étendue, un tel infini, un infini particulier, comment y pourriez-vous voir l'infini en tout genre d'Être, l'être infiniment parfait, en un mot l'être ? … Ainsi, rien de fini ne contenant l'infini, de cela seul que nous aperçevons l'infini, il faut qu'il soit. Tout cela est fondé sur ce principe si évident et si simple que le néant ne peut être directement aperçu, et qu'apercevoir rien et ne rien apercevoir c'est la même chose. »

Le philosophe chinois avoue qu'il ne trouve rien à répliquer à cette démonstration de l'existence de l'être infini, mais qu'il n'en est cependant pas convaincu. « Il me semble toujours, dit-il, que, quand je pense à l'infini, je ne pense à rien. » Malebranche ne conteste pas ce fait ; il l'explique ingénieusement par la distinction de la perception et de l'idée. « La perception dont l'infini vous touche, dit-il, est si légère que vous comptez pour rien ce qui vous touche si légèrement. Je m'explique : lorsqu'une épine vous pique, l'idée de l'épine produit dans votre âme une perception sensible qu'on appelle douleur. Lorsque vous regardez l'étendue de votre chambre, son idée produit dans votre âme une sensation moins vive qu'on appelle couleur. Mais, lorsque vous regardez dans les airs, la perception que ces espaces, ou plutôt que l'idée de ces espaces produit en vous, n'a plus ni pesanteur ni presque plus de vivacité. Enfin, quand vous fermez les yeux, l'idée des espaces immenses que vous concevez alors ne vous touche plus que d'une perception purement intellectuelle. Mais, je vous prie, faut-il juger de la réalité des idées par la vivacité des perceptions qu'elles produisent en vous ? Si cela est, il faudra dire que le plus grand de la réalité dans le pointe d'une épine qui nous pique, dans un charbon qui nous brûle, ou dans leurs idées, que dans l'univers entier ou dans un même être avec ce qui est par soi et incapable de changement. La distinction entre de telles parties seraient infinies : donc elles ne pourraient jamais entre elles composer un vrai tout. On ne peut donc rien ajouter à sa vérité, à sa bonté, à sa perfection ; il est par lui-même tout ce qu'il peut être, et il ne peut jamais être moins que ce qu'il est. Etre ainsi, c'est exister au suprême degré de l'être, et, par conséquent, au suprême degré de vérité et de perfection. Il nous savoir si ce que j'appelle moi, qui pense, qui raisonne et qui se connaît soi-même, est cet être immuable qui subsiste par lui-même, ou non. Ce que j'appelle moi, ou mon esprit, est infiniment éloigné de l'infinie perfection. J'ignore, je me trompe, je me détrompe, du moins je m'imagine me détromper ; je doute, et souvent le doute, qui est une imperfection, est le meilleur parti pour moi. Ce qui est bien pis encore, je veux, je ne veux pas ; ma volonté est variable, incertaine, contraire à elle-même. Puis-je me croire souverainement parfait parmi tant de changements et de défauts, parmi tant d'ignorances et d'erreurs involontaires et même volontaires ? S'il est manifeste que je ne suis point infiniment parfait, il est manifeste aussi que je ne suis point par moi-même. Si je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par autrui. Si je suis par autrui, il faut que cet autrui, qui m'a fait passer du néant à l'être, soit par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. C'est cet être qui est par lui-même, et par qui je suis, qu'on appelle *Dieu*. »

Après cette première preuve tirée de l'imperfection de l'être humain, vient la seconde, tirée de l'idée que nous avons de l'infini. « Je porte toujours au dedans de moi, quoique je sois fini, une idée qui me représente l'infini en une infinie perfection. Où l'ai-je prise, cette idée qui est si fort au-dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'étonne, qui me fait disparaître à mes propres yeux, qui me rend l'infini présent ? D'où vient-elle ? du néant ? Rien de ce qui est fini ne peut me la donner : car le fini ne représente point l'infini dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit, ne peut me donner l'idée du vrai infini, comment est-ce que le néant me la donnerait ? Il est manifeste d'ailleurs que le n'ai pu me la donner moi-même ; car je suis fini comme toutes les autres choses dont je puis avoir quelques idées. Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi quand je le conçois. »

La troisième preuve est tirée de l'idée de l'être nécessaire. « Il est certain que j'ai l'idée d'un être nécessaire, puisqu'il faut nécessairement qu'il y en ait un. Si je ne suis pas moi-même cet être, il faut que j'aie reçu l'existence par lui. Non-seulement je le connais, mais encore je vois évidemment qu'il faut qu'il soit dans la nature. Il faut que tout soit nécessaire, ou qu'un seul être nécessaire soit la cause de tous autres ; car il n'est rien de dans l'autre de ces deux suppositions, il demeure toujours également vrai qu'on ne peut se passer de quelque être nécessaire. Je conçois cet être et si clairement et si distinctement, qu'il renferme clairement l'existence actuelle. Je ne le distingue de tout autre être que par là. Ce n'est que par cette existence actuelle que je le conçois ; car tout ce qui n'est plus rien ; laissez-la-lui, il demeure tout. Elle est donc clairement renfermée dans son essence, comme l'existence actuelle est renfermée dans la nature des idées. « Mes idées ne sont pas moi, et je ne suis point mes idées. Mon esprit est changeant, incertain, ignorant, sujet à l'erreur, privé même de plusieurs idées que j'entends à croire ce qu'il n'entend pas clairement. Mes idées sont certaines et immuables par elles-mêmes. Elles ne doivent pas être confondues non plus avec les êtres particuliers qui me paraissent autour de moi. Tous ces êtres sont singuliers, contingents, changeants et passagers ; mes idées sont universelles, nécessaires et éternelles et immuables. Quand même je ne serais plus pour penser aux essences des choses, leur vérité ne cesserait point d'être ; il serait toujours vrai que le néant ne pense point, qu'une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas ; qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. Ces objets généraux sont immuables, et toujours exposés à quiconque a des yeux ; ils peuvent bien manquer de spectateurs ; mais, qu'ils soient vus ou qu'ils ne le soient pas, ils sont toujours également visibles. Ces vérités, toujours présentes à tout œil ouvert pour les voir, ne sont donc point cette vile multitude d'êtres singuliers et changeants qui n'ont pas toujours été, et qui ne commencent à être que pour n'être plus dans quelques moments. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas ; avec qui je croie être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même ; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fonds. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu, ne peut être que *Dieu*. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir. »

Bossuet, dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, a exposé trois preuves de l'existence de *Dieu* : la preuve physico-théologique, la preuve psychologique tirée de la nature des idées, et la preuve cartésienne fondée sur l'imperfection de notre être. Comme Descartes et comme Fénelon, Bossuet voit clairement que l'imparfait ne peut exister par lui-même, qu'il suppose le parfait et qu'il en dérive. « Nous n'avons qu'à réfléchir sur nos propres opérations, dit-il, pour entendre que nous venons d'un plus haut principe, car de la que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent, et que, souvent aussi, pour s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre son jugement et à se tenir dans le doute, elle voit, à la vérité, qu'elle a en elle un bon principe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait, et qu'il y a une sagesse plus haute à qui elle doit son être. En effet, le parfait est plus tôt que l'imparfait ; et l'imparfait le suppose comme le moins suppose le plus, dont il est la diminution, et comme le mal suppose le bien dont il est la privation ; ainsi, il est naturel que l'imparfait suppose le parfait dont il est, pour ainsi dire, déchu ; et si une sagesse imparfaite, telle que la nôtre, qui peut douter, ignorer, se tromper, ne laisse pas d'être, à plus forte raison devons-nous croire que la sagesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en est qu'une étincelle. Car si nous étions tout seuls intelligents dans le monde, nous seuls nous vaudrions moins, avec notre intelligence imparfaite, que tout le reste qui serait tout à fait brut et stupide ; et on ne pourrait comprendre d'où viendrait, dans ce tout qui n'entend pas, cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant pas naître d'une chose brute et insensée. Il faudrait donc que notre âme, avec son intelligence imparfaite, se laissât aller à être par soi-même, par conséquent d'être éternelle et indépendante de toute autre chose ; ce qui est homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre. »

