idées, aux images, aux sentiments de tous ou du plus grand nombre. Un homme qui se fait des idées et des sentiments différents de ceux du reste des hommes, ou qui se fait des images des objets autres que celles qu'ils en ont, passe avec raison pour avoir un esprit bizarre, une imagination dérèglée, un caractère insociable, souvent même pour un maniaque ou un fou. »

On voit la parenté des preuves psychologiques de de Bonald avec la preuve historique tirée du consentement universel. Cette dernière preuve a été développée par plusieurs philosophes de l'antiquité, notamment par Cicéron, qui professe qu'on doit reconnaître « dans le consentement unanime des peuples la loi même de la nature. (*Omni in re consensio omnium gentium lex naturæ putande est.*) » Mais cette proposition, dans laquelle est tout le nerf de la preuve que l'on demande au consentement universel, Cicéron ne l'a pas démontrée. Il reste à examiner si, comment et pourquoi il faut voir dans le consentement universel une loi de la nature. A cette question, de Bonald répond par sa théorie de la révélation du langage : c'est dans et par la lumière du langage, dit-il, que le consentement universel se produit; car le langage est d'origine divine et contient nécessairement la vérité; donc le consentement universel peut être invoqué en faveur de l'existence de *Dieu* comme le témoignage de *Dieu* lui-même.

Lamennais a fondé la force probante du consentement universel sur d'autres considérations. Selon lui, le consentement universel fournit une preuve légitime de l'existence de *Dieu*, parce qu'il est la base, le critère de toute certitude, parce qu'en dernière analyse toute preuve s'y appuie et y trouve une confirmation nécessaire, parce qu'il faut y voir la preuve universelle. Chercher la certitude, c'est chercher une raison qui ne puisse pas errer ou une raison infaillible. Or, cette raison infaillible, il faut nécessairement que ce soit ou la raison de chaque homme, ou la raison de tous les hommes. Ce n'est pas la raison de chaque homme; car les hommes se contredisent les uns les autres, et rien souvent n'est plus divers et plus opposé que leurs jugements : donc c'est la raison de tous, le consentement universel. Nous avons, dit l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, trois moyens de connaître : les sens, le sentiment et le raisonnement; or l'homme isolé ne peut sortir du doute par aucun de ces trois moyens; c'est le consentement commun qui peut seul fournir la certitude des connaissances qu'il tire de l'une ou de l'autre de ces sources. « Il y a des vérités et des erreurs de sentiment, des évidences apparentes, de bons et de mauvais raisonnements : qui ne sait cela par expérience? et qui ne sait aussi que le seul moyen de discerner avec certitude le vrai du faux est l'autorité ou l'accord des jugements et des témoignages? La conviction individuelle ne prouve rien, sans quoi tout serait prouvé. Quelle est l'erreur dont quelque esprit n'ait pas été convaincu? et quel est l'esprit qui ait toujours échappé à l'erreur, ou qui n'ait jamais été abusé par une conviction trompeuse? Une seule expérience de ce genre, un seul changement survenu dans nos perceptions, dans nos opinions, suffit pour nous ôter le droit de rien affirmer absolument sur notre simple conviction personnelle. Il faut que les preuves, même celles des vérités reconnues, aient été soumises à l'examen de plusieurs raisons, et qu'elles aient produit sur elles une impression semblable; il faut, en un mot, qu'elles soient admises généralement comme preuves, pour en avoir l'autorité. Jusque-là ce ne sont que des raisonnements incertains, et l'accord seul des jugements fait cesser l'incertitude. Où cet accord ne se trouve point, le doute règne en paix du consentement de la sagesse; mais partout où il se rencontre, le doute cesse, ou les hommes l'accusent de folie. Qui nierait la distinction du bien et du mal moral, que le tout est plus grand que sa partie, ou les conséquences rigoureuses que la géométrie déduit de cet axiome, celui-là ne serait pas moins fou que s'il niait la différence du plaisir et de la douleur, l'existence des corps et leurs propriétés générales. Pourquoi cela? Parce qu'il choquerait l'autorité du genre humain. »

Ainsi, ce qui donne autorité au consentement commun, ce qui en fait, selon l'expression de Cicéron, une *loi de la nature*, c'est l'impuissance de la raison individuelle à échapper au doute. Fondement de la certitude, le consentement commun prouve l'existence de *Dieu*, au même titre que toute vérité de sensation, de sentiment ou de raisonnement. « *Dieu* est, conclut Lamennais, parce que tous les peuples attestent qu'il est; *Dieu* est, parce qu'il n'est pas même possible à l'homme de prononcer qu'il n'est pas, puisque, en refusant d'y croire sur le témoignage universel, il perd le droit de rien affirmer. »

— XIV. CRITIQUE DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU. Appliquant la méthode historique à l'exposition des preuves de l'existence de *Dieu*, nous les avons vues naître successivement et se développer progressivement dans la philosophie théiste. Ces preuves nous paraissent se diviser naturellement en six catégories : 1° la preuve *ontologique*, qui tire l'existence de *Dieu* de sa notion; 2° les preuves *cosmologiques*, qui se fondent sur la nature de l'espace et du temps, sur l'inertie de la matière et sur la contingence du monde; 3° la preuve *téléologique*, ou argument des causes finales; 4° les preuves *psychologiques*, que l'on demande à la nature et à l'origine des idées et du langage; 5° les preuves *morales*, tirées des idées d'obligation et de sanction; 6° la preuve *historique*, fondée sur le consentement universel, preuve générale à laquelle se rattachent les preuves historiques spéciales que les religions positives croient voir dans certains faits réputés surnaturels et divins. Il nous reste maintenant à exposer les objections et les critiques auxquelles ces diverses preuves ont été ou peuvent être soumises.

— *Critique de la preuve ontologique*. Nous avons vu la preuve ontologique combattue dès sa naissance par le moine Gaunilon. Elle eut pour adversaires au moyen âge à peu près tous les scolastiques, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot, Okkam, Gerson même; c'est ce que constate Leibnitz : « Les scolastiques, dit-il, sans en excepter leur Docteur angélique, ont méprisé cet argument et l'ont fait passer pour un paralogisme. » Reproduite par le rationalisme cartésien, la preuve ontologique a été repoussée successivement par trois écoles philosophiques, l'école sensualiste ou empirique, l'école du sens commun et l'école critique.

Voici d'abord Gassendi qui oppose à Descartes cette objection naïve : « que le pur concept n'implique ni la possibilité, ni la réalité de son objet, et qu'il ne suffit point d'ajouter en pensée à l'idée d'une chose l'idée d'existence, pour donner à la chose l'existence même. « Quiconque y pense sérieusement, avait dit Descartes, trouve qu'il est manifeste 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 à 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. » Gassendi fait remarquer que cette comparaison manque d'exactitude. « Car, dit-il, d'un côté vous avez bien raison de comparer, comme vous faites, l'essence avec l'essence; mais après cela vous ne comparez pas l'existence avec l'existence, ou la propriété avec la propriété, mais l'existence avec la propriété. C'est pourquoi il fallait, ce semble, dire, ou que la toute-puissance, par exemple, ne peut non plus être séparée de l'essence de *Dieu* que de l'essence du triangle cette égalité de la grandeur de ses angles; ou bien que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de *Dieu* que de l'essence du triangle son existence; car ainsi l'une et l'autre comparaison aurait été bien faite, et non-seulement la première vous aurait été accordée, mais aussi la dernière, et nénmoins ce n'aurait pas été une preuve convaincante de l'existence nécessaire d'un *Dieu*, non plus qu'il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il y ait au monde aucun triangle, quoique son essence et son existence soient en effet inséparables, parce que dès lors que notre esprit en fasse, c'est-à-dire quoiqu'il les conçoive séparément; en même façon qu'il peut aussi concevoir séparément l'essence et l'existence de *Dieu*. Il faut ensuite remarquer que vous mettez l'existence entre les perfections divines, et que vous ne la mettez pas entre celles d'un triangle ou d'une montagne, quoique nénmoins elle soit autant, et selon la manière d'être de chacun, la perfection de l'un que de l'autre. Mais, à vrai dire, soit que vous considériez l'existence en *Dieu*, soit que vous la considériez en quelque autre sujet, elle n'est point une perfection, mais seulement une forme ou un acte sans lequel il n'y en peut avoir. Et de fait ce qui n'existe point n'a ni perfection ni imperfection; mais ce qui existe, et qui, outre l'existence, a plusieurs perfections, n'a pas l'existence comme une perfection singulière et l'une d'entre elles, mais seulement comme une forme ou un acte par lequel la chose même et ses perfections sont existantes, et sans lequel ni la chose ni ses perfections ne seraient point. »

