

connaissances synthétiques ne devant jamais être cherché que dans l'expérience à laquelle l'objet d'une idée ne peut pas appartenir, il s'en faut bien que le célèbre LEIBNIZ ait fait ce dont il se flattait, c'est-à-dire qu'il soit parvenu, comme il le voulait, à connaître *a priori* la possibilité d'un être idéal aussi élevé.

Par conséquent, la preuve ontologique (CARTÉSIENNE) si célèbre, qui veut démontrer par concepts l'existence d'un Être suprême fait dépenser en vain toute la peine qu'on se donne et tout le travail que l'on y consacre ; nul homme ne saurait, par de simples idées, devenir plus riche de connaissances, pas plus qu'un marchand ne le deviendrait en argent, si, pour augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à l'état de sa caisse.

CINQUIÈME SECTION

De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu.

Il était tout à fait contre nature, et ce fut une simple innovation de l'esprit scolastique (*Schulwitzes*), que de vouloir tirer d'une idée esquissée de manière tout arbitraire l'existence de l'objet même correspondant à cette idée. En fait, l'on ne se serait jamais engagé dans cette voie, si l'on n'avait auparavant senti le besoin qu'a notre raison d'admettre, pour l'existence en général, quelque chose de nécessaire (où l'on pût s'arrêter en remontant) et si, comme cette nécessité doit être inconditionnée et certaine *a priori*, la raison n'avait pas été obligée de chercher un concept qui satisfît, dans la mesure du possible, à une pareille exigence et fût, parfaitement *a priori*, connaître une existence. Or, on crut trouver ce concept dans l'idée d'un être souverainement réel, et si l'on se servit de cette idée, ce fut donc seulement pour avoir une connaissance plus déterminée d'une chose dont on avait, par ailleurs, la conviction ou la persuasion qu'elle devait exister : je veux dire, de l'être nécessaire. On déguisa, néanmoins, cette marche naturelle de la raison, et, au lieu de s'arrêter à ce concept, on essaya de commencer par lui pour en dériver la nécessité de l'existence qu'il n'était, cependant, que destiné à compléter. De là sortit cette malheureuse preuve ontologique qui

ne contient rien de nature à satisfaire ni l'entendement naturel et sain, ni l'examen scientifique (*schulgerechte*).

La *preuve cosmologique*, que nous allons maintenant examiner, maintient l'union de la nécessité absolue avec la réalité suprême, mais, au lieu de conclure, comme la précédente, de la réalité suprême à la nécessité dans l'existence, elle conclut plutôt de la nécessité inconditionnée, préalablement donnée, de quelque être à sa réalité illimitée, et, de cette façon, du moins, elle remet tout sur la voie d'un raisonnement, dont je ne sais pas s'il est rationnel ou sophistique, mais qui est, au moins, naturel et qui emporte avec lui la plus grande persuasion, non seulement pour le vulgaire entendement, mais pour l'entendement spéculatif. Du reste, c'est visiblement cette pensée qui a tracé, pour tous les arguments de la théologie naturelle, les premiers linéaments qu'on a toujours suivis et qu'on suivra toujours, de quelques ornements qu'on les décore, sous quelques enjolivements qu'on les déguise. C'est cette preuve, que LEIBNIZ appelait aussi *a contingentia mundi*, que nous allons maintenant exposer et soumettre à notre examen.

Elle se formule ainsi : Si quelque chose existe, il faut aussi qu'existe un être absolument nécessaire. Or, j'existe du moins moi-même. Donc, il existe un être absolument nécessaire. La mineure contient une expérience ; la majeure conclut d'une expérience en général à l'existence du nécessaire *. La preuve commence donc proprement par l'expérience et, par conséquent, elle n'est pas tout à fait déduite *a priori* ou ontologiquement ; et, comme l'objet de toute expérience possible est le monde, on la nomme pour ce motif, la *preuve cosmologique*. Comme, d'ailleurs, elle fait abstraction de toute propriété particulière des objets de l'expérience par où ce monde se distingue de tout autre possible, elle se distingue déjà, par son titre même, de la preuve physico-théologique qui emploie comme arguments des observations tirées de la constitution particulière de notre monde sensible.

* Cette argumentation est trop connue pour qu'il soit nécessaire de l'exposer ici plus au long. Elle s'appuie sur cette loi naturelle soi-disant transcendante de la causalité : que tout *contingent* a sa cause qui, si elle est à son tour contingente, doit de même avoir une cause. jusqu'à ce que la série des causes subordonnées les unes aux autres s'arrête à une cause absolument nécessaire, sans laquelle elle ne serait jamais complète.

