

CHAPITRE IV

Comment nous connaissons Dieu sans sortir de nous-mêmes. — Sentiment de notre imperfection lié avec l'idée d'une perfection souveraine. — L'existence de Dieu enfermée dans son idée. — Clarté de l'idée de l'infini. — Antériorité sur l'idée du fini. — Le fini négation de l'infini. — Diverses formes données par Descartes à cette preuve de l'existence de Dieu. — Forme plus sensible et plus populaire. — Forme plus scholastique. — Rapprochement avec saint Anselme. — Critique de la démonstration de l'existence de Dieu par un syllogisme. — Règle posée par Descartes pour déterminer les attributs de Dieu. — La liberté de Dieu. — Comment l'entend Descartes. — A-t-il réellement mis en Dieu cette indifférence dont il fait le plus bas degré de la liberté dans l'homme? — Incompatibilité de la liberté d'indifférence avec l'optimisme de Descartes. — Des attributs de créateur et de conservateur. — Création continuée. — Du mode d'action de la Providence. — Généralité de ses voies. — Élévation de Descartes à Dieu.

C'est aussi du *je pense, donc je suis*, que Descartes va faire sortir l'existence de Dieu (1). Il se propose en effet de montrer comment, » sans sortir de nous-mêmes, nous pouvons connaître Dieu plus facilement que nous ne connaissons les choses de ce monde (2). » Il se ferme donc les yeux, il se bouche les oreilles, il se détourne de tous ses sens pour ne s'entretenir qu'avec lui-même et considérer attentivement ses idées. Or, parmi elles, il croit en décou-

(1) Il marque de la manière suivante l'ordre de ses démonstrations dans la *Recherche de la vérité par les lumières naturelles* : « Il faudra commencer par l'âme de l'homme, parce que toutes nos connaissances dépendent d'elle, et, après avoir considéré sa nature et ses effets, nous arriverons à son auteur. Quand nous connaîtrons quel il est et comment il a créé toutes les choses qui sont dans le monde, nous noterons ce qu'il y a de plus certain dans les autres créatures. »

(2) Dédicace des *Principes*.

vrir une qui contient d'une manière certaine l'existence de Dieu. En effet, en méditant sur lui-même, il s'aperçoit d'abord que son être n'est pas tout parfait puisqu'il doute; puis, recherchant d'où lui vient cette idée de quelque chose de plus parfait que lui, il découvre qu'elle ne peut être son ouvrage, et qu'elle a dû être mise en lui par une nature véritablement plus parfaite, et même contenant en soi toutes les perfections dont il a l'idée, c'est-à-dire, par Dieu même. Voyons maintenant comment, dans la troisième Méditation, il développe, et fortifie par de nouveaux raisonnements, ce qu'il n'a fait qu'indiquer et ébaucher dans le *Discours de la Méthode*.

D'abord il passe rapidement en revue les différentes classes d'idées qui sont dans son esprit. S'il n'y a point de différence entre la valeur et la réalité des idées considérées comme simples façons de penser, il n'en est pas de même quand on les considère comme des images des choses. Celles d'entre elles qui représentent des substances ont plus de réalité objective que les autres, c'est-à-dire, participent, par représentation, à plus de degrés d'être ou de perfection que celles qui représentent seulement des modes ou des accidents (1). Mais, quelle que soit la réalité d'une idée, il faut qu'il y ait au moins autant de réalité dans

(1) Il faut prendre garde au sens du mot objectif et à celui de formel qui lui est opposé dans la philosophie de Descartes. Tous deux sont empruntés au langage de l'École. Selon l'École, l'idée était l'objet immédiat de la pensée, et la forme était l'essence même d'une chose. Voilà pourquoi Descartes appelle réalité objective la réalité exprimée ou représentée dans l'idée, et réalité formelle celle contenue dans l'objet ou la cause extérieure de l'idée. Posséder formellement une réalité, c'est la posséder en propre, tandis que la posséder objectivement, c'est n'en avoir en soi qu'une simple représentation. La réalité formelle est l'original, la réalité objective n'est que l'image, une représentation subjective. Le mot objectif a donc, dans la langue cartésienne, un sens contraire à celui qu'il a reçu dans la philosophie allemande depuis Kant, et qui est adopté aujourd'hui généralement dans la philosophie française. Remarquons encore que Descartes fait synonymes les deux termes éminemment et formellement qui n'ont pas, comme nous le verrons, le même sens dans la langue de Malebranche.

