

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 11 (1878)

**Artikel:** Les preuves de l'existence de dieu. Partie 1  
**Autor:** Rivier, W. / Koestlin, J.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379227>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 13.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

PAR

J. KÆSTLIN <sup>1</sup>

---

## I

### *De leur valeur générale.*

Les preuves de l'existence de Dieu ont éprouvé des vicissitudes bien diverses dans la dogmatique et dans la théologie modernes. Repoussées par les uns, elles sont longuement développées par les autres. Ont-elles une importance réelle? Doivent-elles être reprises, peut-être même transformées, soit par la dogmatique soit par l'apologétique? Ou bien sont-elles superflues pour le croyant, et vis-à-vis de l'incrédule plutôt nuisibles qu'utiles à cause de leur faiblesse et de leur manque de cohésion? Ne constituent-elles pas un abandon du point de vue spécifiquement chrétien, risquant de donner gain de cause aux adversaires?

Schleiermacher et Philippi s'accordent sur ce point : à savoir que la dogmatique n'a pas besoin de ces preuves ; pour tous deux la certitude immédiate de la foi se prouve par elle-même et n'a pas besoin d'un autre fondement. Pour le premier, la reconnaissance du sentiment d'absolue dépendance comme élément général et nécessaire de la vie remplace parfaitement dans la dogmatique toutes les soi-disant preuves de l'existence de Dieu. Philippi trouve cette existence immédiatement garantie par la communion réelle avec Dieu dont nous pouvons

<sup>1</sup> *Theologische Studien und Kritiken*, 1875, 4<sup>me</sup> cahier.

jouir. Loin de servir à quelque chose, l'histoire montre que ces preuves ne parviennent pas à dépasser le panthéisme et à conduire au Dieu personnel.

Une preuve de cette existence venant du dehors serait sinon impossible au moins inutile pour nous.

D'un autre côté il est bon de rappeler, avec Kahnis, l'importance que les anciens dogmaticiens protestants, si peu disposés pourtant à surfaire la valeur de la raison naturelle, ont donné à ces preuves de l'existence de Dieu. A leur tête Mélanchthon reconnaît à ces preuves une valeur, même pour les croyants. Il donne neuf « demonstrationes » qui tout en paraissant privées d'un lien intérieur marquent un progrès continu de la pensée, et ont un riche contenu <sup>1</sup>. Ces démonstrations renferment tous les éléments des preuves cosmologiques, téléologiques et morales. Plus tard Jean Gerhard développe aussi la preuve naturelle de l'existence de Dieu qu'il divise en témoignage intérieur ou subjectif et témoignage objectif provenant de la considération des choses extérieures. De nos jours, Rothe, Kahnis, Reiff ont accordé à ces preuves une place importante dans leur dogmatique. D'après Rothe la conscience immédiate de Dieu se trouve dans l'homme, mais en tant qu'immédiate et pure elle n'est qu'un sentiment, et a besoin d'être exprimée rationnellement ; c'est à quoi visent les preuves de la réalité de Dieu. Kahnis et Reiff cherchent à construire solidement et complètement ces preuves. O. Pfleiderer les traite comme éléments essentiels de la philosophie de la religion avec une grande confiance en leur valeur et leur force, comme preuves même de l'existence *personnelle* de Dieu. Biedermann pense, dans sa *Dogmatique*, qu'on peut par une conclusion logique et nécessaire remonter du monde à son principe absolu conçu comme être spirituel se fixant et accomplissant des buts ; mais de là à conclure à la personnalité de ce principe, il y a loin ; cela ne peut avoir lieu que par un saut en dehors des prémisses, dont la conséquence rigoureuse est plutôt la négation de cette personnalité.

Les preuves logiques de l'existence de Dieu conduiraient

<sup>1</sup> Parmi les réformés, Ursinus se rattache entièrement à Mélanchthon.

donc au panthéisme et feraient courir à l'idée théiste chrétienne un véritable danger.

Loin d'être résolue cette question demande donc à être étudiée à nouveau en présence des luttes actuelles. Est-ce que les preuves de l'existence de Dieu sont du ressort de la théologie ? Et ici il ne s'agit pas seulement de rechercher la valeur qu'elles peuvent avoir comme enrichissant l'idée tout abstraite de Dieu (Rothe) ; il s'agit avant tout de savoir si la certitude de l'existence de Dieu peut se fonder sur elles. Doivent-elles ensuite prendre place dans la dogmatique proprement dite ou bien seulement dans une philosophie de la religion ou apologétique qui servirait d'introduction à la dogmatique ? C'est là une question de moindre importance.