Mais la preuve va plus loin et conclut qu'il n'y a qu'une seule manière de déterminer l'être nécessaire, c'est-à-dire qu'un seul de tous les prédicats possibles opposés peut le déterminer et que, par conséquent, il faut qu'il soit *complètement* déterminé par son concept. Or, il ne peut y avoir qu'un seul concept de choses qui détermine complètement cette chose *a priori*, je veux parler du concept de l'*ens realissimum*; donc le concept de l'être souverainement réel est le seul par lequel un être nécessaire puisse être conçu, c'est-à-dire qu'il existe nécessairement un Être suprême.

Dans cette preuve cosmologique, il se présente tant de propositions sophistiques à la fois que la raison spéculative semble y avoir déployé tout son art dialectique afin de produire la plus grande apparence transcendantale possible. Nous laisserons un moment de côté son examen pour nous borner à mettre en évidence l'artifice avec lequel la raison fait passer pour nouveau un vieil argument revêtu d'un autre habit et en appelle à l'accord de deux témoins, je veux dire au témoin qu'est la raison pure et à un autre dont le témoignage est empirique, tandis que c'est le premier seul qui change simplement de costume et de voix pour se faire passer pour le second. Pour se donner un fondement solide, cette preuve s'appuie sur l'expérience et se donne ainsi l'apparence de différer de l'argument ontologique, qui met toute sa confiance en de simples concepts purs *a priori*. Mais la preuve cosmologique ne se sert de cette expérience que pour faire un seul pas, c'est-à-dire pour s'élever à l'existence d'un être nécessaire en général. L'argument empirique ne peut rien apprendre concernant les attributs de cet être; et alors la raison prend tout à fait congé de lui et cherche, derrière de simples concepts, quels doivent être les attributs d'un être absolument nécessaire en général, c'est-à-dire d'un être qui, parmi toutes les choses possibles, renferme les conditions requises (les *requisita*) pour une nécessité absolue. Or, elle ne croit rencontrer ces conditions uniquement que dans le concept d'un être souverainement réel et elle conclut alors que cet être est l'être absolument nécessaire. Mais il est clair que l'on suppose ici que le concept d'un être de la réalité la plus parfaite satisfait pleinement au concept de la nécessité absolue dans l'existence, c'est-à-dire qu'on peut conclure de la première à la seconde; c'est là une proposition que soutenait

l'argument ontologique. On introduit donc ce dernier dans la preuve cosmologique, à laquelle on le fait servir de fondement, alors qu'on avait voulu cependant l'éviter. La nécessité absolue est, en effet, une existence tirée de simples concepts. Or, si je dis que le concept de l'être souverainement réel (*entis realissimi*) est un concept de cette espèce et qu'il est le seul à être conforme et adéquat à l'existence nécessaire, il me faut accorder aussi que cette dernière en peut être conclue. Ce n'est donc proprement que dans la preuve ontologique par simples concepts que réside toute la force de ce qu'on prétend être une preuve cosmologique, et l'expérience, à laquelle on croit faire appel, est tout à fait inutile, peut-être, pour ne nous mener qu'au concept de la nécessité absolue, — mais, à coup sûr, elle ne l'est pas pour nous montrer cette nécessité dans une chose déterminée. — En effet, dès que nous nous proposons ce but, il nous faut aussitôt abandonner toute expérience et chercher parmi des concepts purs, celui d'entre eux qui peut bien renfermer les conditions de la possibilité d'un être absolument nécessaire. Il suffit, de cette manière, qu'on voie la possibilité d'un être de ce genre pour que son existence soit aussi démontrée ; car cela revient à dire que dans tout le possible il y a un être qui implique la nécessité absolue, c'est-à-dire que cet être existe d'une manière absolument nécessaire.

Il est très facile de faire voir toutes les illusions que contient ce raisonnement, en ramenant ses arguments à la forme syllogistique. Voici comment on peut le faire.

Si cette proposition est juste : tout être absolument nécessaire est en même temps l'être souverainement réel (et c'est là le *nervus probandi* de la preuve cosmologique), cette proposition doit pouvoir, comme tous les jugements affirmatifs, se convertir au moins *per accidens*, et alors, on aura : quelques êtres souverainement réels sont en même temps des êtres absolument nécessaires. Or un *ens realissimum* ne diffère d'un autre sous aucun rapport et, par conséquent, ce qui s'applique à quelques êtres contenus dans ce concept s'applique aussi à tous. Donc, je pourrai (dans ce cas) convertir aussi la proposition absolument et dire : tout être souverainement réel est un être nécessaire. Or, comme cette proposition est déterminée *a priori* par ses seuls concepts, il faut que le simple concept de l'être le plus réel implique

la nécessité absolue de cet être ; c'est exactement ce qu'affirmait la preuve ontologique et ce que la preuve cosmologique ne voulait pas admettre bien qu'elle basât là-dessus ses conclusions, quoique d'une manière cachée.