Le précurseur de l'école écossaise, le P. Buffier, réfute la preuve ontologique par la distinction des vérités *internes* et des vérités *externes*. La vérité interne n'est qu'un jugement sur la convenance et la liaison de deux idées actuellement présentes à notre pensée; au lieu que la vérité externe est non-seulement un jugement sur la convenance de ces deux idées, mais encore un jugement sur la convenance de ces deux idées réunies ensemble avec un objet qui existe hors de notre pensée. Cette distinction, selon le P. Buffier, doit servir de base à la métaphysique; elle a ruiné la philosophie cartésienne. Descartes a posé comme principe universel de vérité : *Tout ce que je trouve clairement enfermé dans l'idée d'une chose est vrai et peut s'affirmer de cette chose*. Le P. Buffier montre que le principe est évident et incontestable pour les vérités internes, et ne l'est nullement pour les vérités externes. « En effet, dit-il, si l'idée claire que j'ai d'une chose n'est pas conforme à tout ce qu'est en soi la nature effective de cette chose, la vérité interne subsistera sans la vérité externe. Or, c'est ce qui nous arrive à l'égard de tous les êtres hors de nous; car, n'ayant l'idée claire que de ce qui nous paraît de ces êtres, sans que leur nature intime et effective nous soit connue, l'idée claire que j'en forme n'est pas conforme à tout ce qu'est en soi la nature effective de cet être; et par conséquent, quoique cette idée claire que j'en ai de fait qu'une vérité interne et non une vérité externe. Par là des esprits, sublimes d'ailleurs, ont pris le change, appliquant indifféremment à toutes les vérités internes ou externes ce qui ne convenait qu'aux seules internes. Par là encore, et par la simple idée de *Dieu*, ils ont cru prouver l'existence de *Dieu*, parce que l'existence de *Dieu* est essentiellement renfermée dans l'idée de *Dieu*; mais ils ne prouvaient ainsi que l'existence de *Dieu* en idée, c'est-à-dire ils prouvaient seulement que l'on ne saurait se former l'idée de *Dieu* sans y renfermer l'idée d'existence; mais tout cela ne fait qu'une vérité interne, laquelle ne prouve rien à l'égard de ce qui est hors de notre idée et de notre esprit. Ils ne prouvaient donc pas que l'existence de *Dieu* fût hors de notre esprit et, dans la réalité, telle qu'elle est dans notre esprit et dans notre idée; et c'est néanmoins ce qu'il s'agit uniquement de prouver, quand on est en peine de démontrer l'existence de *Dieu* aux athées. »

En d'autres passages le P. Buffier signale le peu de précision et de clarté des termes et l'indétermination des idées d'*infini*, de *possible*, de *parfait* sur lesquelles porte la prétendue démonstration. — *Dieu existe, s'il est possible; or, il est possible; donc il existe*, disent les partisans de la preuve. — « Quand on me dit qu'un être infini est possible, dit le P. Buffier, mon esprit en prend également dans le sujet et dans l'attribut de la proposition; le terme *infini* et le terme *possible*, pris dans toute leur étendue, sont des objets qui passent leur infinité et leur portée au-dessus de mon esprit. Ainsi, n'y concevant rien, je ne sais plus qu'en nier ou qu'en affirmer. Par là encore s'aperçoit-il du défaut de cet autre raisonnement : *Un être infini est possible puisqu'il n'est pas impossible; et il n'est pas impossible puisque nous n'y pouvons découvrir nulle impossibilité*. La pensée d'un esprit borné comme le nôtre ne saurait être la juste mesure de tout ce qui est possible ou impossible : le possible et l'impossible dans toute leur étendue, étant infinis, passent manifestement la portée de notre connaissance, qui s'y perd et s'y confond. Il est donc clair que par rapport à l'être infini, en tant qu'infini, et à sa possibilité, notre esprit ne peut sans témérité et sans présomption en affirmer ou en nier quoi que ce soit. »

La critique à laquelle Kant soumet la preuve ontologique, et d'où cette preuve sort, on peut le dire, définitivement ruinée, diffère peu au fond de celle de Gassendi et de celle de Buffier. Gassendi voulait que l'on comparât l'existence avec l'existence, et l'essence avec l'essence; Buffier ne permettait pas de confondre les vérités internes avec les vérités externes; cette distinction des vérités internes et des vérités externes n'est pas autre chose que celle des propositions *analytiques* et des propositions *synthétiques* au nom de laquelle Kant repousse l'argument d'Anselme, de Descartes et de Leibnitz. Voici comment il attaque cet argument.

Il faut distinguer d'abord la nécessité logique, ou celle qui lie un attribut à un sujet, d'avec la nécessité réelle ou de fait, et se bien garder de conclure la seconde de la première. Quand je dis : le triangle est une figure qui a trois angles, j'indique un rapport nécessaire et tel que, le sujet une fois donné, l'attribut s'y joint inévitablement. Mais s'il est contradictoire de supposer un triangle en supprimant par la pensée les trois angles, il n'est pas de faire disparaître le triangle en même temps que les trois angles. De même, s'il est contradictoire de nier la toute-puissance, lorsqu'on suppose *Dieu*, il ne l'est pas de supprimer tout ensemble *Dieu* et la toute-puissance : ici, tout disparaîtrait, attribut et sujet, il n'y a plus de contradiction possible. Dira-t-on qu'il y a tel sujet qui ne peut pas être supprimé et qui par conséquent doit rester? Cela revient à dire qu'il y a un sujet absolument nécessaire. Or, c'est là la proposition même dont on conteste la légitimité et qu'il faut établir. Lorsque nous disons de telle ou telle chose que nous regardons comme possible que cette chose existe, quelle espèce de proposition faisons-nous? Est-ce une proposition analytique ou une proposition synthétique? Si c'est une proposition analytique, en affirmant l'existence de la chose, nous n'ajoutons rien à l'idée que nous en avons, et par conséquent nous n'affirmons cette existence que parce qu'elle est déjà dans l'idée que nous avons de la chose même, ce qui n'est qu'une répétition, et ne prouve nullement que la chose dont il s'agit existe, quand même elle n'est pas donnée déjà comme existante. Disons-nous, au contraire, que la proposition qui affirme l'existence d'une certaine chose est synthétique? Mais alors il n'y a aucune contradiction à supprimer le prédicat de l'existence; car les propositions analytiques sont les seules dans lesquelles il implique contradiction de nier le prédicat, une fois le sujet supposé, et c'est précisément à ce signe qu'on les reconnaît. Ainsi il est contradictoire de supposer un triangle si on en supprime les trois angles par la pensée, de supposer Dieu si on nie la toute-puissance, parce que ces propositions : *Le triangle est une figure qui a trois angles; Dieu est tout-puissant*, sont des propositions analytiques. Mais si la proposition qui affirme l'existence de *Dieu* est une proposition synthétique, comment pourrait-il impliquer contradiction de supposer la non-existence de *Dieu*? La contradiction ne serait possible que si la proposition était analytique, et la proposition ne peut être analytique qu'à la condition de ne rien prouver. Enfin, comment, de ce qu'un être est conçu comme parfait, pouvons-nous conclure qu'il existe, si l'existence elle-même n'est pas un attribut, un prédicat qui détermine l'idée du sujet? Or, l'existence ne peut être regardée comme un attribut dont l'idée, en s'ajoutant à celle que nous avons de la chose dont il s'agit, la développe, la complète, la détermine. Quand je dis : *Dieu est tout-puissant*, tout-puissant détermine l'idée de *Dieu*; mais que je conçoive *Dieu* comme simplement possible ou comme réel, l'idée n'en reçoit pas moins la même dans les deux cas; il est donc vrai de dire que le réel ici ne contient rien de plus que le possible; s'il en était autrement, l'idée que nous avons d'une chose ne serait pas complète tant que nous ne la concevons que comme possible. Il suit de là que si je conçois un être comme l'être parfait, j'ai beau tourmenter l'idée de cet être pour en faire sortir son existence; la question de savoir s'il existe ou non reste toujours, et ce n'est pas dû concept même de l'objet comme conçu, comme possible, que nous tirerons le concept de sa réalité. Nous sommes donc obligés de sortir de notre concept d'un objet, pour accorder l'existence à cet objet. « Ainsi, dit Kant, il s'en faut de beaucoup que Leibnitz ait fait ce dont il se flattait, et qu'il soit parvenu à connaître *a priori* la possibilité d'un être idéal si élevé. Dans cette célèbre preuve ontologique de l'existence d'un être suprême, tout travail est perdu, et un homme n'augmentera pas plus ses connaissances par de simples idées qu'un négociant n'accroîtrait sa fortune en ajoutant quelques zéros à l'état de sa caisse. »

— *Critique des preuves cosmologiques*. La preuve newtonienne, tirée de la nature de l'espace et du temps, suppose deux choses : la première, que le temps et l'espace sans bornes sont nécessairement les attributs d'une substance, d'un sujet quelconque; la seconde, que cette substance, ce sujet, ne peut être que *Dieu*. Contre ces assertions s'élèvent, à des points de vue différents, le matérialisme, le spiritualisme classique, le dynamisme de Leibnitz et le criticisme de Kant.

Voici d'abord le matérialisme, qui répond que si le temps et l'espace sans bornes sont les attributs d'une substance, d'un être, il n'y a pas à chercher cette substance, cet être hors du monde, hors de la matière. On n'assigne, dit-il, un commencement au monde, à la matière, qu'en supposant prouvée l'existence de *Dieu*, en quoi l'on fait une pétition de principe. Quant à la question de savoir si le monde est borné dans l'espace, s'il est pénétré et entouré d'espace vide, on peut croire qu'elle a reçu de Newton une solution prématurée, dont nous éloignent, à ce qu'il semble, les tendances actuelles de la science.