La théologie ne pourrait s'abstenir d'une étude des preuves de l'existence de Dieu que si sa tâche se bornait à analyser le sentiment religieux tout subjectif, à rechercher les diverses formes qu'il revêt suivant les lieux et les temps, ou encore à expliquer le contenu des documents religieux faisant autorité, tout cela sans s'inquiéter de la réalité de Dieu lui-même. Mais jamais religion ou société religieuse n'exista, pour laquelle cette question de la réalité de Dieu fût sans intérêt ; et la cause de cet intérêt ne doit pas être recherchée dans un besoin intellectuel seulement, mais bien dans un besoin pratique du sentiment religieux lui-même. Dans la religion il s'agit d'un rapport particulier de la vie intérieure avec l'absolu, il faut donc que le sujet religieux sache ce qu'est cet absolu qui prétend agir sur ses sentiments, son cœur et sa conscience. D'un autre côté une forte conviction de la non-existence de Dieu ne peut accepter sans autre l'illusion du sentiment religieux ; elle doit chercher à la détruire en l'expliquant. Il n'y a qu'une triste langueur de la vie intérieure et de la pensée qui puisse refuser de considérer la question de la réalité de Dieu comme une question fondamentale de toute théologie et de toute philosophie.

La théologie ne peut donc se soustraire à la nécessité de reprendre les preuves de Dieu et de les examiner à fond. Le tout est de bien comprendre leur valeur et de bien leur tracer leurs limites.

Tout en leur accordant une haute valeur, on peut parfaitement reconnaître que pour la foi elles ne sont pas le fait décisif ; la foi repose sur des expériences et des aits intérieurs, elle n'a pas besoin d'une longue argumentation tirée de l'existence du monde ; elle reste ferme malgré l'insuffisance, ou même les résultats peut-être négatifs d'une semblable argumentation.

Mais le sentiment religieux, si intime qu'il soit, n'est pas absolument sans rapport avec notre conscience et notre connaissance du monde extérieur ; notre point de vue religieux renferme une certaine conception générale du monde ; la dogmatique ne se borne pas aux expériences intérieures du chrétien pour en tirer la doctrine des attributs divins, elle part aussi des rapports que le monde extérieur soutient avec Dieu, et c'est ainsi seulement qu'elle donne à l'idée de Dieu sa valeur concrète et son vrai contenu.

D'un autre côté en considérant ainsi les phénomènes extérieurs dans leur rapport avec Dieu, nous les voyons aussi dans les rapports qu'ils soutiennent les uns avec les autres ; nous reconnaissons leur objectivité, leur réalité.

Cette réalité des objets extérieurs reconnue, nous sommes poussés par un besoin inhérent à notre esprit à rechercher leurs lois, leur unité, leur premier principe. Voici donc la question qui se pose : Notre pensée peut-elle arriver relativement au monde expérimental à une solution qui la satisfasse, sans reconnaître la valeur et la réalité objective de cette idée de Dieu, qui immédiatement fournie par le sentiment religieux se manifeste à nous comme source puissante de vie intérieure ? Ou bien cet effort de notre esprit n'arrive-t-il au contraire à la solution cherchée que dans cette idée de Dieu et faut-il reconnaître que sans elle les problèmes les plus élevés sont insolubles ; et que les sciences naturelles ne pouvant nous satisfaire entièrement doivent et peuvent être dépassées ?

La même question se pose à l'égard de notre esprit si nous le considérons en laissant de côté ses fonctions religieuses ; est-il intelligible lui et tous les problèmes qu'il renferme sans ce Dieu que nous trouvons dans le sentiment religieux ? Peut-on

comprendre dans cette supposition son indépendance vis-à-vis de la nature impersonnelle et sa position au-dessus d'elle ? Puis, dans le domaine moral les réclamations de la conscience, le sentiment de la dignité morale peuvent-ils s'expliquer autrement que par un certain rapport avec le Dieu du sentiment religieux ? Ces faits pour être compris et appréciés à leur valeur ne nous forcent-ils pas à reconnaître l'existence de Dieu ?

La réponse à ces questions est d'une haute importance pour la foi, et la théologie ne peut se soustraire au devoir de la chercher. Celui qui croit arriver à une conception philosophique complète du monde sans l'idée de Dieu et qui considère cette idée comme une simple illusion, une vaine imagination, un tel homme ne changera de sentiment que s'il est amené à ressentir la puissance de ces impressions religieuses qui sans doute dorment aussi au fond de son âme. Mais il résistera peut-être à ces impressions jusqu'à ce qu'il reconnaisse qu'une recherche de la vérité qui exclut les données du sentiment religieux n'aboutit pas, et qu'une vraie unité dans la connaissance ne peut s'obtenir que par l'union de ces données intérieures avec les résultats de l'expérience. Et ce n'est pas seulement vis-à-vis de l'incrédulité qu'une telle preuve est nécessaire ; le penseur chrétien en a besoin aussi ; sans elle il sent une lacune, une solution de continuité dans sa pensée. L'Écriture ne reconnaît-elle pas ce besoin dans les nombreux passages dans lesquelles elle relève les différentes manières dont Dieu se manifeste dans la nature, et lorsqu'elle parle de l'origine divine de la loi morale écrite déjà dans le cœur de l'homme naturel ?