A la démonstration de l'existence de Dieu par les idées universelles, nécessaires, éternelles, Bossuet donne une précision remarquable et des développements qui ne manquent pas d'originalité. Il établit avec ce motif, en ce grand et beau style simple que tout le monde connaît, que des idées supérieures et antérieures à l'esprit humain supposent un sujet en elles subsistent éternelles et immables, et que notre connaissance est formée des rayons qui viennent de ce foyer. « Tout ce qui se démontre en mathématiques, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable, puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut être autrement qu'elle est démontrée. Aussi, pour entendre la nature et la propriété des choses que je connais, par exemple, un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures et de toutes autres figures entre elles, je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait quelque part dans la nature ; et je suis sûr de n'en avoir jamais ni tracé, ni vu de parfaites. Je n'ai pas besoin non plus de songer qu'il y ait quelque part des esprits dans le monde, pour entendre la nature du mouvement même ou celle des lignes que chaque mouvement décrit, les suites de ce mouvement et les proportions et propriétés qui naissent ou diminue dans les graves et les choses jetées. Dès que l'idée de ces choses s'est une fois réveillée dans mon esprit, je connais que, quelles qu'elles soient et qu'elles ne soient pas actuellement, c'est ainsi qu'elles doivent être, et qu'il est impossible qu'elles soient d'une autre nature ou se fassent d'une autre façon… Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps ; en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra ; mais, en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles ; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi, ces vérités subsistent devant tous les siècles et devant qu'il y ait eu un entendement humain : et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée ; et je verrais clairement qu'elles auraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre. Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est nécessairement unique ; car il est clair que la vérité même, et dont être toute vérité ; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui… Parmi ces vérités éternelles que je connais, une des plus certaines est celle-ci, qu'il y a quelque chose au monde qui existe par soi-même, par conséquent qui est éternel et immuable. Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. Ainsi le néant sera à jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le néant ; chose absurde et contradictoire. Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps, et de toute éternité ; et c'est dans cet éternel que ces vérités éternelles subsistent… Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de *Dieu* ou plutôt sont *Dieu* même. Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois, en raisonnant, que ces vérités sont suivies. La même vérité qui me fait voir que les mouvements ont certaines règles me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre ; ainsi la vérité est une de soi ; qui la connaît en partie en voit plusieurs ; qui les verrait parfaitement n'en verrait qu'une. Et il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue, et l'homme en est à lui-même une preuve indubitable. Car, soit qu'il se considère lui-même ou qu'il étende sa vue sur tous les êtres qui l'environnent, il voit tout soumis à des lois certaines et aux règles immuables de la vérité. Il voit qu'il entend ces lois, du moins en partie, lui qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie de l'univers, quelque petite qu'elle soit ; il voit bien que rien n'aurait été fait si ces lois n'étaient ailleurs parfaitement entendues ; et il voit qu'il faut reconnaître une sagesse éternelle où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive. Car il est absurde qu'il y ait tant de suite dans les vérités, tant de proportion dans leurs moindres traits, d'économie dans leur assemblage, c'est-à-dire dans le monde ; et que cette suite, cette proportion, cette économie ne soit nulle part bien entendue. Il faut donc que ce qui fait, l'intelligence ne pouvant pas naître d'une chose brute et insensée. Il faudrait donc que notre âme, avec son intelligence imparfaite, se laissât aller à être par soi-même, par conséquent d'être éternelle et indépendante de toute autre chose ; ce qui est homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre. »

— IX. Preuves de l'existence de Dieu selon Leibnitz. Réformateur de la physique et de la métaphysique cartésiennes, Leibnitz ne pouvait manquer de voir et de montrer des points faibles dans la théodicée de l'auteur des *Méditations*. Il accepte comme bonne la preuve ontologique de saint Anselme, reproduite par Descartes, qui établit l'existence de *Dieu* par la nature même de l'idée. Il la trouve « très-belle et très-ingénieuse, » mais il y voit encore « un vide à remplir. » « Je tiens le milieu, dit-il, entre ceux qui prennent ce raisonnement pour un sophisme, et l'opinion du P. Lamy, qui le prend pour une démonstration achevée. » — « Saint Anselme, dit-il ailleurs, se félicite non sans raison d'avoir donné cette disposition d'esprit au lecteur *Dieu a priori*, par sa propre notion, sans recourir à ses effets. Et voici à peu près la forme de son argument : *Dieu* est la plus grande, comme parle Descartes, le plus parfait des êtres, ou bien c'est un être d'une grandeur et d'une perfection suprême qui en enveloppe tous les degrés. C'est là la notion de *Dieu*. Voici maintenant comment l'existence suit de cette notion. C'est quelque chose de plus d'exister que de ne pas exister, ou bien l'existence ajoute un degré à la grandeur ou à la perfection, et, comme l'énonce M. Descartes, l'existence est elle-même une perfection. Donc ce degré de grandeur et de perfection, ou bien cette perfection, qui consiste dans l'existence, est dans cet être suprême tout grand, tout parfait ; car autrement quelque degré lui manquerait, contre sa définition ; et par conséquent cet être suprême existe. Les scolastiques, sans accepter même leur Docteur angélique, ont méprisé cet argument, et l'ont fait passer pour un paralogisme ; en quoi ils ont eu grand tort, et M. Descartes a eu grand raison de le rétablir. Ce n'est pas un paralogisme, mais c'est une démonstration imparfaite qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver pour le rendre d'une évidence mathématique : c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'être tout grand ou tout parfait est possible et n'enferme pas de contradiction. Et c'est déjà quelque chose que par cette remarque on prouve que, *supposé que Dieu* soit possible, *il existe*, ce qui est le privilège de la seule Divinité. On a droit de présumer la possibilité de tout être, et surtout celle de *Dieu*, jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire. De sorte que cet argument métaphysique donne déjà une conclusion morale démonstrative qui porte que, suivant l'état présent de nos connaissances, il faut juger que *Dieu* existe, et agir conformément à cela. Mais il serait important à souhaiter que d'habiles gens achevassent la démonstration dans la rigueur d'une évidence mathématique. »

Ces perfectionnements, ces compléments de la preuve de saint Anselme, Leibnitz croit les avoir trouvés et les indique en d'autres passages de ses écrits. Il met d'abord l'argument sous la forme syllogistique en y introduisant la condition négligée par Descartes, de la possibilité de l'être nécessaire et parfait. Voici ce syllogisme :

L'être dont l'essence implique l'existence existe, s'il est possible, c'est-à-dire s'il a une essence (c'est un axiome identique qui n'a pas besoin de démonstration).

Or, *Dieu* est l'être dont l'essence implique l'existence (c'est la définition).

Donc *Dieu*, s'il est possible, existe (conclusion nécessaire).

Mais *Dieu*, l'être nécessaire et parfait, est-il possible ? C'est ce qu'il s'agit d'établir pour compléter la démonstration et pour en remplir le vide ; et c'est ce qu'établit Leibnitz. Si l'être nécessaire, « *si l'être de soi (ens a se)* est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par *l'être de soi* : ainsi rien ne saurait exister. Or, les êtres par autrui existent ; donc ils sont possibles, donc *l'être de soi* est possible également. » Leibnitz montre ailleurs que l'être parfait est possible, parce que « la perfection n'est autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont, » et que « rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation et, par conséquent, aucune contradiction. »

Si la troisième preuve cartésienne a, selon Leibnitz, besoin d'être revue, corrigée et complétée, la première, qui établit l'existence de *Dieu*, « parce que son idée est en notre âme, et qu'il faut qu'elle soit venue de l'original, » Leibnitz la trouve dans toute sa force et la développe hardiment et si ingénieusement appliquée à la philosophie naturelle et à la métaphysique ; il refuse de s'élancer dans les régions de l'idéalisme ; il préfère une marche lente et sûre à ce vol sublime ; il expose avec rigueur et avec amples développements déconvantes de la méthode déductive et géométrique, l'admirable fécondité de la méthode expérimentale et inductive ; au cas particulier, il applique la loi de l'attraction universelle. « Tout ce qui n'est pas tiré des phénomènes, dit Newton, doit être réputé hypothèse, et les hypothèses, de quelque nature qu'elles soient, n'ont aucun place en philosophie naturelle. » — « En physique, ajoute-t-il, tout aussi bien qu'en mathématiques, la méthode qui enseigne à faire des recherches et à les résoudre par la voie de l'analyse doit toujours, dans la recherche des choses difficiles, précéder la méthode synthétique. La première consiste à faire des expériences, à observer les phénomènes, à s'élever par induction à des conclusions générales, et à n'admettre contre ces conclusions aucune objection qui ne soit prise de quelque expérience ou d'autres vérités certaines ; car, pour les hypothèses, il ne faut y avoir aucun égard dans la philosophie expérimentale. Quoique l'induction fondée sur des expériences et des observations n'établisse pas démonstrativement des conclusions générales, c'est pourtant la meilleure manière de raisonner que puisse admettre la nature des choses ; et elle doit être reconnue pour d'autant mieux fondée que l'induction a plus de généralité. Et s'il n'y a aucune objection de la part des phénomènes, on peut tirer une conclusion universelle ; mais, si dans la suite l'expérience présente quelque exception, il faut alors que la conclusion soit limitée par telles réserves qu'il conviendra. A la faveur de cette espèce d'analyse, on peut passer des composés aux simples et des mouvements aux forces qui les produisent, et en général des effets à leurs causes et des causes particulières de plus générales, jusqu'à ce qu'on parvienne aux causes universelles. Voilà ce à quoi consiste la méthode qu'on nomme *analyse*. Quant à la *synthèse*, elle consiste à prendre pour principes les causes découvertes et éprouvées, à expliquer par leur moyen les phénomènes qui en proviennent et à prouver ces explications. »