Le spiritualisme classique regarde comme une grave erreur psychologique la confusion faite par Newton et Clarke des notions d'espace et de temps avec celles d'immensité et d'éternité; il professe que la théorie de *Dieu* conçu comme embrassant l'univers par une extension et une durée infinies est inconciliable avec la simplicité et l'immutabilité de l'être absolu. « Quoi de plus grave, dit Saisset, que de concevoir l'espace comme un attribut de *Dieu*? Clarke a beau inscrire le nom de Spinoza à côté de celui de Hobbes et des athées les plus décriés, la plus simple logique lui impose à lui-même ce théorème qu'il réprouve dans l'auteur de l'*Éthique* : *Deus est res extensa*. Car si "immensité de *Dieu* n'est, comme le dit Clarke en propres termes, qu'une extension infinie, il s'ensuit que *Dieu* a longueur, largeur et profondeur, qu'il est divisible à l'infini, et autres conséquences énormes. Mais, dira Clarke, l'extension de *Dieu* est infinie. C'est aussi ce que répond Spinoza, et cette réponse est vaine; car, finie ou infinie, l'étendue a toujours mêmes propriétés et même essence. Faire du temps un attribut de *Dieu*, c'est une opinion moins choquante en apparence, mais au fond tout aussi insoutenable. Qu'importe que Newton dise que la durée de *Dieu* est infinie? Finie ou infinie, la durée implique toujours succession, variation, changement. Quoi! l'être immuable varie! l'Éternel change! Et si vous dites qu'il dure sans changer, ne craignez-vous pas d'unir les contradictoires et de vous confondre dans vos pensées? »

Le dynamisme leibnitzien n'admet pas qu'on doive considérer l'espace et le temps comme les attributs de quelque substance, *Dieu* ou matière; il en fait des rapports des choses, rapports qui peuvent être abstraits sans doute par l'esprit, mais qui dans la réalité ne sont pas indépendants des choses et s'évanouissent avec elles. « Pour moi, dit Leibnitz dans sa correspondance avec Clarke, j'ai remarqué plus d'une fois que je tenais l'espace pour quelque chose de purement relatif, pour un ordre de coexistence, comme le temps est un ordre de succession. Car l'espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble, sans entrer dans leur manière d'exister. Et lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet ordre des choses entre elles. » Clarke, invoquant l'homogénéité mathématique de l'espace, ne manque pas de lui répondre que « l'espace et le temps sont des quantités, ce qu'on ne peut dire de la situation et de l'ordre. » A quoi Leibnitz réplique à son tour : « Quant à cette objection que l'espace et le temps sont des quantités, ou plutôt des choses douées de quantité, et que la situation et l'ordre ne le sont point, je réponds que l'ordre a aussi sa quantité. Il y a ce qui précède et ce qui suit, il y a distance ou intervalle. Les choses relatives ont leur quantité aussi bien que les absolues. Les raisons ou proportions, dans les mathématiques, ont leur quantité et se mesurent par les logarithmes, et cependant ce sont des relations. Ainsi, quoique le temps et l'espace consistent en rapports, ils ne laissent pas que d'avoir leur quantité. » Il est clair que la preuve newtonienne disparaît avec la valeur absolue attribuée à l'espace et au temps.

Elle est également détruite par la théorie kantienne, qui réduit l'espace et au temps, non-seulement toute valeur absolue, mais toute valeur objective. On sait qu'une des thèses les plus importantes et les plus caractéristiques du criticisme kantien, c'est la subjectivité de l'espace et du temps. Selon Kant, l'espace et le temps sont des formes pures de la sensibilité, des moules du sujet pensant, des affections psychologiques. « Nous ne pouvons, dit-il, parler d'espace, d'êtres étendus, etc., qu'au point de vue de l'homme. Que si nous supposons le sujet de la condition subjective sans laquelle nous ne saurions recevoir d'intuitions extérieures, c'est-à-dire être affectés par les objets, la représentation de l'espace ne saurait rien signifier du tout. Et un peu plus loin : « Le temps n'est pas quelque chose qui existe en soi-même, et n'est pas non plus un mode inhérent aux choses et qui subsisterait avec elles, alors même qu'on anéantirait par la pensée toutes les conditions subjectives de la sensibilité. Dans le premier cas, en effet, il faudrait que le temps fût quelque chose qui existât réellement sans objet réel; dans le second, il ne pourrait être donné *a priori* antérieurement aux choses mêmes. Il n'est donc qu'une pure forme de la sensibilité. »

La preuve tirée de l'inertie essentielle de la matière est victorieusement réfutée par le dynamisme leibnitzien et le criticisme kantien. Il se comprend sans doute, disent les matérialistes, qu'une matière sans propriété positive, comme celle de Platon, ou sans autre propriété essentielle que l'étendue, comme celle de Descartes, ait besoin de recevoir le mouvement d'un moteur moteur. Mais est-ce là la matière réelle? Que dans l'étude mathématique du mouvement on sépare la force de la matière et qu'on assimile le mouvement propre au mouvement reçu et communiqué, rien de mieux; la mécanique rationnelle ne pouvait se fonder que par cette abstraction et cette convention. Mais cela ne change rien à la nature des choses. S'il est vrai que le sophisme consiste en *quatenus ad quid*, c'est l'inséparabilité de la matière et de la force. L'analyse des phénomènes physiques nous découvre à chaque instant dans la matière une activité propre, une force, une vitalité. Est-ce que la grande découverte de Newton, en nous montrant une force attractive inhérente à chaque molécule matérielle, n'a pas complétement ruiné le système qui prétendait que la matière passive et inerte? « Je ne sais en quel sens, dit Diderot, les philosophes ont supposé que la matière était indifférente au mouvement et au repos. Ce qu'il y a de bien certain, c'est que tous les corps gravitent les uns sur les autres; c'est que toutes les particules des corps gravitent les unes sur les autres; c'est que dans cet univers tout est en translation ou *in nisu*, ou en translation et *in nisu* à la fois. Cette supposition des philosophes ressemble peut-être à celle des géomètres, qui admettent des points sans aucune dimension, des lignes sans largeur ni profondeur, des surfaces sans épaisseur. Pour vous représenter le mouvement, disent-ils, outre la matière existante, il vous faut imaginer une force qui agit sur elle. Ce n'est pas cela! la molécule, douée d'une qualité propre à sa nature, par elle-même est une force active. Elle s'exerce sur une autre molécule qui s'exerce sur elle. » Sans doute, comme l'a fort bien remarqué Newton, l'attraction seule ne peut expliquer les révolutions des astres; il faut une autre force avec laquelle elle puisse se combiner; mais pourquoi cette autre force ne serait-elle pas inhérente, essentielle à la matière comme l'attraction, et qu'est-il besoin de recourir à une impulsion extérieure?

Si l'inertie essentielle de la matière n'a pas de sens pour le matérialiste qui, s'appuyant sur les sciences physiques, notamment sur la chimie, ne peut comprendre la matière séparée de la force, elle est encore plus inconcevable aux yeux du monadiste, qui, approfondissant l'idée de matière, la voit se résoudre entièrement dans celle de force. Otez la force, dit le monadiste, il ne reste de la matière ni plus d'autre propriété que l'étendue; nous retombons forcément dans la conception de Descartes. Or, la physique mathématique et la critique philosophique s'accordent à proclamer le caractère subjectif de l'étendue; la véritable idée de la matière doit se dégager de cette image qui vient de notre sensibilité. La continuité et l'étendue ne sont qu'une apparence, qu'une illusion; elles sont étrangères et même contraires aux explications qu'on a pu donner des phénomènes physico-chimiques; l'idée de la matière discontinue doit être poussée jusqu'à son extrémité logique; l'indivisibilité des atomes doit être considérée comme absolue; elle doit être entendue en ce sens que toute division comme nécessairement dans leurs interstices; les atomes ne sont que des points mathématiques, centres de forces attractives et répulsives; les molécules intégrantes des corps, que des espèces de constellations formées de ces centres d'action en présence les uns des autres.

Nous arrivons à la preuve cosmologique proprement dite, à l'argument tiré de la contingence des êtres qui composent l'univers, argument dans lequel rentre la seconde preuve de Descartes, malgré son caractère psychologique. Nous avons vu plus haut comment la preuve cosmologique a été exposée par Leibnitz et par Clarke. Kant, qui en fait une rigoureuse critique, la formule ainsi : Si quelque chose existe, il doit exister aussi un être absolument nécessaire. Or, j'existe au moins moi-même; donc un être absolument nécessaire existe. Et, ajoute-t-il pour compléter l'argument, cet être nécessaire ne peut être que l'être souverainement réel (*ens realissimum*), puisque le concept de celui-ci est le seul qui convienne à celui-là. Cette preuve, au lieu d'être déduite absolument *a priori* d'un concept de la raison pure, se distingue de la preuve ontologique en ce qu'elle prend son point de départ dans le monde, dans une existence donnée par l'expérience, soit sensible, soit intellectuelle, moi, soit celle du monde en général. Mais cette distinction est, suivant Kant, plus apparente que réelle, et la preuve cosmologique, après avoir commencé par s'appuyer sur l'expérience, finit par l'abandonner pour retomber à la preuve ontologique, qu'elle avait voulu éviter. « Elle change donc, non-veau, dit Kant, un vieil argument rhabillé, et elle en appelle à l'accord de deux témoignages, celui de la raison pure et celui de l'expérience, quand c'est seulement le premier qui change de figure et de voix, afin de se faire passer pour le second. » C'est que l'expérience, sur laquelle elle s'appuie d'abord, ne pouvant rien nous apprendre des attributs de cet être nécessaire dont elle a conclu l'existence de celle du monde en général, force est bien de chercher dans de purs concepts quels attributs doit avoir cet être absolument nécessaire, c'est-à-dire d'en revenir à l'argument ontologique pour démontrer que cet être ne peut être que l'être souverainement réel, attendu que le concept de celui-ci est le seul qui implique l'absolue nécessité dans l'existence. « Ainsi, dit Kant, la seconde voie que suit la raison spéculative pour démontrer l'existence de l'Être suprême n'est pas seulement aussi fausse que la première, mais elle a de plus ce défaut, de tomber dans l'ignorance *ignoratio elenchi*, dans un autre ordre, promettant de nous ouvrir un nouveau sentier, et en nous ramenant, après un léger détour, à celui que nous avions quitté pour elle. »