Ainsi, la seconde voie que suit la raison spéculative pour prouver l'existence de l'Être suprême, non seulement est aussi trompeuse que la première, mais elle a, de plus, le défaut de tomber dans l'*ignoratio elenchi*, puisqu'elle nous promet de nous conduire par un chemin nouveau et qu'après un léger détour elle nous ramène à celui que nous avons quitté pour elle.

J'ai dit un peu plus haut que, dans cet argument cosmologique, se cachait toute une nichée de prétentions dialectiques que la critique transcendantale peut aisément découvrir et détruire. Je vais maintenant me borner à les indiquer et laisser au lecteur déjà exercé le soin de scruter plus à fond et de réfuter les principes illusoires.

On y trouve donc, par exemple : 1° le principe transcendantal qui nous fait conclure du contingent à une cause, principe qui n'a de valeur que dans le monde sensible, mais qui n'a plus même de sens hors de ce monde. Car le concept purement intellectuel du contingent ne peut produire aucune proposition synthétique telle que celle de la causalité et le principe de cette dernière n'a aucune valeur ni aucun critérium de son usage ailleurs que dans le seul monde sensible ; or, ici, il devrait servir précisément à sortir du monde sensible. 2° Le principe qui nous sert à conclure de l'impossibilité d'une série infinie de causes données les unes au-dessus des autres dans le monde sensible à une première cause, principe dont les principes de l'usage rationnel ne nous autorisent pas à nous servir même dans l'expérience et qu'à plus forte raison nous ne pouvons pas étendre au delà de l'expérience (là où cette chaîne ne peut pas être prolongée). 3° Le faux contentement de soi-même qu'éprouve la raison par rapport à l'achèvement de cette série, par cela même qu'on laisse enfin de côté toute condition, sans laquelle, pourtant, ne peut avoir lieu nul concept de nécessité ; comme alors on ne peut plus rien comprendre, on prend ceci pour l'achèvement de son concept. 4° La confusion de la possibilité logique d'un concept de toute la réalité réunie (sans contradiction interne) avec la possibilité transcendantale ; or,

cette dernière, pour opérer une synthèse de ce genre, a besoin d'un principe qui, à son tour, ne peut s'appliquer que dans le domaine de l'expérience possible, etc.

L'artifice de la preuve cosmologique a simplement pour but d'éviter la preuve de l'existence d'un être nécessaire *a priori* par de simples concepts, preuve qui devrait être ontologiquement déduite, ce dont nous nous sentons tout à fait incapables, cependant. Dans ce but nous concluons, autant qu'on peut le faire, d'une existence réelle prise pour fondement (d'une expérience en général) à quelque condition absolument nécessaire de cette existence. Nous n'avons pas alors besoin d'en expliquer la possibilité. Car, s'il est prouvé qu'il existe, la question de sa possibilité devient tout à fait inutile. Or, si nous voulons déterminer, d'une manière plus précise, dans son essence cet être nécessaire, nous ne cherchons pas ce qui est suffisant pour comprendre par son concept la nécessité de l'existence; si nous pouvions faire cela, nous n'aurions, en effet, besoin d'aucune supposition empirique; non; nous cherchons seulement la condition négative (*conditio sine qua non*) sans laquelle un être ne serait pas absolument nécessaire. Or, cela irait bien dans tout autre sorte de raisonnement remontant d'une conséquence donnée à son principe; malheureusement, il se trouve que la condition exigée pour la nécessité absolue ne peut se rencontrer que dans un être unique qui, par conséquent, devrait renfermer dans son concept tout ce qui est requis pour la nécessité absolue et qui, par conséquent, rend possible une conclusion *a priori* de cette nécessité; c'est-à-dire que je devrais aussi pouvoir conclure, réciproquement, que la chose, à laquelle ce concept (de la réalité suprême) convient, est absolument nécessaire, et, si je ne peux pas conclure ainsi (ce que je dois bien avouer, si je veux éviter l'argument ontologique), je suis aussi désemparé dans cette nouvelle voie et je me retrouve ici, de nouveau, à mon point de départ. Le concept de l'Être suprême satisfait bien *a priori* à toutes les questions qui peuvent être proposées au sujet des déterminations internes d'une chose, et c'est aussi pour ce motif qu'il est un idéal sans pareil, puisque le concept général le désigne en même temps comme un individu parmi toutes les choses possibles. Mais il ne satisfait pas à la question qu'on élève sur sa propre existence, et c'était là pourtant la seule chose

qu'on lui demandât ; si quelqu'un admettait donc l'existence d'un être nécessaire et voulait seulement savoir quelle chose entre toutes les autres devrait être regardée comme telle, il serait impossible de lui répondre : voilà l'être nécessaire.