En traçant ces lignes, Newton a révolutionné la science. A la place de cette matière inerte, homogène, dont toutes les modifications doivent se résoudre dans l'étendue, concept aussi géométrique et aussi obscur, il rétablit les choses matérielles telles que l'observation nous les montre, avec toutes leurs propriétés sensibles et toutes leurs réelles diversités. De là une idée générale de l'univers profondément contraire à celle des cartésiens. Descartes concluait du concept de la matière envisagée comme chose purement étendue : premièrement, qu'elle est divisible à l'infini, toute étendue pouvant être conçue comme formée de deux moitiés, et ainsi de suite ; en second lieu, qu'elle est illimitée, toute étendue, si grande qu'elle soit, forçant la raison à concevoir une étendue plus grande ; enfin qu'elle est absolument pleine, puisque partout où est l'étendue la matière est nécessairement. Newton, observant la nature au lieu de la construire, arrive par l'observation et l'induction à des résultats tout contraires. Pour lui, si tous corps est également divisible à l'infini en tant qu'étendue, il n'en résulte pas le moins du monde qu'il soit effectivement divisé. Tout porte à croire, au contraire, que les corps se composent de particules absolument pleines, lesquelles constituent l'imperméabilité de la matière. Rien n'oblige de considérer le monde corporel comme absolument infini en étendue. Ce qui est infini, c'est l'espace où se meuvent les corps, ou encore le temps qui mesure leurs mouvements ; mais il y a de fortes raisons de croire que le monde corporel, dans sa substance imparfaite et périssable, est borné de toutes façons. Pourquoi serait-il infini en étendue, ne l'étant pas en durée ? Et s'il a commencé, pourquoi ne finirait-il pas ? D'ailleurs, dans le corps le plus dense, il y a beaucoup plus d'espace vide que de matière. Le monde matériel, sans les pores et les intervalles qui enfient sa grandeur, paraîtrait fort petit, et, pressé par une main puissante, il se réduirait au volume le plus exigu. Voilà l'univers tel que nous le montrent l'observation et l'expérience, fidèlement interprétées par la raison.

Cette conception nouvelle de l'univers devait naturellement conduire Newton à émettre en théodicée des vues très-différentes de celles de Descartes. Je remarque d'abord que sa démonstration favorite est celle des causes finales, ce genre de preuve que Descartes avait dédaigné et répudié. Quand ses merveilleuses découvertes commencèrent à être connues, on lui demanda de toutes parts si elles ne pourraient pas servir à rendre plus sensible l'existence de *Dieu* et à confondre les sceptiques et les athées. « N'en doutez pas, répond Newton. D'abord il est absurde de supposer que la nécessité préside à l'univers, car, une nécessité aveugle étant partout la même en tout temps et en tout lieu, la variété des choses ne saurait en provenir, et par conséquent l'univers, avec l'ordre de ses parties approprié à la variété des temps et des lieux, n'a pu tirer son origine que d'un être primitif ayant des idées et une volonté. » Il se plaît à montrer qu'à chaque pas l'astronomie trouve la limite des causes physiques, par conséquent la trace de l'action de *Dieu*. Pour expliquer les mouvements actuels des planètes, on est obligé d'invoquer, outre la gravité, une force de projection qui suppose un être supérieur et supérieur au monde matériel. « Il est certain que les mouvements actuels des planètes ne peuvent provenir de la seule action de la gravité, car, cette force poussant les planètes vers le soleil, il faut, pour qu'elles prennent un mouvement de révolution autour de cet astre, qu'un bras divin les lance sur la tangente de leurs orbites. » Ces bras, il le veille pour les mouvement qui reparaît sous une nouvelle forme. L'harmonie qui se montre dans le système du monde ne saurait être sérieusement attribuée à des causes naturelles et mécaniques. « Il est clair qu'il n'y a aucune cause naturelle qui ait pu déterminer toutes les planètes à se tous leur sublites à se mouvoir dans la même direction et dans le même plan, sans aucune variation considérable. Il y a là les traces d'un conseil. Et de même nulle cause naturelle n'a pu donner aux planètes et à leurs satellites ces justes degrés de rapidité, en rapport précis avec leurs distances, par rapport au soleil et aux autres centres de mouvement, lesquels degrés étaient nécessaires pour que ces corps vinssent à se mouvoir selon des orbites concentriques… Pour former ce système, avec tous ses mouvements, il faut une cause qui ait connu et comparé les quantités de matière dans les différents corps célestes, et les puissances attractives qui en devaient résulter, et les diverses distances des planètes au soleil, des satellites à Saturne, Jupiter et la terre, et les rapidités avec lesquelles planètes et satellites pouvaient tourner autour des corps qui leur servent de centres. Or, avoir comparé et accordé toutes ces choses ensemble dans un système qui embrasse une si prodigieuse variété de corps, cela témoigne d'une cause qui n'est ni aveugle, ni fortuite, mais qui est assurément très-habile en mécanique et en géométrie. Ce n'est pas tout, et *Dieu* est nécessaire encore, soit pour faire tourner la masse sur elles-mêmes, ce qui ne peut provenir de l'attraction, soit pour accorder le sens de cette rotation avec celui de la circulation, comme on l'observe dans le soleil, les planètes et les satellites, tandis que les révolutions des comètes s'opèrent indifféremment dans tous les sens. En outre, dans la formation des masses cosmiques, comment les molécules disséminées ont-elles pu se séparer en deux classes, les unes lumineuses, s'agrégeant pour former les corps lumineux par eux-mêmes, comme le soleil et les étoiles ; les autres opaques, se rassemblant pour constituer les planètes et les satellites ? Tout cela est inconcevable sans l'action d'une intelligence infinie. »

Dans un passage remarquable et souvent cité de l'*Optique*, le témoignage de l'anatomie et de la physiologie est invoqué en même temps que celui de l'astronomie en faveur d'une cause première non mécanique. « Comment est-il arrivé, s'écrie Newton, que les corps des animaux vivants fussent formés avec tant d'art, et pour quelles fins leurs diverses parties ont-elles été faites ? L'œil a-t-il été construit sans aucune science de l'optique, et l'oreille sans aucune connaissance des sons ? Comment les mouvements des corps vivants sont-ils déterminés par la volonté ? Et d'où naît l'instinct dans les animaux ? Le *sensorium* des animaux n'est-il pas dans le lieu où la substance sentante est elle-même présente, lieu dans lequel les images sensibles des objets sont portées à travers les nerfs et le cerveau, puis, y devenant immédiatement présentes à cette substance, sont perçues par elle ? Et toutes ces choses étant si parfaitement opérées, ne paraît-il pas, d'après ces phénomènes, qu'il existe un *Dieu* immatériel, vivant, intelligent, partout présent, qui, dans l'espace infini, comme si c'était son *sensorium*, voit intimement toutes choses en elles-mêmes, les perçoit pleinement et les comprend tout entières par leur présence actuelle et immédiate en lui-même, ces mêmes choses, dont les seules images, transmises par les organes des sens à notre faible *sensorium*, y sont vues et perçues par ce qui voit et pense en nous ? »

Je remarque dans ces dernières lignes des expressions assez extraordinaires. Newton dit expressément que l'espace infini est pour *Dieu* une espèce de *sensorium* où il perçoit les objets de la nature (*esse Deum omnipræsentem qui in spatio infinito, tanquam sensorio suo, res ipsas intime cernat penitusque perspiciat*). Est-ce là une pure métaphore ? Non, c'est l'indice d'une conception particulière de la nature divine qui va devenir la base d'une nouvelle démonstration de l'existence de *Dieu*. Descartes, qui définissait la matière par l'étendue, était naturellement conduit à nier le vide et à confondre l'espace avec le monde matériel. Pour Newton, au contraire, qui admettait le vide, le monde se distinguait nettement de l'espace : il n'y avait entre l'un et l'autre aucune proportion, le monde, c'est-à-dire le plein, étant fini, eu égard à l'espace, c'est-à-dire au vide, qui est infini. L'univers se réduisait à un petit assemblage de corpuscules jeté et comme perdu dans un coin de l'espace infini. Mais qu'est-ce que cet espace qui est indépendant des corps et immuable ? On ne peut dire que ce soit un être ; c'est donc un attribut. Attribut de quoi ? du monde ? Mais l'espace est infini, tandis que le monde est fini. Donc l'espace est l'attribut nécessaire de *Dieu*. Et il en est de même de la durée. On doit distinguer entre la durée relative et la durée absolue. Tous les êtres de ce monde ont une certaine durée ; ils vivent un jour, un an, un siècle, mais, de même que tous les corps, grands ou petits, sont situés dans un espace qui les enveloppe et s'étend au delà, de même toutes les durées particulières sont comme les ondes fugitives d'un fleuve éternel, qui n'a ni source, ni embouchure, qui précède tout, et survit à tout. Otez les êtres de ce monde, l'espace infini et l'infinie durée subsistent, c'est-à-dire *Dieu* subsiste, car l'espace infini est une de ses manières d'être ; l'immensité, comme la durée infinie, est une autre de ses manières d'être, l'éternité. Or, s'il en est ainsi, la présence de *Dieu* dans l'univers apparaît sous un jour nouveau. L'espace, qui enveloppe et pénètre tous les corps, étant quelque chose de *Dieu*, étant *Dieu* même, il s'ensuit que *Dieu* est présent à l'univers, non-seulement par sa vertu créatrice et conservatrice, mais d'une présence effective et substantielle. (*Omnipræsens est non per virtutem solam, sed etiam per substantiam.*) On n'aperçoit alors ce qui paraissait inconcevable : que *Dieu* connaisse tout, qu'il soit présent aux êtres les plus vils et les plus chétifs. *Dieu*, en effet, perçoit les corps, comme l'âme humaine, présente au cerveau, y perçoit les impressions des corps : faible image, mais image fidèle de la perception divine. Car l'espace est en quelque sorte le sensorium de Dieu, comme le cerveau est celui de l'âme ; seulement le cerveau est un sensorium en petit, *sensoriolum* ; l'espace est le sensorium en grand.