Kant ne conteste pas que quelque chose existe, et qu'elle est par elle-même, par son propre et seul mérite, le décret de *Dieu* et par sa volonté; autrement *Dieu* ne serait pas la cause de toutes choses. Il faut observer, en second lieu, que tous les décrets de *Dieu* ont été sanctionnés de toute éternité, puisque autrement on devrait l'accuser d'inconstance et d'imperfection. Or, comme dans l'éternité il n'y a ni avant ni après, il n'y a ni rien de semblable, il suit de là que *Dieu*, en vertu de sa perfection même, ne peut et n'a jamais pu former d'autres décrets que ceux qu'il a formés; en d'autres termes, que *Dieu* n'a pas existé avant ses décrets et ne peut exister sans eux. On dira qu'il est très-permis de supposer que *Dieu* eût fait une autre nature des choses ou formé de toute éternité d'autres décrets sur l'univers sans qu'il en résultât pour lui aucune imperfection. Mais ceux qui parlent ainsi sont au moins tenus de soutenir en même temps que *Dieu* peut changer ses décrets; car si, touchant la nature et l'univers, *Dieu* avait formé d'autres décrets, c'est-à-dire s'il avait voulu et pensé autrement qu'il n'a fait, il aurait en certainement un autre entendement que celui qu'il a et une autre volonté. Et, du moment qu'on peut attribuer à *Dieu* un autre entendement et une autre volonté, sans que son essence et sa perfection en soient altérées, je demande pourquoi *Dieu* ne pourrait pas changer encore ses décrets sur les choses créées, tout en restant également parfait? Car peu importe, dans cette doctrine, pour l'essence et la perfection de *Dieu*, que l'on conçoive de telle ou telle façon l'entendement et la volonté de *Dieu* relativement à la nature et à l'ordre des choses créées. Ajoutez à cela que je ne connais pas un seul philosophe qui ne tombe d'accord qu'en *Dieu* l'entendement n'est jamais en puissance, mais toujours en acte, et, comme on s'accorde aussi à ne pas séparer l'entendement et la volonté de *Dieu* d'avec son essence, il aurait où nécessairement une autre essence, et par suite, si les choses avaient été produites par *Dieu* autrement qu'elles ne sont, il faudrait attribuer à *Dieu* un autre entendement, une autre volonté, et, j'ai le droit d'ajouter, une autre essence, ce qui est absurde... Je puis donc retourner l'argument contre mes adversaires et leur dire : Toutes choses dépendent de la volonté de *Dieu*; par conséquent, pour que les choses fussent autres qu'elles ne sont, il faudrait que la volonté de *Dieu* fût autre qu'elle n'est. Or, la volonté de *Dieu* ne peut être autre qu'elle n'est (c'est une suite très-évidente de la perfection divine). Donc les choses ne peuvent être autres qu'elles ne sont. » Nous ne croyons pas qu'on puisse répondre sérieusement à cette argumentation de Spinoza. Elle fait ressortir la contradiction dans laquelle tombe Leibnitz, lorsque, d'une part, il développe la preuve cosmologique, c'est-à-dire s'élève de la contingence du monde à la perfection divine, et que, d'autre part, appuyé sur la perfection divine, il soutient que le monde créé est *nécessairement* le meilleur des mondes possibles. Vous dites que ce monde résulte d'un choix divin déterminé nécessairement par la sagesse divine; donc ce monde ne pouvait pas ne pas être créé; il est une suite nécessaire de la nécessité inhérente à la perfection des attributs divins; donc il ne saurait être considéré comme contingent.

Nous venons d'examiner l'une des deux propositions qui constituent les prémisses de la preuve cosmologique. Examinons l'autre. Je veux qu'il soit admis que tous les êtres qui composent l'univers sont *contingents*, comme ils sont *imparfaits*, *finis*; il est la nécessité logique qui nous contraint de leur donner pour cause un être *nécessaire*, *parfait*, *infini*, *immuable*, c'est-à-dire une cause si différente de son effet qu'elle lui est pour ainsi dire opposée? Est-ce un usage rationnel du principe de causalité, est-ce un procédé légitime d'induction que de faire contraster d'une si grande façon deux termes supposée avec l'effet observé? Remarquons ici combien est juste cette réflexion de Kant, que la preuve cosmologique, après avoir paru s'appuyer sur l'expérience, l'abandonne aussitôt pour retourner à la preuve ontologique, et demander à de purs concepts ce que ne peuvent lui donner l'expérience et l'induction, les attributs qu'il lui convient d'accorder à la cause première. Mais je vois ici intervenir un philosophe théologien de nos jours, le P. Gratry, qui apporte à l'argument cosmologique menacé le secours d'une merveilleuse découverte. L'induction aurait trouvé, selon le P. Gratry, sa forme la plus parfaite dans cette sorte de raisonnement constitue la partie la plus haute des mathématiques, c'est-à-dire le calcul différentiel et intégral, l'analyse infinitésimale. La vraie méthode philosophique, essentielle que l'Être suprême est la méthode de déduction et d'identité, serait donc la méthode du calcul de l'infini appliqué à la métaphysique, à la théologie naturelle. « Que fait-on, dit le P. Gratry, lorsque de perfections finies qui se trouvent en nous, de la volonté, de l'intelligence, on conclut, par exemple, la marche tracée par Descartes, à des perfections infinies en *Dieu*? On procède, comme dans le calcul infinitésimal, du fini à l'infini. Donc la méthode qui le sophisme consiste en ce qu'on conclut de ce qu'on démontre l'existence et la nature de *Dieu*. La théologie naturelle procède exactement comme les mathématiques supérieures; en deux parts, même marche et même certitude. »

Malheureusement pour la preuve ontologique, la découverte du P. Gratry ne supporte pas l'examen. D'abord il n'est pas vrai que l'induction, qui est employée dans les sciences physiques et dont Bacon et Newton ont tracé les règles, se confonde avec l'analyse mathématique. En effet, dans l'induction, tandis que l'analyse infinitésimale ne procèdent *par sauts*, *par bonds*, *par élans*, comme s'exprime le P. Gratry; ni l'induction, ni l'analyse infinitésimale ne s'élancent du *fini* à l'*infini*. Cela est évident pour l'induction, et il n'est pas besoin, pour le démontrer, de rappeler comment la méthode inductive, en physique et en chimie, a conduit de tel phénomène à telle loi générale. Quant à la méthode infinitésimale, on sait que son essence, selon Leibnitz, est la continuité. « Un postulat, dit-il, en est le fondement; c'est que, toutes les fois qu'il s'agit d'un passage continu se terminant à quelque limite, on peut instituer un raisonnement où cette limite elle-même soit comprise. » Ce rapprochement qu'établit le P. Gratry entre l'infini mathématique et l'infini métaphysique ne peut que paraître puéril aux mathématiciens comme aux métaphysiciens. Les métaphysiciens entendent que leur *infini* est un absolu de grandeur et de perfection actuellement réalisé et auquel rien ne saurait être ajouté. Les mathématiciens qui se rendent compte des principes de leur science savent que leur *infini* n'est qu'une entité logique, comparable, dit le prince qui inventa le calcul différentiel, aux racines imaginaires de l'algèbre; que ce mot, en mathématiques, exprime simplement la possibilité de dépasser toujours tout fini, c'est-à-dire est synonyme d'*indéfini*. Le P. Gratry, qui reproche à la méthode déductive d'identifier l'infini et le fini, ne s'aperçoit pas que tel devrait être, précisément, à ses yeux, le caractère de la méthode infinitésimale. Le propre de la mé-

thode infinitésimale n'est-il pas, en effet, de soumettre à la catégorie, à la loi du nombre, c'est-à-dire du fini, des grandeurs qui semblaient s'y soustraire, et de faire disparaître des différences de notions en apparence irréductibles? Ainsi il demeure certain, en dépit de la nouvelle logique du P. Gratry, que le procédé par lequel la métaphysique et la théologie naturelle s'élèvent du fini à l'infini n'a pas d'analogues dans les méthodes scientifiques, que c'est une vaine prétention de l'assimiler à celui des mathématiques supérieures et de lui attribuer la même marche et la même certitude, que la preuve cosmologique ne peut se justifier par cette assimilation sans fondement et présente un mode de raisonnement absolument insolite et par là même suspect.