sa cause efficiente qu'il y en a dans cette idée elle-même. De là il suit que non-seulement le néant ne saurait produire aucune chose, mais encore que ce qui est plus parfait ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait. « La lumière naturelle, dit Descartes, nous fait donc connaître évidemment que les idées sont en nous comme des tableaux et des images qui peuvent, à la vérité, facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait. »

Donc toute idée dont la perfection ne dépasse pas les forces et les proportions de la nature humaine, pourra avoir sa cause formelle en lui-même, sans qu'il soit besoin de la chercher ailleurs. Si au contraire il rencontre une idée dont la perfection soit telle, qu'il voie clairement qu'il ne peut en être la cause, il devra la rapporter à un être en qui réside formellement toute la perfection contenue objectivement dans cette idée. Dans les idées des choses corporelles et animées, dans les idées des autres hommes, des anges eux-mêmes, il ne trouve rien qui soit tellement parfait et supérieur à sa nature, qu'il ne puisse concevoir qu'il en est l'auteur. Mais il n'en est pas de même à l'égard d'une autre idée, non moins réelle, de notre esprit, qui est née et produite avec nous, à savoir l'idée d'une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante, et par laquelle lui-même et toutes les autres choses ont été créés. Sentons-nous quelque chose en notre nature qui soit capable de pareils effets? Étant des substances, nous avons bien, de par devers nous, l'idée de la substance, mais étant des êtres finis, nous ne pouvons tirer de notre nature l'idée de la substance infinie. Il faut donc que cette idée nous vienne d'un être qui en soit le patron et l'original, et qui possède formellement en lui-même toutes les perfections contenues dans l'idée que nous en avons. Or cet être éternel, infini, immuable, indépendant, tout-connaissant, tout-puissant, ne peut être que Dieu. Donc Dieu existe.

Il importe de bien saisir la vraie nature de cette preuve. Ce n'est pas une pure intuition de la raison, une preuve de simple vue, comme dans le système de Malebranche. Selon Descartes, l'idée de Dieu n'est qu'un mode de l'âme humaine, mode d'où il infère l'existence de Dieu, à cause de cet excès de perfection objective par où elle dépasse toutes les autres idées. Le raisonnement seul, Descartes le dit expressément, peut nous élever jusqu'à Dieu : « Toutes les connaissances de Dieu que nous pouvons avoir, sans miracle, en cette vie descendent du raisonnement (1). »

Les diverses preuves de l'existence de Dieu, données par Descartes, ne sont que des formes différentes de cette preuve unique, et toutes tirent également leur vertu de l'idée de l'infini ou de la perfection souveraine. C'est contre cette idée, et contre la preuve dont elle est le fondement, que concentrent leurs efforts les principaux adversaires de la métaphysique de Descartes. Sur aucun point Descartes n'a été plus vivement attaqué, et sur nul autre il ne s'est défendu avec plus de force et plus d'habileté. Passons rapidement en revue les principaux arguments échangés de part et d'autre dans cette polémique.