Cette conception est, comme nous l'avons dit, devenue la base d'une nouvelle preuve de l'existence de *Dieu*, développée par Samuel Clarke, disciple et ami de Newton. Pour prouver l'existence de *Dieu*, dit Clarke, je fais voir que nous avons des idées comme celles de l'éternité et de l'immensité, dont il nous est absolument impossible d'anéantir ou de bannir de notre esprit ; idées qui doivent être par conséquent les attributs d'un être nécessaire actuellement existant. » — « L'espace, dit-il ailleurs, est une propriété de la substance qui existe par elle-même, et non pas une propriété de toute autre substance. Toutes les autres substances sont dans l'espace et l'espace les pénètre, mais la substance existante par elle-même n'est pas dans l'espace et n'en est pas pénétrée. Elle est, si je puis m'exprimer ainsi, le substratum de l'espace ; elle est le fondement de l'existence et de l'espace, et de la durée elle-même. Or, l'espace et la durée étant évidemment nécessaires, et n'étant pourtant point des substances, mais des propriétés, il est clair que la substance, sans qui ces propriétés ne sauraient subsister, est elle-même encore plus nécessaire, s'il était possible. Et comme l'espace et la durée, en tant qu'ils sont des conditions *sine qua non*, sont nécessaires à l'existence de toute autre chose, ainsi la substance, à qui ces propriétés appartiennent, est de même nécessaire. » Il faut ajouter que Clarke, pas plus que Newton, ne fait aucune différence entre les notions d'espace et de durée, d'une part, et les notions d'immensité et d'éternité de l'autre. Il repousse comme inintelligible l'assertion des scolastiques qui ramassent en quelque sorte l'éternité divine en un instant et l'immensité divine en un point. Il soutient que l'espace infini est une extension infinie, et que l'éternité est une durée infinie dont les parties s'écoulent d'une manière uniforme. — Mais si cet argument tiré de la nature de l'espace et du temps est vraiment concluant et vraiment à la portée de tout le monde, pourquoi ne s'en est-on pas servi jusqu'ici ? — C'est à la philosophie de Descartes qu'il faut s'en prendre, répond Clarke. « Les notions absurdes de ce philosophe, qui enseigne que la matière est nécessairement infinie, et qui attribue tout aux lois mécaniques du mouvement, à l'exclusion de

toute volonté, intelligence et providence divine dans le gouvernement du monde; ces notions, dis-je, qui ont été universellement reçues, ont obscurci les yeux de la raison d'une manière incroyable, et ont empêché les hommes de faire attention à la main *en qui ils ont la vie, le mouvement et l'être.* Ce n'est pas la seule fois que cela est arrivé. Pendant combien de siècles n'a-t-on pas cru universellement que l'éternité n'était pas durée, et que l'infinité n'était pas grandeur? »

Clarke a prouvé l'existence de *Dieu* par d'autres arguments qu'il convient maintenant d'analyser. Il commence par poser que quelque chose a existé de toute éternité, puisque quelque chose existe aujourd'hui. Cette proposition, dit-il, est évidente et incontestable; tout ce qui existe doit avoir une cause de son existence, une raison ou un fondement sur lequel son existence est appuyée, un fondement, une raison pourquoi il existe plutôt qu'il n'existe pas, car il existe ou en vertu d'une nécessité qu'il trouve dans sa nature même, auquel cas il est éternel par soi-même, ou en conséquence de la volonté de quelque autre être, et alors il faut que cet autre être ait existé avant lui, au moins d'une priorité de nature, et comme la cause est conçue être avant l'effet. Voilà donc qui est clair : *il faut que quelque chose ait existé réellement de toute éternité.* Clarke ne fait ici que développer ces mots de Bossuet : Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. Mais qu'est-ce qui a existé de toute éternité? Il faut de deux choses l'une, ou que l'Etre qui a toujours existé soit un être immuable et indépendant, duquel tous les autres êtres qui sont ou qui ont été dans l'univers tirent leur origine, ou qu'il y ait eu une succession infinie d'êtres dépendants et sujets au changement, qui se soient produits les uns les autres dans un progrès à l'infini sans avoir eu aucune cause originale de leur existence. Cette seconde supposition ne peut se soutenir. Il est évident que cet assemblage d'êtres dépendants qui forment une chaîne infinie ne saurait avoir aucune cause externe de son existence, puisqu'on suppose que tous les êtres qui sont et qui ont été dans l'univers y entrent. Il est évident d'un autre côté qu'il ne peut avoir aucune cause interne de son existence, parce que dans cette chaîne infinie d'êtres il n'y en a aucun qui dépende de celui qui le précède, et qu'aucun n'est supposé exister par lui-même et nécessairement, ce qui pourtant est la seule cause d'existence qu'il soit possible d'imaginer. Or, si aucune des parties n'existe nécessairement, il est clair que le tout ne peut exister nécessairement, la nécessité absolue d'exister n'étant pas une chose extérieure, relative et accidentelle, mais une propriété de l'être qui existe nécessairement. Une succession infinie d'êtres dépendants, sans cause originale et indépendante, est donc la chose du monde la plus impossible. C'est supposer un assemblage d'êtres qui n'ont ni cause intérieure ni cause extérieure de leur existence, c'est-à-dire des êtres qui, considérés séparément, auront été produits par une cause (car on avoue qu'aucun d'eux n'existe nécessairement et par lui-même), et qui, considérés conjointement, n'auront pourtant été produits par rien : ce qui implique contradiction. Il s'ensuit donc qu'il faut de toute nécessité qu'un être immuable et indépendant ait existé de toute éternité. On doit remarquer que nous avons, dans les raisonnements de Clarke, le premier essai d'argumentation rigoureuse et précise contre le progrès à l'infini de causes secondes et d'êtres contingents. Nous avons vu que Descartes déclarait ne pas voir clairement l'absurdité et l'impossibilité de ce progrès à l'infini. Notons encore que Clarke, dans son argumentation, ne s'appuie pas sur la contradiction inhérente à l'idée de l'infini quantitatif.

Clarke montre ensuite que le monde matériel ne peut pas être cet être premier, original, incréé, indépendant et éternel par lui-même. Le monde matériel ne peut être indépendant et éternel par lui-même qu'à la condition d'exister nécessairement et d'une nécessité si absolue et si naturelle, que la supposition même qu'il n'existe pas soit une contradiction formelle et manifeste. « Mais, dit Clarke, il est de la dernière évidence que le monde matériel n'existe pas de la sorte; car la nécessité absolue d'exister et la possibilité de n'exister pas étant des idées contradictoires, il est évident que le monde matériel ne peut pas exister nécessairement, si je puis sans contradiction concevoir ou qu'il pourrait ne pas être, ou qu'il pourrait être tout autre qu'il n'est aujourd'hui. Or, qu'y a-t-il de plus facile à concevoir que cela? Soit que je considère la forme de l'univers avec la disposition et le mouvement de ses parties, soit que je fasse attention à la matière dont il est composé, sans aucun égard à la forme qu'il a maintenant, je n'y vois rien que d'arbitraire. L'entier composé et chacune de ses parties, leur situation, leur mouvement, leur matière et leur forme, tout, en un mot, m'y paraît très-dépendant et aussi éloigné de l'existence nécessaire qu'aucune chose puisse être. J'y trouve à la vérité une nécessité de convenance, c'est-à-dire que je reconnais qu'afin que l'univers fût bien il fallait que ses parties fussent dans l'ordre où nous les voyons aujourd'hui. Mais je ne vois pas la moindre apparence à cette nécessité de nature et d'essence pour laquelle les athées combattent. » On comprend que la conception newtonienne du monde est bien plus incompatible que celle de Descartes avec cette idée d'une matière existant nécessairement et par elle-même. C'est dans cette conception que l'argument *a contingentia mundi*, l'argument cosmologique, prend toute sa force. Le monde borné de Newton, enveloppé et pénétré de vide, est vraiment contingent, et, selon l'expression de Clarke, *arbitraire.* Il est clair que pour qui admet le vide la matière ne peut pas exister nécessairement. Si les athées prétendent que la matière peut être nécessairement, encore qu'elle ne soit pas partout nécessairement, on est fondé à répondre qu'ils se contredisent formellement; car une nécessité absolue est absolue également partout, et s'il est possible que la matière soit absente d'un lieu, il n'y a point d'impossibilité qu'elle se trouve absente de tout lieu.