Il nous faut maintenant tâcher de réduire à sa juste valeur et à sa portée véritable la *nécessité* qu'on déclare inhérente à l'auteur de la nature quand on se sert de ces mots : *être nécessaire*, par opposition aux êtres dits *contingents* qui composent l'univers. *Être nécessaire* veut dire être dont la non-existence est impossible. Cette impossibilité de non-existence, je ne puis rationnellement la reconnaître absolue pour aucun être, quelles que soient les qualités de cet être, car je ne puis l'appuyer sur le principe de contradiction. Le néant n'est point contradictoire. Mais la nécessité ne peut-elle se fonder sur le principe de causalité? Je l'accorde; seulement il ne faut plus parler de nécessité absolue; il faut dire que *Dieu* est un être *nécessaire* relativement à la nature, comme la cause est *nécessaire* relativement à l'effet qui en dépend. Ainsi la nécessité se résout dans la causalité; *être nécessaire* devient synonyme de *cause première*; le mystère s'évanouit, la question se simplifie. On insiste pour conserver au mot *nécessaire* un sens particulier et mystérieux; l'être nécessaire, dit-on, c'est l'être qui existe par soi-même, tandis que tous les autres êtres existent par lui. Voyons un peu ce que renferme cette seconde formule. A cette proposition : *la cause première existe par soi-même*, on ne peut donner que deux sens, un sens purement et simplement négatif : *la cause première n'existe pas par autrui*, ce qui revient à cette tautologie : *la cause première n'a pas de cause*; ou bien un sens positif : *la cause première est cause de sa propre existence, cause de ses qualités, de ses perfections, de sa durée*. Mais ce second sens est évidemment incompatible avec la notion du rapport de causalité, qui exige deux termes, un antécédent et un conséquent. Donc, en réalité, dire d'un être qu'il *existe par soi* ou qu'il est *nécessaire*, c'est dire tout simplement qu'il est *cause première*, sans rien ajouter à cette idée.

Si, écartant cette vaine opposition de l'*être nécessaire* et des *êtres contingents*, nous posons aux divers systèmes philosophiques cette question, la seule qui subsiste : *Est-on logiquement obligé d'admettre une cause première, une cause sans cause?* nous remarquons que l'affirmation théiste est très-contestée et que le raisonnement d'où on la tire est loin de paraître concluant à tous les esprits. Le matérialisme d'abord s'accommode fort bien d'une série infinie de causes et d'effets; il n'estime nullement nécessaire de s'arrêter dans la régression à un premier anneau. Il peut du reste s'appuyer en cela sur Descartes, qui ne voyait pas de contradiction ni d'absurdité, à *fuir*, comme il disait, de cause en cause, à l'infini, et qui, impuissant à démontrer que *Dieu* est la cause créatrice, la cause initiale du monde, s'efforçait de prouver qu'il en est la cause actuelle, la cause conservatrice. Il put invoquer encore non-seulement tous les systèmes franchement panthéistes, comme celui de Spinoza, mais même l'optimisme de Leibnitz, qui ne répugnait pas à admettre une création éternelle, c'est-à-dire une série d'êtres et de phénomènes sans premier terme. Nous avons vu que, selon Kant, la raison spéculative « ne nous autorise pas à rompre la chaîne des êtres sensibles pour la rattacher à un être supra-sensible; » il est sans doute commode, ajoute-t-il, d'achever ainsi la série; mais cette sorte de violence que l'esprit fait à la nature des choses pour mieux embrasser son objet dérive d'une tendance purement subjective, du besoin que nous éprouvons d'un point de départ et d'un fondement pour le système de nos connaissances. Ailleurs Kant professe que sur cette question le pour et le contre peuvent être soutenus avec autant de raison l'un que l'autre. (V. ANTINOMIE.) D'autre part, le sensualisme pousse jusqu'au scepticisme par la logique de Hume, voyant dans l'expérience, dans la sensation, l'unique source de nos idées et de nos connaissances; il tient pour illusoire la portée qu'on accorde au principe de causalité, rejette le lien causal, la nécessité causale, qu'il explique par le rapport de succession habituellement observé, et avec la nécessité causale, tous les raisonnements qui s'y appuient pour démontrer l'existence d'une cause première. Enfin le positivisme déclare que tout ce qui a rapport à la cause ou aux causes premières est inaccessible à l'esprit humain, et que toute question sur ce sujet doit être éliminée, comme oiseuse, de la vraie philosophie.

Mais voici que la preuve cosmologique se fortifie et s'enrichit d'un complément très-heureux et très-important : je veux parler de la démonstration du commencement du monde par l'impossibilité d'une suite ou série actuellement composée d'un nombre infini de termes. Tous les mathématiciens savent qu'on ne saurait admettre la supposition d'un nombre infini d'êtres ou d'objets coexistants, sans tomber dans des contradictions manifestes. Ce théorème a été démontré par Galilée. « Il peut l'être, dit le célèbre mathématicien Cauchy, de mille manières différentes. » Or, ce théorème a une portée immense par l'application qu'on peut en faire à la question de la cause première. « Il s'appliquerait, dit Cauchy, aussi bien à une série de termes ou d'objets qui auraient existé successivement, ou même à une série d'événements qui auraient succédé les uns aux autres, qu'à une série de termes dont l'existence serait simultanée; et, dans les deux cas, il est également impossible que le nombre de ces termes, de ces objets, de ces événements soit devenu *actuellement* infini. Ainsi, par exemple, si nous pouvons affirmer qu'il n'existe en ce moment qu'un nombre fini d'étoiles, il n'est pas moins certain que le nombre de celles qui ont existé est pareillement fini, quand même on admettrait que la plupart de ces étoiles auraient été détruites; car, cette destruction n'étant nullement nécessaire, on doit raisonner comme si elle n'avait pas eu lieu, et comme si les divers astres qui ont pu subsister à diverses époques subsistaient encore aujourd'hui. Ce que nous disons ici du nombre des étoiles, on peut également le dire du nombre des hommes qui ont vécu sur la terre, du nombre des révolutions de la terre dans son orbite, du nombre des états par lesquels le monde a passé depuis qu'il existe. Donc il y a eu un premier homme, il y a eu un premier instant où la terre a paru dans l'espace, et le monde lui-même a commencé. »

Cette application à la métaphysique et à la théologie naturelle du théorème fondamental sur le nombre fini a été faite pour la première fois par le P. Gerdil, dans une dissertation intitulée : *Démonstration mathématique contre l'éternité de la matière*. De l'impossibilité démontrée d'une suite actuellement infinie, le savant auteur tirait la nécessité de la création, un monde éternel supposant une suite actuellement infinie de révolutions. Il concluait qu'il faut nécessairement admettre *quelque chose* d'éternel; que ce *quelque chose* ne peut être éternel qu'à la condition d'échapper, par son mode d'existence, à la loi du nombre, nécessairement fini, c'est-à-dire de ne présenter aucune succession, aucune variation; que par conséquent l'attribut éternité convient à l'être immuable appelé *Dieu*, mais ne saurait convenir au monde. « Il est évident, disait-il, que quelque chose existe de toute éternité; car, supposé que, pour un moment, rien n'existe, aucune chose ne pourra commencer à exister, puisque le néant ne peut rien produire. Aussi M. Locke ne fait pas difficulté de proposer ce principe comme une vérité incontestable et mathématique. Ce qui est peut être conçu de deux manières. La première est celle d'un état d'immortalité absolue et invariable à tous égards; de telle sorte que dans cet être il n'arrive jamais de changement, ni quant à l'existence, ni quant au mode de l'existence. C'est sous cette idée d'une permanence éternelle sans changement et sans succession que la théologie chrétienne nous fait envisager l'existence de *Dieu*. La seconde manière d'exister est celle d'un être sujet au changement et dans lequel un état, un mode, une situation succède ou peut succéder à un autre état, à un autre mode, à une autre situation. Or, l'idée de l'éternité n'est incompatible avec l'existence de tout être sujet à variations et à successions. Donc, s'il existe quelque chose de toute éternité, ainsi qu'on est forcé de le reconnaître, il faut que l'être éternel dont l'existence est nécessaire soit immuable à tous égards. »

Cette démonstration mathématique d'un commencement du monde, développée par Gerdil d'abord, puis de nos jours par Cauchy, par M. Tabbé Moigno, par M. Th.-Henri Martin, est assurément très-forte contre le matérialisme et le panthéisme, contre les conséquences logiques de la cosmologie cartésienne et de l'optimisme leibnitzien, contre le criticisme négatif et sceptique de Kant. Mais elle n'embarrasse nullement le criticisme contemporain; elle lui fournit, au contraire, une arme excellente contre les diverses doctrines qu'il combat, notamment contre les prétendues certitudes de la théologie naturelle, contre la métaphysique du théisme classique. M. Pillon a montré dans une publication récente, l'*Année philosophique*, que l'auteur de cette nouvelle preuve, et les esprits distingués qui la reproduisent aujourd'hui, n'échappent pas au reproche d'inconséquence, et qu'ils limitent arbitrairement la portée métaphysique qu'ils accordent au théorème sur le nombre fini. Votre critique de l'infini quantitatif actuellement réalisé, leur dit-il, est absolument irréfutable; mais pourquoi borner au monde et à la matière les conséquences que vous en tirez? Vous refusez avec raison au monde l'attribut de l'éternité, de la durée infinie; et vous croyez pouvoir échapper à l'impossibilité du nombre infini en transportant cet attribut à l'être immuable que vous appelez *Dieu*. Mais c'est là une illusion : parce qu'elle est appliquée à *Dieu*, l'idée d'éternité ne cesse pas d'être contradictoire. Il est facile de voir qu'en faisant *Dieu* éternel vous prolongeons rétrospectivement le temps de son existence au delà d'une limite quelconque, au delà du commencement du monde, par exemple, en ajoutant les unes aux autres une série infinie de durées semblables à celle qui s'est écoulée depuis cette limite. Pour avoir le même contenu, ces durées n'en sont pas moins distinctes, pas moins comparables à celles que nous mesurons, et que nous additionnons; elles n'en forment pas moins un nombre infini. L'idée de l'éternité divine, dites-vous, n'est pas contradictoire, parce qu'il n'y a pas en *Dieu* de *succession*, et il n'y a pas en *Dieu* de *succession* parce qu'il n'est pas sujet à *variation*. A cela je réponds que l'idée de *succession* est parfaitement indépendante de l'idée de *variation*, et que le mot *éternité* ne présente un sens, n'est intelligible que par les idées de *durée* et de *succession*. L'idée de *succession* est indépendante de l'idée de *variation*; celle-ci rend sensible et sert à mesurer celle-là, mais elle ne la constitue pas; et la preuve, c'est que la *variation* peut être plus ou moins grande sans que la *succession* soit affectée le moins du monde. Je conçois clairement la succession du même au même, comme celle du *différent* au *semblable*, et c'est ce que j'exprime en me servant du mot *durer* par opposition à *changer*. En un mot l'idée de *durée*, tout aussi bien que celle de *changement*, implique celle de *succession*. Donc l'immutabilité ne saurait empêcher *Dieu* d'être soumis à la catégorie de succession.