L'humanité va en se perfectionnant, dit Gassendi, ne pourrait-elle donc un jour arriver à posséder formellement en elle toute la réalité objective contenue dans cette idée? Même en supposant, répond Descartes, un progrès sans fin dans l'humanité, jamais ce perfectionnement ne pourra

(1) *Lettre à Chanut*, édit. Cousin, t. X, p. 130. Voici le passage entier : « La connaissance que nous avons de Dieu maintenant diffère de la connaissance de Dieu en la béatitude, en ce qu'elle n'est pas intuitive. La connaissance intuitive est une illustration de l'esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît de découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité. Or, toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie descendent du raisonnement et du progrès de notre discours qui les déduit des principes de la foi qui est obscure, ou viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet. »

fournir à toute la réalité contenue dans cette idée. D'abord cette perfection ne serait qu'en puissance, tandis que la perfection de Dieu est actuelle ; en outre, ce qui s'accroît et se perfectionne n'égalera jamais l'infini qui exclut tout progrès, tout nombre, tout degré. Tous les adversaires de la nouvelle métaphysique nient la clarté de l'idée de l'infini, d'où ils concluent qu'on ne peut en tirer aucune existence, surtout celle d'un être infini. Mais, au contraire, selon Descartes : « l'idée de l'infini est fort claire et fort distincte, puis-que tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée. Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, et qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être atteindre aucunement de la pensée, car il est de la nature de l'infini que moi, qui suis fini et borné, ne puisse le comprendre, et il suffit que j'entende bien cela, et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en notre esprit. » Il dit encore dans cette même Méditation : « Je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière, puisqu'au contraire je vois manifestement plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini. »

Ce qu'il a dit dans les *Méditations* sur l'idée de l'infini, Descartes le fortifie encore dans sa réponse à Gassendi. Fénelon, Malebranche, Bossuet n'ont fait que développer, en une langue magnifique, ce que Descartes avait déjà dit, d'une manière plus concise, mais non moins

forte, touchant la vraie nature et les caractères de l'idée de l'infini. Nul, mieux que Descartes lui-même, n'a démontré que cette idée n'est ni obscure, ni confuse, ni négative, et qu'elle diffère essentiellement, par là même qu'elle n'admet ni degrés ni progrès, de l'idée de l'indéfini, produit de l'imagination et de l'expérience.

Mais quelque claire et évidente qu'il juge cette démonstration, immédiatement fondée sur l'idée de l'infini, pour quiconque voudra sérieusement y appliquer son esprit, Descartes est inquiet sur les difficultés qu'auront à la comprendre et à la retenir, ceux dont l'âme est obscurcie par des nuages sensibles. Craignant donc qu'ils ne se ressouviennent pas facilement de la raison pour laquelle il suit, de ce que nous avons en nous l'idée d'un être parfait, que cet être parfait existe réellement, il veut donner encore une autre preuve de l'existence de Dieu plus facile à saisir pour le vulgaire. Au lieu donc de la démontrer en ne se servant que d'une idée qui est dans notre intelligence, il annonce qu'il va conclure cette vérité directement du fait même de notre existence.

C'est pourquoi il considère si lui-même, qui a cette idée de Dieu, il pourrait être, au cas qu'il n'y eût pas de Dieu. Si ce n'est pas Dieu qui nous a créés, trois hypothèses seulement sont possibles pour rendre compte du fait de notre existence : ou nous la tenons de nous-mêmes, ou de nos parents, ou de quelques autres causes moins parfaites que Dieu. Or nous ne tenons pas notre être de nous-mêmes, puisque nous nous connaissons comme un être incomplet et imparfait, tandis que nous avons en nous l'idée de toutes les perfections. Ne les aurions-nous pas toutes réalisées en nous-mêmes, si nous nous étions faits nous-mêmes (1) ?

(1) Fénelon tourne ainsi l'argument à Descartes : « Me suis-je fait moi-même ? Non, car pour faire il faut être, le néant ne fait rien ; donc pour me faire il aurait fallu que j'eusse été avant d'être, ce qui est une manifeste contradiction. » (*Traité de l'existence de Dieu*, 2^e part., chap. 1.)