Il peut bien être permis d'*admettre* l'existence d'un être souverainement suffisant, comme cause de tous les effets possibles, pour faciliter à la raison l'unité des principes d'explication qu'elle cherche. Mais oser se permettre de dire même qu'un *tel être existe nécessairement*, ce n'est plus la modeste expression d'une hypothèse permise, c'est, au contraire la prétention orgueilleuse d'une certitude apodictique ; car la connaissance de ce qu'on se vante de connaître comme absolument nécessaire doit aussi comporter une absolue nécessité.

Tout le problème de l'idéal transcendantal revient donc à trouver, soit pour la nécessité absolue un concept, soit pour le concept d'une chose quelconque l'absolue nécessité de cette chose. Si l'on peut l'un, il faut aussi qu'on puisse l'autre ; car la raison ne reconnaît comme absolument nécessaire que ce qui est nécessaire d'après son concept. Mais l'un et l'autre dépassent entièrement tous les efforts que nous pouvons tenter pour *satisfaire* sur ce point notre entendement, ainsi que toutes les tentatives que nous pouvons faire pour le tranquilliser sur son impuissance à cet égard.

La nécessité inconditionnée, qui nous est indispensable, comme dernier support de toutes choses, est le véritable abîme de la raison humaine. L'éternité même, malgré toute l'horreur sublime avec laquelle un HALLER pouvait la dépeindre, est loin de faire sur notre âme la même impression de vertige ; car elle ne fait que *mesurer* la durée des choses, mais elle ne les soutient pas. On ne peut pas se défendre de cette pensée, mais on ne peut pas, non plus, la supporter, qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé de tous les êtres possibles, se dise, en quelque sorte, à lui-même : Je suis de toute éternité ; en dehors de moi rien n'existe, hormis ce qui n'existe que par ma volonté ; *mais d'où suis-je donc ?* Ici, tout s'écroule au-dessous de nous, et la suprême perfection, avec la plus petite, flottent sans soutien devant la raison spéculative à qui il ne coûte rien de faire disparaître l'une et l'autre sans le moindre empêchement.

Bien des forces de la nature manifestent leur existence par

certaines effets et demeurent pour nous impénétrables, car nous ne pouvons pas les pourvuivre assez loin au moyen de l'observation. L'objet transcendantal qui sert de fondement aux phénomènes et, avec lui, la raison pour laquelle notre sensibilité est soumise à ces conditions suprêmes, plutôt qu'à d'autres, sont et restent pour nous impénétrables, bien que la chose elle-même soit donnée, mais sans être aperçue. Or, un idéal de la raison pure ne peut pas être dit *impénétrable*, attendu qu'il ne peut offrir d'autre garantie de sa réalité que le besoin qu'a la raison d'achever grâce à lui toute l'unité synthétique. Donc, puisqu'il n'est pas même donné, (50) à titre d'objet concevable, il n'est pas, non plus, à ce titre, impénétrable ; mais il faut, au contraire, qu'en tant que simple idée il puisse avoir son siège et trouver sa solution dans la nature de la raison et, par conséquent, être pénétré ; car la raison consiste précisément à pouvoir rendre compte de tous nos concepts, opinions ou assertions, soit par des principes objectifs, soit, quand il ne s'agit que d'une simple apparence, au moyen de principes subjectifs.

DÉCOUVERTE ET EXPLICATION

DE L'APPARENCE DIALECTIQUE DE TOUTES LES PREUVES TRANSCENDANTALES DE L'EXISTENCE D'UN ÊTRE NÉCESSAIRE

Les deux preuves employées jusqu'ici étaient transcendantales, c'est-à-dire indépendantes de principes empiriques. En effet, bien que la preuve cosmologique se fonde sur une expérience en général, elle n'est pourtant pas tirée de quelque qualité particulière de l'expérience, mais de principes purs de la raison, ayant rapport à une existence donnée par la conscience empirique en général, et elle abandonne même ce point de départ pour s'appuyer sur de simples concepts purs. Quelle est donc, dans ces preuves transcendantales, la cause de l'apparence dialectique, mais naturelle, qui unit les concepts de la nécessité et de la réalité suprême et qui réalise et substantifie ce qui, pourtant, ne saurait être qu'une idée ? Quelle est la cause qui nous oblige d'admettre, parmi les choses existantes, quelque chose de nécessaire en soi, et qui nous fait en même temps reculer frémissements, devant l'existence d'un pareil être, ainsi que devant un abîme ; et comment se fait-il que la raison arrive à se comprendre sur