Maintenant, ôtez de l'idée d'éternité l'idée de durée, c'est-à-dire de succession, et je demande ce qui en reste d'intelligible. Je sais bien que les scolastiques ont imaginé une *duratio tota simul*, une éternité indivisible ramassée en un instant, comme ils ont imaginé un immensité indivisible ramassée en un point; je sais bien que le spiritualisme classique se plaît à chercher une différence de nature entre la notion d'éternité et celle de temps, entre la notion d'immensité et celle d'espace. Mais le solide bon sens anglais de Newton et de Clarke a très-bien vu la vanité de ces inventions de pure distinction, contre lesquelles proteste la langue elle-même. Qu'est-ce que c'est que cette éternité qui ne dure pas, en qui n'entre pas l'idée de quantité, de grandeur, qui diffère du temps par essence, par nature, qui n'a rien de commun avec le temps, sinon un mot vide de sens? N'est-il pas évident que c'est avec l'idée de temps, de durée, de succession que nous formons celle d'éternité, et qu'à prétendre l'élever dans les nuages, au-dessus de son origine sensible, on finit par ne plus s'entendre soi-même?

Soit-on d'ailleurs ce que gagne une psychologie raffinée à mettre une différence de nature, non de quantité, et comme une séparation absolue, entre deux notions qu'il semble si naturel de mettre? Elle aboutit à rendre impossible, inintelligible, tout rapport entre l'éternité et le temps, entre *Dieu* et le monde. Comment concilier l'idée de création avec l'idée de l'éternité indivisible? Comment concevoir une action temporelle dans votre *Dieu* éternel? Comment le temps, comment ce qui vit du temps et dans le temps, comment ce qu'on appelle les *œuvres de Dieu* peut-il tomber sous sa pensée, se trouver dans son rayon visuel? Il est impossible, dites-vous, que des effets temporaires n'aient pas une cause éternelle et intemporelle, répondrons-nous, qu'une cause éternelle ait des effets temporaires. Votre *Dieu* éternel, s'il existe, n'a pas pu créer le monde; il ne peut ni le connaître ni le gouverner; il ne peut qu'être éternellement inféconde. L'attribut métaphysique éternité exclut les attributs anthropomorphiques, pensée, volonté créatrice et providentielle. N'est-il pas clair que la création, que les rapports de *Dieu* avec le monde introduisent forcément la division dans l'éternité divine, posent forcément en *Dieu* la succession? N'y a-t-il pas, par le fait de la création, une éternité *a parte ante* et une éternité *a parte post*? La création nous montre en *Dieu* non-seulement la succession, mais encore la variation. Quel autre nom donner, en effet, que celui de variation et de changement à cette action *nouvelle* par laquelle *Dieu* a produit le monde après une éternité de solitude, et aux rapports *nouveaux* qui en sont résultés? Comprend-on que l'immutabilité absolue que vous êtes obligés d'accorder à votre *Dieu* puisse rentrer son éternité possible soit compatible avec la liberté par laquelle vous expliquez son action créatrice?

Mais, dites-vous avec Bossuet, Clarke et Locke, il faut bien attribuer l'éternité à quelque être; quelque chose existe, donc quelque chose existe de toute éternité; car aucune chose ne peut commencer à exister sans cause; le néant ne peut rien produire : *ex nihilo nihil fit*. Ainsi, contre le premier commencement, en faveur de l'éternité, vous invoquez le principe de causalité. Mais le principe de causalité, qui régit les données de l'expérience, peut-il s'étendre au delà des limites rationnelles que le principe de contradiction impose au domaine de l'expérience possible? Dans votre régression de cause en cause, l'impossibilité du nombre infini vous force à vous arrêter, à admettre une cause première, une cause sans cause : donc, vous aussi, en vertu du principe de contradiction, vous reconnaissez que le principe de causalité n'est pas d'une application absolument universelle, qu'il souffre nécessairement une exception, qu'une chose nécessairement lui échappe, la cause première. En vertu de quel principe l'éternité de quelque chose serait-elle *nécessaire*? Ce ne peut être en vertu du principe de contradiction; car cette proposition : *quelque chose est éternel*, n'est pas analytique; c'est donc la loi de causalité qui fonde l'évidence qu'elle vous paraît présenter. Mais la loi de causalité ne peut s'appliquer au premier être; comment veut-on que cette même loi nous oblige de supposer éternel cela même auquel elle ne peut s'appliquer? à moins que, donnant aux expressions *existence nécessaire, existence par soi*, le sens positif que nous avons écarté plus haut, on ne fasse *Dieu* tour à tour cause de soi-même et effet de soi-même, et qu'on ne reporte ainsi au sein de cet être la suite infinie de causes et d'effets qu'on déclare impossible et contradictoire dans le monde? J'accorde que le commencement inconditionné, le commencement sans cause, est incompréhensible; mais l'être éternel sans cause est-il un mystère moindre? Il y a dans les deux hypothèses une question dernière à laquelle on ne peut répondre que par la simple constatation du fait. Je ne puis répondre à cette question : *Pourquoi quelque chose a-t-il commencé à exister?* Mais pouvez-vous répondre à celle-ci : *Pourquoi quelque chose existe-t-il plutôt que rien?* Et il est facile de voir que ces questions, appliquées à ce qui est premier, c'est-à-dire sans cause, sont contradictoires, parce qu'en disant *pourquoi* on fait précisément appel au principe de causalité, comme si, au lieu d'une cause première, on admettait une suite infinie de causes et d'effets. La contradiction inhérente au nombre infini nous force de nous arrêter à une dernière question comme à une première cause; par cela même qu'elle nous défend de *fuir* de cause en cause à l'infini, elle ne saurait comporter une suite infinie de questions, de pourquoi. La prétendue nécessité d's'attribuer l'éternité à quelque chose est un préjugé naturel qui vient de plusieurs tendances spontanées de l'esprit : tendance à accorder au temps une réalité, une valeur objective et absolue; tendance à assimiler complétement la régression dans le passé à la progression dans l'avenir; tendance à étendre sans fin l'application du principe de causalité, de raison suffisante, par une sorte d'horreur du vide. Cette dernière tendance cherche à se satisfaire et croit se débarrasser du mystère de l'existence en se payant de mots, c'est-à-dire en recourant à la fiction de l'existence par soi, de la cause interne.

Ce serait ici le lieu de dire quelques mots de la seconde preuve de Descartes. Pour la réduire à néant, il n'est pas nécessaire d'appeler l'attention sur les conséquences panthéistes de la théorie célèbre de la *création continuée*; il suffit des réflexions qui précèdent sur l'emploi du principe de causalité. Je ne suis pas (autrement j'en aurais conscience) la cause de la persistance, de la conservation de mon être; donc il y a au-dessus de moi un être qui est cette cause, et cet être est *Dieu* : telle est, on s'en souvient, la seconde preuve cartésienne. Or, ce raisonnement suppose que l'analogie de ces productions avec nos maisons, nos vaisseaux, nos montres), elle conclut que la nature doit avoir pour principe une causalité du même genre, c'est-à-dire une intelligence et une liberté, et où elle dérive la possibilité interne de la nature agissant spontanément (laquelle rend d'abord possible tout art et peut-être même la raison) elle ne saurait rendre compte de son art surhumain). Peut-être ce raisonnement ne soutiendrait-il pas un examen sévère de la critique transcendantale; il faut pourtant avouer que, si ce n'est une fois nous connaître comme cause, nous ne pouvons pas procéder ici plus sûrement qu'en suivant l'analogie avec des œuvres intentionnelles de ce genre, les seules dont nous connaissions pleinement les causes et le mode de production. La raison se rendrait blâmable à ses propres yeux, si elle voulait passer de la causalité qu'elle connaît à des principes d'explication obscurs et indémontrables qu'elle ne connaît pas. »