Il reste à établir que l'être existant par lui-même, l'être nécessaire, est un être intelligent. Clarke démontre cette proposition par l'impossibilité de refuser à la cause les perfections dont l'effet est revêtu. Si telle perfection que manifeste l'effet ne se trouvait aussi dans la cause, il faudrait dire que cette perfection aurait été produite par rien, ce qui implique visiblement contradiction. Or, il est évident qu'un être qui n'est pas intelligent ne possède pas toutes les perfections de tous les êtres qui sont dans l'univers, puisque l'intelligence est une de ces perfections. Donc toutes choses n'ont pu tirer leur origine d'un être sans intelligence; et, par conséquent, l'être qui existe par lui-même et à qui toutes choses doivent leur origine doit nécessairement être intelligent. Puisque l'homme en particulier est revêtu incontestablement d'une faculté que nous appelons pensée, intelligence, perception ou connaissance, il faut de toute nécessité de trois choses l'une : ou que cette faculté lui soit venue par la voie de la génération, ce qui suppose une succession éternelle de générations, une gradation d'hommes à l'infini sans cause première et originale, dont aucun n'existera nécessairement; ou que ces êtres doués de connaissance et de réflexion soient sortis du sein d'une matière en qui aucune de ces qualités ne se trouve, c'est-à-dire qui n'est pas capable de connaissance ni de réflexion; ou bien enfin qu'ils soient la production d'un être supérieur et intelligent. La première supposition a déjà été démontrée fausse et impossible; la seconde ne soutient pas l'examen, car la cause matière ne peut donner à son effet une perfection qu'elle ne possède pas. Par conséquent, il faut accepter la troisième hypothèse et reconnaître que l'être existant par lui-même est un être intelligent.

Dans son *Essai sur l'entendement humain*, Locke a donné de l'existence de *Dieu* une démonstration qui se rapproche beaucoup de l'argumentation que nous venons d'exposer, et que Leibnitz a résumée d'une manière exacte et précise. Pour prouver l'existence de *Dieu*, dit l'auteur anglais, il n'est besoin que de faire réflexion sur nous-mêmes et sur notre propre existence indubitable. Ainsi je suppose que *chacun connait qu'il est quelque chose qui existe actuellement, et qu'ainsi il y a un être réel.* A celui qui peut douter de sa propre existence, il n'y a rien à démontrer. Nous savons encore par une connaissance d'intuition que *le pur néant ne peut point produire un être réel.* D'où il suit d'une évidence mathématique que *quelque chose a existé de toute éternité*, puisque tout ce qui a un commencement doit avoir été produit par quelque autre chose. Or, tout être qui tire son existence d'un autre tire aussi de lui tout ce qu'il a et toutes ses facultés. Donc la source éternelle de tous les êtres est aussi le principe de toutes leurs puissances, de sorte que *cet être éternel doit être aussi tout-puissant.* De plus, l'homme trouve en lui-même de la connaissance. Donc, *il y a un être intelligent.* Or, il est impossible qu'une chose absolument dénuée de connaissance et de perception produise un être intelligent; et il est contraire à l'idée de la matière privée de sentiment de se donner à elle-même l'intelligence. Donc la source des choses est intelligente, et *il y a eu un être intelligent de toute éternité.* Un être éternel, très-puissant et très-intelligent, est ce qu'on appelle *Dieu.* Locke ajoute que l'unité de l'être éternel doit s'inférer de l'ordre que nous présente la nature. Il fait remarquer que la matière n'est pas proprement une chose individuelle qui existe comme un être, comme un corps singulier que nous connaissions ou que nous puissions concevoir. Si la matière, dit-il, était le premier être éternel pensant, il n'y aurait pas un être unique, éternel, infini et pensant, mais un nombre infini d'êtres éternels, infinis, pensants, qui seraient indépendants les uns des autres, dont les forces seraient bornées et les pensées distinctes, et qui, par conséquent, ne pourraient jamais produire cet ordre, cette harmonie et cette beauté qu'on remarque dans la nature. D'où il suit nécessairement que le premier être éternel ne peut être la matière.

Nous n'avons pas besoin de faire observer que cette démonstration de Locke est moins complète que celle de Clarke; il y manque la réfutation du progrès à l'infini des causes secondes et des êtres changeants; c'est le juste reproche que lui fait Leibnitz. « Je vous assure, dit-il, avec une parfaite sincérité, que je suis extrêmement fâché de dire quelque chose contre cette démonstration; mais je le fais absolument afin de vous donner occasion d'en remplir le vide. C'est principalement à l'endroit où vous concluez que quelque chose a existé de toute éternité. J'y trouve de l'ambiguïté si cela veut dire qu'*il n'y a jamais eu aucun temps où rien n'existât.* J'en demeure d'accord et cela suit véritablement des précédentes propositions par une conséquence toute mathématique. Car si jamais il y avait eu rien, il y aurait toujours eu rien, le rien ne pouvant point produire un être; donc nous-mêmes ne serions pas, ce qui est contre la première vérité d'expérience. Mais la suite fait voir d'abord que, disant que quelque chose existe de toute éternité, vous entendez une chose éternelle. Cependant il ne s'ensuit point, en vertu de ce que vous avez avancé jusqu'ici, que s'il y a toujours eu quelque chose il y a toujours eu une certaine chose, c'est-à-dire qu'il y a un être éternel, car quelques adversaires diront que moi j'ai été produit par d'autres choses, et ces autres choses encore par d'autres. »

— XI. Preuves de l'existence de Dieu selon Voltaire et J.-J. Rousseau. Dans son argumentation sur l'existence de *Dieu*, Voltaire suit les traces des philosophes anglais; il est newtonien en métaphysique et en théodicée comme en physique. D'abord il tient pour les causes finales et pour l'argument téléologique qui lui doit sa forme la plus précise et la plus populaire. « La manière la plus naturelle de parvenir à la notion de *Dieu*, dit-il, la plus parfaite pour les capacités communes, est de considérer non-seulement l'ordre qui est dans l'univers, mais la fin à laquelle chaque chose paraît se rapporter. On a composé sur cette seule idée beaucoup de gros livres, et tous ces gros livres ensemble ne contiennent rien de plus que cet argument-ci : Quand je vois une montre dont l'aiguille marque les heures, je conclus qu'un être intelligent a arrangé les ressorts de cette machine, afin que l'aiguille marquât les heures. Ainsi, quand je vois les ressorts du corps humain, je conclus qu'un être intelligent a arrangé ces organes pour être reçus et nourris neuf mois dans la matrice; que les yeux sont donnés pour voir, les mains pour prendre, etc. » L'auteur du *Dictionnaire philosophique* a d'ailleurs très-bien vu que cette preuve tirée des causes finales n'a, quand on s'y borne, qu'une partie limitée, qu'elle nous donne une organisateur de la nature, non un créateur du monde, et qu'on ne peut lui demander d'atteindre le *Dieu* éternel, infini, le *Dieu* aux attributs métaphysiques. « De ce seul argument, dit-il, je ne peux conclure autre chose, sinon qu'il est probable qu'un être intelligent et supérieur a façonné la matière avec habileté; mais je ne peux conclure de cela seul que cet être ait fait la matière avec rien et qu'il soit infini en tout sens. J'ai beau chercher dans mon esprit la connexion de ces idées : il est probable que je suis l'ouvrage d'un être plus puissant que moi; donc cet être existe de toute éternité, donc il a créé tout, donc il est infini, etc. Je ne vois pas la chaîne qui mène droit à cette conclusion; je vois seulement qu'il y a quelque chose de plus puissant que moi, et rien de plus. »

Pour aller plus loin, pour s'élever plus haut, il faut recourir à d'autres preuves, aux preuves métaphysiques; Voltaire adopte celles de Clarke. Il prouve, à la manière de Clarke, que quelque chose a existé de toute éternité, puisque quelque chose existe; que le progrès à l'infini des causes secondes et des êtres dépendants est impossible; qu'il y a un être qui existe nécessairement par lui-même et qui est l'origine de tous les autres; que le monde matériel ne saurait être cet être nécessaire et existant par lui-même, parce que chacune de ses parties, prise isolément, ne saurait prétendre à l'existence nécessaire, et parce que ni le mouvement ni l'intelligence ne lui sont essentiels.