Si notre existence dépendante prouve un être indépendant, le fait seul de notre conservation prouve un créateur sans cesse créant. Ici nous voyons apparaître pour la première fois la doctrine de la création continuée qui joue un rôle si considérable dans la métaphysique cartésienne. La mutuelle indépendance de toutes les parties, infinies en nombre, dans lesquelles on peut diviser le temps par la pensée, voilà l'argument principal de Descartes en faveur de la création continuée. Aucune relation n'existant entre les parties du temps, de ce que je vis l'instant d'à présent, il ne s'ensuit pas que je doive vivre l'instant d'après. Ai-je en moi le sentiment de quelque pouvoir au moyen duquel je puisse faire que ; moi qui suis maintenant, je sois encore un moment après ? Si j'avais ce pouvoir, je le connaîtrais, je le penserais, puisque je suis une chose qui pense. Or, je ne le connais pas, je ne le pense pas ; donc je ne le possède pas et je dépends de quelque être différent de moi-même. Ma conservation n'est donc qu'une répétition continue de l'acte qui m'a créé, et ainsi Dieu est démontré par le fait seul de notre durée, comme par celui de notre existence.

Quant à vouloir faire dériver notre existence de nos parents ou de quelques autres causes moins parfaites que Dieu, ce serait évidemment contraire au principe d'après lequel il doit y avoir au moins autant de réalité efficiente dans la cause que dans l'effet. J'ai en moi l'idée de toutes les perfections, il faut que ces perfections se retrouvent dans la cause qui m'a produit : si cette cause les possède formellement, elle est Dieu ; si elle ne les a qu'objectivement, il faut toujours en dernier lieu remonter à un être qui les possède formellement, c'est-à-dire, à Dieu. Enfin, ne pourrais-je pas être l'œuvre de plusieurs causes réunies qui, chacune en particulier, inférieure à l'idée des perfections que j'ai en moi, formeraient par leur ensemble un tout qui les égalerait ? Mais, alors même que ces perfections réunies nous donneraient l'idée de toutes les autres perfections de Dieu, assurément elles ne nous donneraient

pas celle de son unité et de sa simplicité. Dieu donc est nécessairement l'auteur de mon être, et, en conséquence, que Dieu existe, de cela seul que j'existe ayant en moi l'idée d'une perfection souveraine.

Ces deux preuves n'en font en réalité qu'une seule ; la seconde, à laquelle Descartes a voulu donner une forme plus populaire, repose, on le voit, en dernière analyse, comme la première, sur l'idée de Dieu (1). D'ailleurs Descartes lui-même nous montre comment toutes deux se ramènent l'une à l'autre par la manière dont il les résume dans la quatrième Méditation : « De cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus évidemment l'existence de Dieu. »

Mais il a tellement à cœur d'élever au-dessus de tous les doutes cette vérité fondamentale de l'existence de Dieu, qu'il veut encore lui donner la forme et la rigueur d'une démonstration de géométrie. Ces deux premières démonstrations paraîtraient-elles fausses et insuffisantes à certains esprits, il prouvera qu'il y a encore autant de certitude dans cette proposition, Dieu existe, que dans une proposition géométrique quelconque. Déjà, dans le *Discours de la Méthode*, il avait indiqué en quelques lignes cette démonstration géométrique : « Revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris, en celle d'un triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits. » Voici comment il la reprend et la développe dans la cinquième Méditation. Il remarque que, dans notre intelligence, il y a une foule d'idées de certaines choses qui, quoique peut-être n'existant pas hors de nous, ne sont pas néant, puisqu'elles sont claires, ni de notre pure invention, puisqu'elles ont leurs vraies et immuables natures. Telles sont les propriétés du triangle, qui n'existent peut-être pas hors de ma pensée, mais que je n'ai pas inventées,

(1) Nous reviendrons sur cette question de la création continuée à propos des attributs de Dieu et de ses rapports avec les êtres créés, dans le chapitre VI.