L'argument des causes finales rencontre d'autres adversaires qui ne lui font pas ces concessions, qui le traitent avec moins de ménagement et de respect, qui ne se bornent pas à l'arrêter, pour mieux le briser du premier coup. Voici d'abord le matérialisme qui, depuis Épicure et Lucrèce jusqu'au baron d'Holbach et au docteur Buchner, prétend expliquer l'harmonie observée dans la nature, non par une direction intelligente et providentielle, mais par l'épuisement des combinaisons fortuites, dans le champ illimité de l'espace et de la durée, où toutes les combinaisons instables ont dû disparaître sans laisser de traces observables, tandis que notre observation porte et ne peut porter que sur celles qui ont réuni fortuitement les conditions de durée et de persistance. Il se plaît à nous montrer le finalisme banni successivement de chaque science, hier de l'astronomie par l'hypothèse cosmogonique de Laplace, aujourd'hui de la biologie et de l'histoire naturelle par les théories de Lyell et de Darwin. Nous voyons, disent les matérialistes, que les espèces et les individus sont très-inégalement partagés dans leurs moyens de résistance à l'action des causes destructives. Pour les uns, la durée de la vie s'abrège; pour les autres, la multiplication se restreint. Que les forces destructives deviennent plus intenses ou les moyens de résistance plus faibles, le germe ne se développera point, l'individu ne naîtra pas viable, ou l'espèce disparaîtra. Or, l'observation nous apprend, en effet, que des espèces se sont éteintes, et que tous les jours des individus restent à l'état d'ébauche et ne réunissent pas les conditions de viabilité. Ces considérations s'appliquent, non-seulement aux êtres organisés et vivants, mais à tous les phénomènes cosmiques où l'on trouve des marques d'ordre et d'harmonie. Notre système planétaire, si remarquable par les conditions de simplicité et de stabilité auxquelles il satisfait, n'est lui-même qu'un grain de poussière dans les espaces célestes, une des combinaisons que la nature a dû réaliser parmi une infinité d'autres; et, si faibles que soient encore nos connaissances sur d'autres systèmes ou d'autres mondes si prodigieusement éloignés, nous puisons déjà dans l'observation des motifs de croire qu'en effet la nature, en y variant les combinaisons, ne s'est point assujettie à y réunir au même degré les conditions de simplicité et de permanence. Il a fallu des conditions toutes particulières pour qu'une atmosphère se formât autour de notre planète, et une atmosphère tellement dosée et constituée qu'elle exerçât sur la lumière et la chaleur solaires, en conséquence de la distance où la terre se trouve du soleil, une action appropriée au développement de la vie végétale et animale, en même temps qu'elle fournirait l'élément chimique indispensable à l'entretien de la respiration de la vie. Mais aussi, parmi les corps célestes, celui qui nous avoisine le plus nous offre de prime abord l'exemple d'un astre placé par les circonstances fortuites de sa formation, dans des conditions toutes contraires : la lune n'a point d'atmosphère, et nous avons tout lieu d'induire de l'observation que sa surface est vouée à une stérilité permanente. Il a fallu que les matériaux solides de la croûte extérieure du globe terrestre eussent une certaine composition chimique, et que les inégalités de sa surface affectassent certaines dispositions pour permettre tant de variété et de richesse dans le développement des formes et des organismes; mais aussi, là où ces conditions ont défaillli, rencontre-t-on des espaces déserts, des sables arides, des zones glacées, où le cryptogame et l'animalcule microscopique, entassés par millions, sont les dernières ébauches d'un monde où la force plastique qui se dégrade et qui s'éteint; des contrées où les eaux sauvages, tourmentées, stagnantes, causes de destruction et d'émanations malfaisantes pour tout ce qui ne peut l'embrasser, le contenir, en donner la raison suffisante.

— *Critique des preuves psychologiques.* Parmi les preuves psychologiques, nous rencontrons d'abord la première preuve de Descartes. Rappelons que cette preuve suppose d'abord que nous avons l'idée claire d'une substance infinie, d'un être infini et parfait; ensuite que cette idée ne peut venir de nous-mêmes, ni d'aucun objet fini, et qu'on doit la rapporter à une cause infinie; en un mot, que l'être infini, parce que seul que j'en ai l'idée, doit nécessairement exister. D'après cette argumentation, le vers fameux :

Si *Dieu* n'existait pas, il faudrait l'inventer,

n'a plus de sens, car on ne pourrait inventer *Dieu*, s'il n'existait pas. Est-il vrai que nous avons l'idée claire de *Dieu*, c'est-à-dire d'un être infini et parfait? Est-il vrai que cette idée ne puisse venir de nous-mêmes ou des autres êtres imparfaits et finis? Nous voyons une chose incompréhensible... Ce que je dis est un mot qui indique un objet où j'avoue que je ne comprends rien... Je puis bien croire que cet infini existe effectivement, comme je puis supposer ou croire qu'il existe des choses incompréhensibles, dont je n'ai et ne puis avoir l'idée, de même qu'un aveugle-né suppose qu'il y a des couleurs, mais dont il n'a point d'idée; cependant il peut employer et il emploie quelquefois le mot *couleur* pour indiquer une chose où il ne comprend rien... Pour ceux qui prétendent avoir une idée de l'infini absolu, je leur demanderais volontiers si, quand ils ont compris, par exemple, un infini absolu en nombre, il n'est pas possible d'y ajouter encore quelque nombre? S'ils disent qu'il n'est pas possible, leur propre conscience les démentira; et s'ils disent qu'il est possible, voilà leur prétendu infini absolu qui cesse de l'être, puisque l'infini absolu est une étendue à laquelle on ne puisse rien ajouter, et qui ne puisse être conçue plus grande. Or, ce qui se dit de l'infini absolu en nombre se peut dire de tout autre infini absolu.

Ainsi, non-seulement nous n'avons pas une idée claire de l'infini absolu, de l'infini de Descartes, mais il est vrai de dire que nous n'en avons aucune idée, et cela précisément à cause de la place qu'occupe dans notre pensée l'infini en puissance, l'indéfini, à cause de la forme qu'il donne à notre intelligence. S'il en est ainsi, nous n'avons point à nous demander par qui a été mise dans notre esprit une idée qui ne s'y trouve pas en réalité, qui ne peut pas s'y trouver, parce qu'elle dépasse notre faculté de connaître, et qu'elle est incompatible avec notre constitution intellectuelle. Cette incompatibilité a été mise en lu-

ouvrage intelligente ne concernent que la forme, non la matière ou la substance du monde. La théologie physique est donc par elle-même impuissante à démontrer l'existence et les attributs de *Dieu* d'une manière qui réponde à l'idée que s'en forme la raison. Mais, au lieu de reconnaître cette impuissance, elle franchit l'abîme qu'elle ne peut combler en passant tout à coup à la preuve cosmologique et avec celle-ci à la preuve ontologique, c'est-à-dire en se jetant dans la voie transcendantale qu'elle avait voulu éviter. « Ainsi, conclut Kant, les partisans de la théologie physique ont tort de traiter si dédaigneusement la preuve transcendantale, et de la regarder, avec la présomption de naturalistes clairvoyants, comme une toile d'araignée ourdie par des esprits obscurs et subtils. En effet, s'ils voulaient seulement s'examiner eux-mêmes, ils trouveraient qu'après avoir fait une bonne traite sur le sol de la nature et de l'expérience, se voyant toujours également éloignés de l'objet qui apparaît en face de leur raison, ils abandonnent tout à coup ce terrain et se précipitent dans la région des pures possibilités, où ils espèrent s'approcher, sur les ailes des idées, de ce qui avait échappé à toutes les recherches empiriques. Une fois qu'ils se sont imaginé, grâce à un si grand saut, avoir enfin le pied ferme, ils étendent sur tout le champ de la création le concept maintenant déterminé (en possession duquel ils sont arrivés sans savoir comment); et cet idéal, qui n'était qu'un produit de la raison pure, ils l'expliquent, d'une manière, il est vrai, assez pénible et bien indigne de son objet, par l'expérience, sans toutefois vouloir avouer que ils sont arrivés à cette connaissance ou à cette hypothèse par un autre sentier que par celui de l'expérience. C'est ainsi que, dans la démonstration d'un seul être premier comme suprême, la preuve cosmologique sert de fondement à la preuve téléologique, tandis qu'elle s'appuie elle-même sur la preuve ontologique. » Comme en dehors de ces trois voies il n'y en a plus une seule ouverte à la raison spéculative, et comme la preuve ontologique, fondée sur des concepts purement rationnels, est impuissante à démontrer son objet, il suit que, pour la raison spéculative, il n'y a pas de véritable démonstration de l'existence de *Dieu* : tel est le dernier mot de la critique kantienne.

Le lecteur a déjà remarqué qu'en ce qui concerne la preuve téléologique cette critique n'est pas radicale. En réalité, la preuve téléologique, selon Kant, n'est qu'insuffisante pour en conclure l'existence d'un Dieu; elle n'est pas sans valeur, si l'on en restreint la portée; appuyée sur l'analogie des productions de la nature avec celles de l'art, elle nous détermine à nous faire, du monde, un *démiurge*. Le philosophe laisse bien échapper un doute sur la valeur des conclusions qu'on tire de cette analogie, mais il déclare qu'en fin de compte on ne saurait les repousser. « Nous ne chicanerons pas ici, dit-il, la raison naturelle sur ce raisonnement où, se fondant sur l'analogie de quelques productions de la nature avec ce que produit l'art humain quand il fait violence à la nature et la force à se plier à nos fins, au lieu d'agir suivant une pente qui lui est propre, elle conclut de ces productions avec nos maisons, nos vaisseaux, nos montres), elle conclut que la nature doit avoir pour principe une causalité du même genre, c'est-à-dire une intelligence et une liberté, et où elle dérive la possibilité interne de la nature agissant spontanément (laquelle rend d'abord possible tout art et peut-être même la raison) elle ne saurait rendre compte de son art surhumain). Peut-être ce raisonnement ne soutiendrait-il pas un examen sévère de la critique transcendantale; il faut pourtant avouer que, si ce n'est une fois nous connaître comme cause, nous ne pouvons pas procéder ici plus sûrement qu'en suivant l'analogie avec des œuvres intentionnelles de ce genre, les seules dont nous connaissions pleinement les causes et le mode de production. La raison se rendrait blâmable à ses propres yeux, si elle voulait passer de la causalité qu'elle connaît à des principes d'explication obscurs et indémontrables qu'elle ne connaît pas. »