Dans un passage curieux, Voltaire, en fidèle newtonien, se plaît à invoquer en faveur de la croyance en *Dieu* l'existence du vide et celle des atomes. « Il me paraît, dit-il, qu'un des principes qui conduisent certains philosophes au matérialisme c'est qu'ils croient le monde infini et plein et la matière éternelle; il faut bien que ce soient ces principes qui les égarent, puisque presque tous les newtoniens que j'ai vus, admettant le vide et la matière finie, admettent conséquemment un *Dieu.* En effet, si la matière est infinie, comme tant de philosophes et Descartes même l'ont prétendu, elle a par elle-même un attribut de l'être suprême; si le vide est impossible, la matière existe nécessairement; si elle existe nécessairement, elle existe de toute éternité; donc dans ces principes on peut se passer d'un *Dieu* créateur, fabricateur et conservateur de la matière. Je sais bien que Descartes et la plupart des écoles qui ont cru le plein et la matière indéfinie ont cependant admis un *Dieu;* mais c'est que les hommes ne raisonnent pas et ne se conduisent presque jamais selon leurs principes. Si les hommes raisonnaient conséquemment, Epicure et son apôtre Lucrèce auraient dû être les plus religieux défenseurs de la providence qu'ils combattaient, car, en admettant le vide et la matière finie, il s'ensuivait nécessairement que la matière n'était pas l'être nécessaire, existant par lui-même. Ils avaient donc dans leur propre philosophie, malgré eux-mêmes, une démonstration qu'il y a un autre être suprême, nécessaire, infini, et qui a fabriqué l'univers. »

Jean-Jacques Rousseau, dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, a prouvé l'existence de *Dieu* par l'inertie essentielle de la matière (argument cosmologique) et par l'ordre qui règne dans la nature (argument téléologique). Il commence par constater que la matière est tantôt en mouvement et tantôt en repos; d'où l'on est fondé à inférer que ni le repos ni le mouvement ne lui sont essentiels. « Mais le mouvement, étant une action, est l'effet d'une cause dont le repos n'est que l'absence. Quand donc rien n'agit sur la matière, elle ne se meut point, et, par cela même qu'elle est indifférente au repos et au mouvement, son état naturel est d'être en repos. » Il y a deux espèces de mouvement, mouvement communiqué, mouvement spontané ou volontaire. La distinction de ces deux espèces de mouvement est fondée sur l'expérience externe et sur la conscience. « Vous me demanderez comment je sais qu'il y a des mouvements spontanés : je vous dirai que je le sais parce que je le sens. Je veux mouvoir mon bras et je le meus, sans que ce mouvement ait d'autre cause immédiate que ma volonté. » Les mouvements qui animent l'univers sont-ils communiqués ou spontanés? Il est impossible d'admettre qu'ils soient spontanés, car « cet univers visible n'a rien dans son tout de l'union, de l'organisation, du sentiment commun des parties d'un corps animé; il est certain que nous, qui sommes partie, ne nous sentons nullement dans le tout. Dans ses mouvements réglés, uniformes, assujettis à des lois constantes, il n'a rien de cette liberté qui paraît dans les mouvements spontanés de l'homme et des animaux. » Donc l'univers n'est pas un grand animal qui se meuve de lui-même; donc il a une cause de ses mouvements qui lui est étrangère. « L'expérience et l'observation nous ont fait connaître les lois du mouvement; ces lois déterminent les effets sans montrer les causes; elles ne suffisent point pour expliquer le système du monde et la marche de l'univers. Descartes avec des dés formait le ciel et la terre; mais il ne put donner le premier branle à ces dés, ni mettre en jeu sa force centrifuge qu'à l'aide d'un mouvement de rotation. Newton a trouvé la loi de l'attraction; mais l'attraction seule réduirait bientôt l'univers en une masse immobile; à cette loi il a fallu joindre une force projectile pour faire décrire des courbes aux corps célestes. Que Descartes nous dise quelle loi physique a fait tourner ses tourbillons; que Newton nous montre la main qui lança les planètes sur la tangente de leurs orbites. » Nous avons vu que Newton ne parlait pas autrement. Tout ce raisonnement reposait sur les principes de la mécanique établis par Galilée et Descartes. Une conception toute mécanique s'était substituée à l'ancienne conception vitaliste du monde. Conçu mécaniquement, le monde ne pouvait se mouvoir sans une impulsion extérieure, sans ce que Pascal appelait la *chiquenaude* divine. Ainsi, selon Rousseau, l'univers n'offre qu'un vaste système de mouvements communiqués, dont la première cause est extérieure à la matière. L'analogie nous dit que cette première cause doit être semblable à celle des mouvements spontanés, c'est-à-dire à la force motrice que nous sentons agir immédiatement sur nos organes, et, nous faisant remonter la série des mouvements communiqués, nous conduit à la cause-volonté qui en est le principe. « Plus j'observe l'action et réaction des forces de la nature agissant les unes sur les autres, plus je trouve que, d'effets en effets, il faut toujours remonter à quelque volonté pour première cause; car supposer un progrès de causes à l'infini, c'est n'en point supposer du tout. En un mot, tout mouvement qui n'est pas produit par un autre ne peut venir que d'un acte spontané, volontaire; les corps inanimés n'agissent que par le mouvement, et il n'y a point de véritables actions sans volonté. Voilà mon premier principe. Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. »

Après avoir montré que le mouvement de la matière suppose une cause-volonté, Rousseau passe à l'argument téléologique et montre que les lois du mouvement et l'ordre de la nature revèlent une cause-intelligence. « Agir, comparer, choisir, sont les opérations d'un être actif et pensant : donc cet être existe. Où le voyez-vous exister? m'allez-vous dire. Non-seulement dans les cieux qui roulent, dans l'astre qui nous éclaire; non-seulement dans moi-même, mais dans la brebis qui paît, dans l'oiseau qui vole, dans la pierre qui tombe, dans la feuille qu'emporte le vent. Je juge de l'ordre du monde quoique j'en ignore la fin, parce que pour juger de cet ordre il me suffit de comparer les parties entre elles, d'étudier leur concours, leurs rapports, d'en remarquer le concert. J'ignore pourquoi l'univers existe; mais je ne laisse pas de voir comment il est modifié; je ne laisse pas d'apercevoir l'intime correspondance par laquelle les êtres qui le composent se prêtent un secours mutuel... Comparons les fins particulières, les moyens, les rapports ordonnés de toute espèce, puis écoutons le sentiment intérieur; quel esprit sain peut se refuser à son témoignage? A quels yeux non prévenus l'ordre sensible de l'univers n'annonce-t-il pas une suprême intelligence? et que de sophismes ne faut-il point entasser pour méconnaître l'harmonie des êtres et l'admirable concours de chaque pièce pour la conservation de l'ensemble?... Il n'y a pas un être dans l'univers qu'on ne puisse, à quelque égard, regarder comme le centre commun de tous les autres, autour duquel ils sont tous ordonnés, en sorte qu'ils sont tous réciproquement fins et moyens les uns relativement aux autres. L'esprit se confond et se perd dans cette infinité de rapports, dont pas un n'est confondu ni perdu dans la foule. Que d'absurdes suppositions pour déduire toute cette harmonie de l'aveugle mécanisme de la matière mue fortuitement! Ceux qui nient l'unité d'intention qui se manifeste dans les rapports de toutes les parties de ce grand tout ont beau couvrir leur galimatias d'abstractions, de coordinations, de principes généraux, de termes emblématiques; quoi qu'ils fassent, il m'est impossible de concevoir un système d'êtres si constamment ordonnés, que je ne conçoive une intelligence qui l'ordonne. Il ne dépend pas de moi de croire que la matière passive et morte a pu produire des êtres vivants et sentants, qu'une fatalité aveugle a pu produire des êtres intelligents, que ce qui ne pense point a pu produire des êtres qui pensent. »

— XII. Preuves de l'existence de Dieu selon Kant. Kant, on le verra plus loin, n'accorde aucune valeur aux preuves physiques et métaphysiques de l'existence de *Dieu.* La seule preuve qu'il reconnaisse légitime est celle qu'il tire des postulats de la raison pratique et à laquelle on devrait peut-être réserver le nom de preuve *morale.* Cette preuve dérive du concept du souverain bien. Qu'est-ce que c'est que ce concept du souverain bien? C'est l'idée d'une pleine et constante harmonie entre la vertu et le bonheur. « La vertu, dit le père de la philosophie antique, n'est pas le bien tout entier, le bien complet, comme objet de la faculté de désirer d'êtres raisonnables, finis; car, pour avoir ce caractère, il faut qu'elle soit accompagnée du bonheur, et cela non-seulement aux yeux intéressés de la personne qui se prend elle-même pour but, mais suivant l'impartial jugement de la raison, qui considère la vertu en général dans le monde comme une fin. En effet, qu'un être ait besoin de bonheur et qu'il en soit digne, sans pourtant y participer, c'est ce que nous ne pouvons regarder comme conforme à la volonté parfaite d'un être raisonnable tout-puissant, lorsque nous essayons de concevoir un tel être. Le bonheur et la vertu constituent donc ensemble la possession du souverain bien dans ma personne, mais avec cette condition, que le bonheur soit exactement proportionné à la moralité (celle-ci faisant la valeur de la personne et la rendant digne d'être heureuse). Le souverain bien d'un monde possible constitué par ces deux éléments représente le bien tout entier, le bien complet; mais la vertu y est toujours comme condition le bien suprême, parce qu'il n'y a pas de condition au-dessus d'elle, tandis que le bonheur n'est pas par lui-même bon absolument et à tous égards, et suppose toujours comme condition une conduite moralement bonne. »