puisqu'elles existent en dépit de moi. Je n'ai que faire, dit-il, de m'objecter que cette idée de triangle nous vient peut-être par les sens, pour avoir vu quelquefois des figures triangulaires ; car y eût-il quelque vraisemblance dans cette opinion à l'égard du triangle, il n'y en aurait aucune à l'égard d'une infinité d'autres figures plus compliquées, dont nous concevons cependant clairement les propriétés, et qu'on pourrait prendre également pour exemples. Mais si je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, tout ce que je reconnais clairement appartenir à cette chose lui appartient en effet ; cette propriété de l'égalité des trois angles à deux droits, que je reconnais clairement exister dans un triangle, n'est pas moins vraie du triangle qu'il n'est vrai que j'ai cette idée du triangle. Or il est certain que j'ai en moi l'idée de Dieu, en conséquence toutes les propriétés que je reconnaitrai clairement lui appartenir, lui appartiendront en effet ; elles ne seront pas moins vraies de Dieu lui-même que l'égalité des trois angles à deux droits n'est vraie du triangle. Dans les perfections, que je conçois clairement appartenir à Dieu, est comprise une actuelle et éternelle existence ; donc je puis affirmer, au même titre, que Dieu existe et que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Autant vaut le second raisonnement, autant vaut le premier. Ainsi nierait-on tout ce qui a été précédemment démontré, l'existence de Dieu, selon Descartes, n'en devrait pas moins passer dans notre esprit pour aussi certaine qu'une vérité mathématique quelconque.

La plupart des historiens de la philosophie ont remarqué l'analogie qui existe au fond, malgré la diversité des tours et des formes, entre cet argument et celui de saint Anselme, dans le *Proslogium* (1). Huet et Leibniz ont même accusé Descartes d'avoir, de propos délibéré, commis un véritable larcin au détriment de saint Anselme. Quant à

(1) Voir l'*Histoire de saint Anselme*, par M. de Rémusat, et la Thèse de M. Saïssset, *De varia S. Anselmi argumenti fortuna*, Paris, 1840.

nous, il nous semble probable que ne connaissant pas saint Augustin, encore moins connaissait-il saint Anselme, si ce n'est peut-être bien vaguement par les objections de saint Thomas, et l'enseignement philosophique de La Flèche. Nous croyons donc qu'il n'y a rien à reprocher à Descartes, à l'égard de la bonne foi, s'il faut lui ôter quelque chose en fait d'originalité. Mais ce qui importe surtout, c'est d'apprécier la valeur de ce nouvel argument.

Descartes avoue lui-même qu'il a été en doute de savoir s'il s'en servirait, dans la crainte où il était d'affaiblir la clarté des deux autres : « Je confesse que cet argument paraît un sophisme quand on ne se rappelle pas toutes les raisons sur lesquelles il s'appuie, et j'ai d'abord été en doute si je devais m'en servir, je craignais d'affaiblir la clarté de mes autres arguments. Mais comme il y a deux manières de prouver l'existence de Dieu, l'une par ses effets, par l'idée que nous en avons et qu'il a mise en nous, l'autre par son essence et sa nature même, après avoir développé la première dans la troisième Méditation, j'ai cru que je ne pouvais passer l'autre sous silence (1). »

Cette preuve, qui ne vient qu'en dernier lieu, dans les *Méditations*, et qui n'est qu'indiquée dans le *Discours de la Méthode*, est mise en première ligne dans les *Principes* où Descartes s'adresse plus particulièrement aux doctes et à l'École. Après avoir été, comme il le dit, des idées aux causes ou de l'idée de l'infini à sa cause qui est Dieu, il veut ici, au contraire, aller de la cause à ses effets, c'est-à-dire, se plaçant tout d'abord au sein de l'être parfait lui-même, supposé seulement comme possible, il prétend en déduire son existence au moyen d'un syllogisme.

Mais l'existence de Dieu, pas plus que notre propre existence, ne nous est donnée par la vertu d'un syllogisme (2).

(1) Réponse aux premières objections.

(2) Voir dans le *Journal des savants*, de septembre 1850 et dans les numéros suivants, les articles de M. Cousin sur les *Animadversiones*