L'argument des causes finales rencontre d'autres adversaires qui ne lui font pas ces concessions, qui le traitent avec moins de ménagement et de respect, qui ne se bornent pas à l'arrêter, pour mieux le briser du premier coup. Voici d'abord le matérialisme qui, depuis Épicure et Lucrèce jusqu'au baron d'Holbach et au docteur Buchner, prétend expliquer l'harmonie observée dans la nature, non par une direction intelligente et providentielle, mais par l'épuisement des combinaisons fortuites, dans le champ illimité de l'espace et de la durée, où toutes les combinaisons instables ont dû disparaître sans laisser de traces observables, tandis que notre observation porte et ne peut porter que sur celles qui ont réuni fortuitement les conditions de durée et de persistance. Il se plaît à nous montrer le finalisme banni successivement de chaque science, hier de l'astronomie par l'hypothèse cosmogonique de Laplace, aujourd'hui de la biologie et de l'histoire naturelle par les théories de Lyell et de Darwin. Nous voyons, disent les matérialistes, que les espèces et les individus sont très-inégalement partagés dans leurs moyens de résistance à l'action des causes destructives. Pour les uns, la durée de la vie s'abrège; pour les autres, la multiplication se restreint. Que les forces destructives deviennent plus intenses ou les moyens de résistance plus faibles, le germe ne se développera point, l'individu ne naîtra pas viable, ou l'espèce disparaîtra. Or, l'observation nous apprend, en effet, que des espèces se sont éteintes, et que tous les jours des individus restent à l'état d'ébauche et ne réunissent pas les conditions de viabilité. Ces considérations s'appliquent, non-seulement aux êtres organisés et vivants, mais à tous les phénomènes cosmiques où l'on trouve des marques d'ordre et d'harmonie. Notre système planétaire, si remarquable par les conditions de simplicité et de stabilité auxquelles il satisfait, n'est lui-même qu'un grain de poussière dans les espaces célestes, une des combinaisons que la nature a dû réaliser parmi une infinité d'autres; et, si faibles que soient encore nos connaissances sur d'autres systèmes ou d'autres mondes si prodigieusement éloignés, nous puisons déjà dans l'observation des motifs de croire qu'en effet la nature, en y variant les combinaisons, ne s'est point assujettie à y réunir au même degré les conditions de simplicité et de permanence. Il a fallu des conditions toutes particulières pour qu'une atmosphère se formât autour de notre planète, et une atmosphère tellement dosée et constituée qu'elle exerçât sur la lumière et la chaleur solaires, en conséquence de la distance où la terre se trouve du soleil, une action appropriée au développement de la vie végétale et animale, en même temps qu'elle fournirait l'élément chimique indispensable à l'entretien de la respiration de la vie. Mais aussi, parmi les corps célestes, celui qui nous avoisine le plus nous offre de prime abord l'exemple d'un astre placé par les circonstances fortuites de sa formation, dans des conditions toutes contraires : la lune n'a point d'atmosphère, et nous avons tout lieu d'induire de l'observation que sa surface est vouée à une stérilité permanente. Il a fallu que les matériaux solides de la croûte extérieure du globe terrestre eussent une certaine composition chimique, et que les inégalités de sa surface affectassent certaines dispositions pour permettre tant de variété et de richesse dans le développement des formes et des organismes; mais aussi, là où ces conditions ont défaillli, rencontre-t-on des espaces déserts, des sables arides, des zones glacées, où le cryptogame et l'animalcule microscopique, entassés par millions, sont les dernières ébauches d'un monde où la force plastique qui se dégrade et qui s'éteint; des contrées où les eaux sauvages, tourmentées, stagnantes, causes de destruction et d'émanations malfaisantes pour tout ce qui ne peut l'embrasser, le contenir, en donner la raison suffisante.

— *Critique des preuves psychologiques.* Parmi les preuves psychologiques, nous rencontrons d'abord la première preuve de Descartes. Rappelons que cette preuve suppose d'abord que nous avons l'idée claire d'une substance infinie, d'un être infini et parfait; ensuite que cette idée ne peut venir de nous-mêmes, ni d'aucun objet fini, et qu'on doit la rapporter à une cause infinie; en un mot, que l'être infini, parce seul que j'en ai l'idée, doit nécessairement exister. D'après cette argumentation, le vers fameux :

Si *Dieu* n'existait pas, il faudrait l'inventer,

n'a plus de sens, car on ne pourrait inventer *Dieu*, s'il n'existait pas. Est-il vrai que nous avons l'idée claire de *Dieu*, c'est-à-dire d'un être infini et parfait? Est-il vrai que cette idée ne puisse venir de nous-mêmes ou des autres êtres imparfaits et finis? Nous voyons une chose incompréhensible... Ce que je dis est un mot qui indique un objet où j'avoue que je ne comprends rien... Je puis bien croire que cet infini existe effectivement, comme je puis supposer ou croire qu'il existe des choses incompréhensibles, dont je n'ai et ne puis avoir l'idée, de même qu'un aveugle-né suppose qu'il y a des couleurs, mais dont il n'a point d'idée; cependant il peut employer et il emploie quelquefois le mot *couleur* pour indiquer une chose où il ne comprend rien... Pour ceux qui prétendent avoir une idée de l'infini absolu, je leur demanderais volontiers si, quand ils ont compris, par exemple, un infini absolu en nombre, il n'est pas possible d'y ajouter encore quelque nombre? S'ils disent qu'il n'est pas possible, leur propre conscience les démentira; et s'ils disent qu'il est possible, voilà leur prétendu infini absolu qui cesse de l'être, puisque l'infini absolu est une étendue à laquelle on ne puisse rien ajouter, et qui ne puisse être conçue plus grande. Or, ce qui se dit de l'infini absolu en nombre se peut dire de tout autre infini absolu.

Ainsi, non-seulement nous n'avons pas une idée claire de l'infini absolu, de l'infini de Descartes, mais il est vrai de dire que nous n'en avons aucune idée, et cela précisément à cause de la place qu'occupe dans notre pensée l'infini en puissance, l'indéfini, à cause de la forme qu'il donne à notre intelligence. S'il en est ainsi, nous n'avons point à nous demander par qui a été mise dans notre esprit une idée qui ne s'y trouve pas en réalité, qui ne peut pas s'y trouver, parce qu'elle dépasse notre faculté de connaître, et qu'elle est incompatible avec notre constitution intellectuelle. Cette incompatibilité a été mise en lu-

diversité infinie des combinaisons successives, et par la persistance nécessaire de celles qui, grâce à un concours heureux de circonstances fortuites, réalisent cet ordre et ce progrès; ni ramener, comme le sensualisme et le positivisme, le jugement rationnel de finalité au principe empirique des conditions d'existence. Il professe qu'il y a des rapports d'harmonie dans le monde et que les choses y existent, non-seulement les unes *par* les autres (*principe de causalité*), mais encore les unes *pour* les autres (*principe de finalité*). — Mais quoi! si le *telos*, le but, n'est pas banni de la nature et remplacé par le *hasard* d'Épicure et par les *propriétés immanentes* d'Auguste Comte et de M. Littré, la preuve téléologique reprend toute sa force. Le moyen de ne pas rapporter à une volonté intelligente l'harmonie qui unit les forces cosmiques? Le moyen de ne pas songer, au spectacle de cette pluralité ordonnée qui s'appelle le monde, qu'elle dérive d'une pensée, d'un plan, et que l'unité de système et, pour ainsi dire, d'organisme, qui domine la diversité des choses, a sa source dans une réelle et primitive *unité?* — C'est en effet là, répond le criticisme contemporain, une tendance très-naturelle de l'esprit. Malheureusement, en l'examinant de près, on peut voir qu'elle n'offre aucune garantie de certitude. Expliquer la finalité et l'harmonie par une volonté semblable à la nôtre, c'est tomber manifestement dans un cercle vicieux. Car cette volonté suprême suppose une intelligence avec laquelle elle est en rapport, c'est-à-dire, en réalité, une loi d'harmonie des facultés divines. En un mot, invoquée pour expliquer les rapports de finalité qui existent dans la nature, elle ne peut s'expliquer elle-même que par des rapports de finalité; autrement, elle serait complétement inintelligible. L'unité absolue des êtres ne peut rien produire ni rien expliquer. Quand j'ai rendu compte par la volonté divine de l'harmonie que j'observe dans la nature, je n'ai fait que reculer le problème; il me reste à rendre compte de l'harmonie des facultés que je suppose nécessairement en *Dieu*. Il ne faut pas oublier que la preuve téléologique repose sur l'analogie que je vois entre les productions de la nature et les œuvres de l'art humain, et sur l'analogie que j'induis et que je mets entre l'auteur supposé des premières et l'auteur connu des secondes. La conclusion de l'école criticiste est que telle harmonie peut sans doute être le produit et le signe d'une volonté intelligente, d'un dessein, mais qu'on ne saurait sans contradiction étendre à l'infini n'appliquer absolument cette inférence; que la finalité, l'harmonie, la pluralité ordonnée, considérée d'une manière générale, est un fait premier, irréductible, inhérent à l'existence même, et qu'il ne peut pas le prouver, le contenir, en donner la raison suffisante.

— *Critique des preuves psychologi