Il est certain que le souverain bien n'est pas réalisé dans la vie présente; nous constatons, au contraire, dans les phénomènes actuels, une véritable antinomie entre les deux fins de l'homme, le bonheur et la vertu. Et cependant le souverain bien nous apparaît comme une réalité cosmique liée à la réalité de la loi morale; la réalisation du souverain bien, selon l'expression de Kant, est postulée par la loi morale. Si la réalisation du souverain bien était une chimère, la loi morale, qui nous ordonne d'y tendre et nous assigne ainsi un but vain et imaginaire, devrait être considérée comme quelque chose de fantastique. Donc la réalité de la loi morale nous promet la réalisation du souverain bien dans la vie future. Le souverain bien comprend deux éléments : en premier lieu, le progrès indéfini de la moralité; en second lieu, l'exacte et parfaite harmonie de la vertu et du bonheur; de là deux postulats de la raison pratique : le postulat de l'immortalité personnelle, et le postulat de l'existence de *Dieu.* Voici comment le philosophe de Kœnigsberg développe ce dernier postulat :

« Le bonheur, dit-il, est l'état où se trouve dans le monde un être raisonnable pour qui, dans toute son existence, tout va selon son désir et sa volonté, et il suppose, par conséquent, l'accord de la nature avec tout l'ensemble des fins de cet être, et en même temps avec le principe essentiel de sa volonté. Or, la loi morale commande par des principes de détermination qui doivent être entièrement indépendants de la nature et de l'accord de la nature avec notre faculté de désirer; d'un autre côté, l'être raisonnable agissant dans le monde n'est pas non plus cause du monde et de la nature même. La loi morale ne saurait donc fonder par elle-même un accord nécessaire et juste entre la moralité et le bonheur dans un être qui, faisant partie du bonheur, en dépend, et ne peut, par conséquent, être la cause de cette nature et la rendre par ses propres forces parfaitement conforme, en ce qui concerne son bonheur, à ses principes pratiques. Et pourtant, dans le problème pratique que nous prescrit la raison pure, c'est-à-dire dans la poursuite nécessaire du souverain bien, cet accord est postulé comme nécessaire : nous *devons* chercher à réaliser le souverain bien (qui, par conséquent, doit être possible); donc l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature même et servant de principe à cet accord, est aussi postulée. Mais cette cause suprême doit contenir le principe de l'accord de la nature, non pas simplement avec une loi de la volonté des êtres raisonnables, mais avec la représentation de cette loi, en tant qu'ils en font le motif suprême de leur volonté, avec la moralité même comme principe déterminant, c'est-à-dire avec l'intention morale. Donc le souverain bien n'est possible dans le monde qu'autant qu'on admet une nature suprême douée d'une causalité conforme à l'intention morale. Or, un être qui est capable d'agir d'après la représentation de certaines lois est une *intelligence* (un être raisonnable), et la causalité de cet être, en tant qu'elle est déterminée par cette représentation, est une *volonté.* Donc la cause suprême de la nature, comme condition du souverain bien, est un être qui est cause de la nature en tant qu'*intelligence* et *volonté* (par conséquent, auteur de la nature), c'est-à-dire qu'elle est *Dieu*... Or, puisque c'est un devoir pour nous de travailler à la réalisation du souverain bien, ce n'est pas seulement un droit, mais une nécessité ou un besoin qui dérive de ce devoir, de supporter la possibilité de ce souverain bien, lequel, n'étant possible que sous la condition de l'existence de *Dieu*, lie inséparablement au devoir la supposition de cette existence, c'est-à-dire qu'il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de *Dieu.* »

Cette preuve *morale* de Kant ne doit pas être confondue avec une autre preuve, qui de l'existence de la loi morale conclut celle d'un auteur de cette loi, d'un législateur suprême. Suivant un grand nombre de déistes, la loi morale implique un législateur moral qui l'impose à l'homme, un législateur du passé, du présent, de l'avenir, dont les décrets sont antérieurs aux traditions des peuples barbares, aux codes des nations civilisées qu'ils dominent et qu'ils jugent. « Le point de départ de la morale, dit un philosophe contemporain, c'est le sentiment d'une obligation intérieure. Nous trouvons en nous ce sentiment d'obligation, et nous sommes contraints de lui reconnaître une autorité péremptoire. Tel est le fait; mais de ce fait que pouvons-nous, que devons-nous forcément conclure? Une obligation ne se conçoit pas sans un être qui oblige; une loi de la liberté suppose un législateur, une sentence suppose un juge. N'eussions-nous aucun autre moyen de connaître *Dieu*, nous le connaîtrions par le cri de notre conscience. » Kant aussi professe que par la conscience nous atteignons *Dieu;* mais, selon lui, *Dieu* n'est pas législateur, il est sanctionnateur. Ce n'est pas, dit-il, la volonté de *Dieu* qui fonde le devoir, mais la volonté de *Dieu* est nécessaire pour sanctionner la loi morale, c'est-à-dire pour mettre la vertu en possession du bonheur qu'elle mérite; la morale ne dérive pas de l'idée de *Dieu*, mais la sanction divine est postulée par la morale; il est nécessaire d'admettre l'existence de *Dieu*, non comme le fondement de toute obligation en général, mais comme la condition de la possibilité du souverain bien, possibilité qui est elle-même liée à la conscience de notre devoir.

Il faut remarquer que la preuve qui de la loi conclut au législateur rentre, selon plusieurs philosophes, dans l'argument plus général tiré des idées universelles et nécessaires. Nous avons vu cet argument platonicien reproduit par saint Augustin, Bossuet, Fénelon. Ces auteurs n'ont pas cru que les idées d'obligation et de règle morale fournissent une preuve spéciale de l'existence de *Dieu;* elles leur ont paru prouver *Dieu* au même titre que toutes les idées universelles et nécessaires, uniquement parce que, antérieures et supérieures à l'entendement humain, elles supposent un entendement où elles subsistent éternelles. C'est qu'ils ont été plus frappés du rapport de la vérité morale à l'intelligence divine que du rapport de la loi morale à la volonté divine. Ce dernier rapport a pris, au contraire, pour certains esprits, une importance spéciale au point de devenir la base d'une preuve distincte de celle que nous avons appelée *psychologique.* Cette preuve peut se formuler de la manière suivante : — L'idée d'obligation que je trouve en moi n'est pas simple et irréductible; en l'analysant, je vois qu'elle contient trois idées : 1° celle de la cause créatrice à laquelle je dois l'existence; 2° celle de la fin, de la destination que cette cause m'assigne, destination conforme à ma nature et à l'ordre général de la création; 3° celle de la liberté que j'ai d'agir conformément ou contrairement à cette destination. La cause créatrice destine nécessairement l'être qu'elle cause; causer, créer, c'est destiner; destiner un être intelligent et libre, c'est lui commander, c'est l'obliger. Supprimez la volonté qui me destine et me commande, supprimez le droit du créateur, et l'idée de devoir, d'obligation, devient inintelligible. De même que les lois fatales qui régissent le monde physique ont leur principe et leur raison suffisante dans une cause première, de même les lois morales qui s'imposent aux agents libres et responsables ont leur principe et leur raison suffisante dans une première autorité.

