, le pouvoir de me donner toutes les perfections qui me manquent, car ces perfections ne sont que des attributs de la substance, et moi je suis une substance;

Mais je n'ai pas la puissance de me donner toutes ces perfections, car autrement je les posséderais déjà;

Donc je n'ai pas la puissance de me conserver moi-même.

Je ne puis exister sans être conservé tant que j'existe, soit par moi-même, supposé que j'en aie le pouvoir, soit par un autre qui ait cette puissance;

Or est-il que j'existe, et toutefois je n'ai pas la puissance de me conserver moi-même, comme je viens de le prouver;

Donc, je suis conservé par un autre.

De plus, celui par qui je suis conservé a en soi formellement ou éminemment tout ce qui est en moi;

Or est-il que j'ai en moi la perception de plusieurs qualités qui me manquent, et celle aussi de l'idée de *Dieu;*

Donc la perception de ces mêmes perfections est aussi en celui par qui je suis conservé.

Enfin, celui-là même par qui je suis conservé ne peut avoir la perception d'aucunes perfections qui lui manquent, c'est-à-dire qu'il n'ait point en soi formellement; car ayant la puissance de me conserver, comme il a été dit maintenant, il aurait, à plus forte raison, le pouvoir de se les donner à lui-même, si elles lui manquaient;

Or est-il qu'il a la perception de toutes les perfections que je reconnais me manquer, et que je conçois ne pouvoir être qu'en *Dieu* seul, comme je viens de prouver;

Donc il les a toutes en soi formellement et éminemment; et ainsi il est *Dieu*.

PROPOSITION TROISIÈME.

L'existence de Dieu se connaît de la seule considération de sa nature.

DÉMONSTRATION.

Dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle;

Or est-il que l'existence nécessaire est contenue dans la nature ou dans le concept de *Dieu;*

Donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en *Dieu*, ou bien que *Dieu* existe.

— VIII. PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU SELON MALEBRANCHE, BOSSUET, FÉNELON. Quand on lit les ouvrages de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon, on s'aperçoit de l'immense influence que Descartes a exercée sur son siècle; en se convainc que ce philosophe mathématicien a donné à l'esprit humain une direction, une forme, une langue nouvelle, qu'il lui a apporté une manière nouvelle de raisonner et de prouver, qu'il a fixé d'une manière nouvelle les conditions du doute et de la certitude. Jamais les hauts problèmes métaphysiques et ceux de la théodicée ne parurent éclairés de tant de lumière, jamais on n'eut des idées si claires, et en apparence si certaines, sur la matière, sur l'esprit, sur *Dieu*, jamais le spiritualisme ne se sentit si fort, si bien armé, si maître du terrain, si assuré de la victoire. Dans les preuves que Malebranche, Bossuet, Fénelon nous présentent de l'existence de Dieu, nous retrouvons l'esprit du *Discours de la méthode* et des *Méditations;* même aux idées particulières, aux vues originales qu'ils développent, ils donnent la couleur cartésienne, qui est celle de la raison de leur époque.

Ecoutons d'abord Malebranche : « *Dieu est celui qui est*, dit-il, c'est-à-dire l'être qui renferme dans son essence tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres; l'être infini en tous sens, en un mot l'Etre. Notre *Dieu*, c'est l'Etre sans aucune restriction ou limitation. Il renferme en lui-même, d'une manière incompréhensible à tout esprit fini, toutes les perfections, tout ce qu'il y a de réalité véritable dans tous les êtres créés et possibles. Il renferme en lui ce qu'il y a même de réalité et de perfection dans la matière, le dernier et le plus imparfait des êtres, mais sans son imperfection, sa limitation, son néant; car il n'y a point de néant dans l'être, de limitation dans l'infini en tout genre. » Telle est la définition toute cartésienne que Malebranche donne de *Dieu* dans ses *Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*. De cette idée, de cette définition de *Dieu*, il ne s'arrête pas à déduire l'existence de *Dieu;* et laissant là l'argument ontologique de saint Anselme renouvelé par Descartes, il se fait aussitôt répondre par le philosophe chinois que cette idée d'un être infini est une fiction, une imagination sans réalité : « Je conviens que l'idée que vous me donnez de votre *Dieu* est la plus excellente de toutes, car il n'y a rien de plus grand que l'infini en toutes manières; mais nous nions que cet infini existe. » C'est l'objection même que fait saint Thomas à la preuve de saint Anselme : « L'athée, dit-il, nie justement que l'infini existe. » A cette négation Malebranche répond par la première preuve de Descartes : J'ai l'idée de Dieu, donc il existe, car lui seul a pu mettre en moi cette idée. « Voici, dit Malebranche, une démonstration fort simple et fort naturelle de l'existence de *Dieu*, et la plus simple de toutes celles que je pourrais vous donner. Penser à rien et ne point penser, apercevoir rien et ne point apercevoir, c'est la même chose. Donc tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement et directement est quelque chose ou existe : je dis immédiatement et directement, prenez-y garde, car je sais bien, par exemple, que quand on dort, et même en bien des rencontres, quand on veille, on pense à des choses qui ne sont point. Mais ce ne sont point alors ces choses-là qui sont l'objet immédiat et direct de notre esprit. L'objet immédiat de notre esprit, même dans nos songes, est très-réel. Car, si cet objet n'était rien, il n'y aurait point de différence dans nos songes; car il n'y a point de différence entre des riens. Donc, encore un coup, tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement est réellement. Or, je pense à l'infini, j'aperçois immédiatement et directement l'infini, donc il est. Car, s'il n'était point, en l'apercevant je n'apercevrais rien, donc je n'apercevrais point. Ainsi en même temps j'apercevrais et je n'apercevrais point, ce qui est une contradiction manifeste. »

A cela l'adversaire réplique : « J'avoue que si l'objet immédiat de votre esprit était l'infini, quand vous y pensez, il faudrait nécessairement qu'il existât; mais alors l'objet immédiat de votre esprit n'est que votre esprit même... Ainsi, il ne s'ensuit point que l'infini existe absolument et hors de nous, de ce que nous y pensons. » Malebranche répond : « Ce qui n'est point ne peut être aperçu. Apercevoir rien et ne rien apercevoir, c'est la même chose. Il est donc évident que dans une portion de matière finie ou dans un esprit fini on ne peut trouver assez de réalité pour y voir l'infini. Faites attention à ceci. L'idée que vous avez seulement de l'espace n'est-elle pas infinie? Celle que vous avez des cieux est bien vaste, mais ne sentez-vous pas en vous-mêmes que l'idée de l'espace la surpasse infiniment ? Ne vous répond-elle pas, cette idée, que, quelque mouvement que vous donniez à votre esprit pour la parcourir, vous ne l'épuiserez jamais, parce qu'en effet elle n'a point de bornes? Mais si votre esprit, votre propre substance ne renferme point assez de réalité pour y découvrir l'infini en