— XIII. Preuves de l'existence de Dieu selon de Bonald et Lamennais. La théorie célèbre de la révélation du langage a fourni à de Bonald des preuves nouvelles et originales de l'existence de *Dieu.* Dans le *Discours sur l'inégalité des conditions*, J.-J. Rousseau avait émis des doutes sur l'invention humaine de la parole. « La parole, avait-il dit, paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole. » Et plus loin : « Effrayé des difficultés qui se multiplient et convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème : lequel a été le plus nécessaire de la société déjà liée à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées à l'établissement de la société? » Ce curieux passage de Rousseau a été le germe de la solution donnée par de Bonald au problème de l'origine du langage et des idées. Pour de Bonald l'invention humaine de la parole n'est pas seulement inexplicable, incompréhensible, et par là même douteuse; elle est impossible. Cette impossibilité est fondée sur les raisons suivantes : 1° il est nécessaire de penser sa parole avant de parler sa pensée; 2° le sourd de naissance, qui n'entend pas la parole, est muet, preuve que la parole est chose apprise et non inventée; 3° si la parole est d'invention humaine, il n'y a plus pour l'esprit de vérités nécessaires. « La parole, dit l'auteur de la *Législation primitive*, est l'expression naturelle de la pensée; nécessaire non-seulement pour en communiquer aux autres la connaissance, mais pour en avoir soi-même la connaissance intime, la conscience. Ainsi l'image que nous offre le miroir nous est indispensablement nécessaire pour connaître la couleur de nos yeux et les traits de notre visage; ainsi la lumière nous est nécessaire pour voir notre propre corps. La pensée se manifeste à l'homme, se révèle, avec l'expression et par l'expression, comme le soleil se montre à nous par la lumière. La pensée est inséparable de la parole. Qu'est-ce que penser? C'est se parler à soi-même, c'est parler intérieurement. Il n'est donc pas exact de dire que la pensée est l'antécédent et la cause de la parole; ce qui est vrai, c'est que la parole intérieure a précédé la parole extérieure; en d'autres termes, que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. Mais pour parler intérieurement, pour penser sa parole, il faut savoir la parole, proposition évidente, et qui exclut toute idée d'invention de la parole par l'homme. Loin d'avoir inventé la parole, l'homme n'aurait pu, sans la parole, avoir la pensée de l'invention. Il a donc, à quelque instant qu'on suppose de la durée, appris, reçu la parole comme il l'apprend et la reçoit encore aujourd'hui.

Si la parole n'a pu être inventée par l'homme, il faut bien croire qu'elle est le don d'un être supérieur à l'homme, et voilà comment, selon de Bonald, le langage prouve l'existence de *Dieu.* « S'il a été nécessaire, dit-il, à prendre cette expression dans le sens rigoureux et métaphysique, que l'homme, quelle que soit l'époque de l'origine de l'espèce humaine, ait reçu le langage en même temps que l'existence; s'il est impossible qu'il se soit élevé de lui-même, et avec les facultés que nous lui connaissons, jusqu'à cette étonnante propriété de sa nature, il a donc existé de toute nécessité, antérieurement à l'espèce humaine, une cause première de ce merveilleux effet, un être supérieur à l'homme en intelligence, supérieur à tout ce que nous pouvons connaître ou même imaginer, de qui l'homme a positivement reçu le don de la pensée, le don de la parole, et qui a formé l'inexplicable nœud de la parole et de la pensée, de l'esprit et des organes, dans cet accord si intime et si prompt qui, mêlant sans les confondre des facultés si opposées, met la parole dans l'esprit, et l'esprit sur les lèvres. Cette création de l'homme moral, par une cause supérieure à l'homme, dont rien ne peut nous donner l'idée ou nous aider à concevoir les moyens, se déduit rigoureusement du fait primitif de la transmission du langage; et, comme je crois avec une entière certitude que l'homme que j'entends parler a reçu primitivement la parole d'un être supérieur à lui en âge et en connaissance, je crois, avec la même certitude, que le genre humain, qui partout parle un langage articulé, a reçu primitivement le langage d'un être antérieur à l'espèce humaine et supérieur à l'homme en intelligence. »

De la théorie bonaldienne du langage dérive une autre preuve de l'existence de *Dieu.* Le langage n'étant pas une invention de l'homme, une production de l'esprit et de la volonté, mais quelque chose d'antérieur et de supérieur à l'esprit et à la volonté, une sorte de lumière dans laquelle l'esprit et la volonté se meuvent, on peut le considérer comme le témoin de la vérité, le critère de la certitude. « L'homme, dit de Bonald, n'a la connaissance des êtres que par les pensées présentes à son esprit. Il n'a la connaissance de ses propres pensées que par leur expression : de ces deux principes découle la science des êtres et de leurs rapports. L'homme a deux sortes d'expressions de ses pensées : le geste, qui les figure, et la parole, qui les nomme; donc il y a deux sortes de pensées; donc il y a deux sortes d'êtres, des corps et des esprits. L'homme ne connaît les êtres matériels que par les images qui les figurent à son esprit; il ne connaît les êtres intellectuels que par les paroles qui les nomment. Ainsi toutes les pensées de l'homme sont vraies, parce qu'elles sont représentatives de l'être. L'erreur ne porte jamais sur les pensées, sur les idées mêmes, mais sur les associations d'idées et de pensées, car l'homme, avec des pensées vraies, peut former des jugements faux en supposant entre les êtres des relations qui ne sont pas ou qui ne peuvent pas être. « Les hommes n'inventant pas les êtres, ils les déplacent et supposent entre eux des rapports. Ils peuvent se tromper dans leurs jugements, mais leurs pensées ne les trompent pas. » Si la parole est nécessairement représentative de la pensée, et la pensée nécessairement représentative de l'être, de la réalité, il faut admettre que *Dieu* existe, puisque la parole et la pensée nous le représentent. Les hommes nomment *Dieu*, donc il existe. « On peut défier tous les grammairiens ensemble de nommer un objet qui n'existe pas. En vain ils imagineront le monstre le plus bizarrement organisé, et lui donneront un nom; ce monstre ne sera jamais qu'un composé de parties réellement existantes dans plusieurs individus, et que l'imagination aura réunies par un rapport idéal, qu'on appelle une *fiction....* En un mot *Dieu* est nommé, donc il est connu; car l'inconnu ne peut être nommé. *Dieu* est connu, donc il existe; car ce qui n'existe pas ne peut être connu. »

Cette seconde preuve de de Bonald rappelle la première de Descartes avec laquelle elle présente quelques analogies. « Nous avons, disait Descartes, l'idée de l'être infini, de l'être parfait; et cette idée ne vient pas de notre être, qui est fini et imparfait; elle suppose donc l'existence de son objet qui seul a pu la mettre dans notre esprit, car elle veut une cause qui ait autant de réalité formelle qu'elle a de réalité représentative. » « L'idée de *Dieu*, dit de Bonald, se trouve dans le langage; or, ce n'est pas nous qui l'y avons introduite, car le langage n'est pas d'invention humaine; donc elle a la même origine et le même principe que le langage qui en est dépositaire et qui la transmet de génération en génération; donc elle est la révélation de *Dieu* même. »

D'un autre côté, cette seconde preuve vient concourir ou plutôt se confondre avec celle qui se tire de l'universalité de la tradition, du consentement universel; elle en forme la plus solide base. De Bonald pose comme une proposition éminemment philosophique, que si la cause première appelée *Dieu* existe, elle est connue, et que, si elle est connue, elle existe; ou autrement que *Dieu* ne peut exister sans être connu, ni être connu sans qu'il existe. Il n'est pas possible, dit-il, que *Dieu*, s'il existe, ne soit pas connu des hommes, et n'en ait pas toujours été connu. « Comment supposer, en effet, qu'il existe un être tout-puissant et souverainement intelligent, créateur de l'univers, premier moteur du monde physique, législateur suprême du monde moral, et que les intelligences subordonnées pour qui il est utile d'user de tout dans le monde physique et nécessaire de tout connaître dans le monde moral n'en aient aucune idée? » Quant à la proposition : *Si Dieu est connu, il existe*, elle est évidente et n'a pas besoin de démonstration. Tout se réduit donc à cette question : *Dieu est-il connu des hommes?* La théorie de la révélation du langage ne permet pas d'en douter, parce qu'elle ne permet pas de faire de différence entre penser *Dieu* et connaître *Dieu.* « L'homme, dit de Bonald, ne peut connaître que par ses idées, ses images, ses sentiments, et il ne peut manifester ses connaissances que par le discours, qui est l'expression nécessaire des idées, par des figures, qui sont l'expression propre des images, par des actions, qui sont l'expression infaillible des sentiments. Or, les hommes ont-ils parlé de la divinité? Les hommes se sont-ils fait des images ou des figures de la divinité? Les hommes ont-ils fait des actions qui émanent nécessairement d'un sentiment de la divinité? Il faut nier ces trois faits, ou convenir que les hommes ont eu la connaissance de la divinité, puisqu'ils ont manifesté cette connaissance par tous les moyens qui ont été donnés à la nature humaine pour exprimer sa faculté de connaître... Toutes les sociétés ont eu l'idée de la divinité, se sont fait des images de la divinité, ont eu des sentiments d'amour ou de crainte de la divinité; puisqu'elles ont toutes manifesté l'idée de la divinité par le langage universel, l'image de la divinité par des représentations extérieures, le sentiment de la divinité par des actions publiques. Et combien cette connaissance universelle de la divinité rendue publique et extérieure dans toutes les nations par ces expressions générales de leurs idées, de leurs images, de leurs sentiments, ne l'emporte-t-elle pas en autorité sur l'opinion contraire de quelques individus! Qu'on y prenne garde, les idées, les images, les sentiments d'un homme ne passent pour vrais et ne sont approuvés des autres hommes qu'autant qu'ils sont conformes aux