Les preuves de l'existence de Dieu ne nous font rien obtenir par une voie purement logique, par la pensée pure ; le contenu de notre esprit n'est pour elles qu'une donnée expérimentale. Ce n'est pas seulement dans le sentiment religieux, mais c'est dans le monde expérimental tout entier que nous trouvons des faits et des réalités dont la certitude ne nous est donnée que par une intuition immédiate ; nous serons à tout instant rappelés à cette vérité ; la question sera de savoir dans quel domaine se trouve l'intuition la plus certaine. On ne prétend pas ensuite

que l'idée de Dieu, une fois reconnue, soit par là même considérée comme transparente et adæquate aux formes de la pensée; au contraire, dès l'abord se pose la question de savoir si nous ne sommes pas forcés d'appliquer à l'idée de Dieu des catégories prises dans le domaine de notre esprit fini, tout en reconnaissant qu'elles sont inadæquates à leur objet.

Il n'y a pas enfin à s'arrêter au reproche que le philosophe Jacobi fait à toute preuve de Dieu; le fondement de la preuve, dit-il, est au-dessus de l'objet à prouver, car c'est de ce fondement que ce dernier tire sa réalité; on a depuis longtemps répondu que le fondement de la connaissance d'un objet n'est pas le fondement de sa réalité. L'idée prouvée, inférieure à sa preuve, suppose comme fondement de sa réalité un être réel supérieur à toutes deux.

## II

### *Nature, histoire et critique de la preuve ontologique.*

La preuve ontologique qui, de la pure notion de Dieu, veut conclure à son existence réelle par un raisonnement logique, ne rentre pas dans les éléments d'une preuve de Dieu que nous avons mentionnés ci-dessus. Elle tombe justement sous les coups de la critique qui la ramène à une faute de logique. Mais elle a joué un rôle important dans l'histoire de la pensée, elle se trouve développée par des penseurs de premier ordre, on ne peut la passer sous silence. De nos jours encore, elle est fréquemment employée, combinée de diverses manières avec d'autres preuves, avec lesquelles elle est trop souvent confondue; il ne sera pas inutile de faire ressortir son caractère distinctif.

Anselme, Descartes, Leibnitz, Wolf, et à sa manière aussi Spinoza, ont donné beaucoup d'importance à la preuve qui part de la nue notion; et c'est contre elle dans sa forme pure que Kant a dirigé sa critique. C'est depuis ce dernier que cette preuve a reçu le nom de preuve ontologique, de *l'ontologie*, discipline philosophique qui s'occupe des catégories générales de l'être.

Les raisonnements qui partent d'un certain rapport établi entre l'idée de Dieu et la nature de notre esprit et concluent de ce rapport à un être supérieur qui en serait la cause ; ou ceux qui font même entrer en ligne de compte dans leur déduction le rapport existant entre l'esprit et la nature, s'écartent absolument de la preuve ontologique, ou lui enlève précisément ce qu'elle a de caractéristique.

C'est chez Anselme qu'apparaît pour la première fois cette preuve dans son caractère spécial ; nous la faisons précéder des argumentations d'Augustin et de Boèce pour rendre surtout attentif aux différences trop méconnues qui la séparent de ces dernières, quoiqu'elle ait une parenté importante avec elles.

La preuve d'Augustin a en commun avec celle d'Anselme le fait qu'elle prend son point de départ dans des idées pures d'où elle pense pouvoir conclure à l'existence réelle de Dieu ; seulement ce n'est pas dans l'idée de Dieu prise en elle-même, mais dans le lien qui unit cette idée avec d'autres idées de notre esprit envisagé sous ses différentes faces. Augustin (*De lib. arb.* II) recherche la nature de la vérité dans ses relations avec l'intelligence humaine ; pour lui, la vérité est le vrai éternel, l'immuable. La vérité ne réside donc pas dans ce qui est sensible et muable ; notre intelligence est déjà par sa nature supérieure au monde sensible ; mais elle est aussi variable ; au-dessus d'elle se trouvent les normes de notre pensée et de notre jugement, les notions générales. L'idée de toutes les idées, la norme de toutes les normes est la vérité éternelle qui est la même que la raison éternelle, que Dieu créateur du monde. A l'idée de la vérité appartiennent aussi les idées et les lois morales ; ce Dieu est donc aussi le bien absolu et le législateur suprême. Augustin présuppose dans cette démonstration que la recherche du vrai éternel appartient à l'essence même de notre esprit et que les idées des choses ont une existence réelle au-dessus de lui. En outre, il ne prouve pas le droit ou la nécessité de réunir toutes ces notions sur un seul sujet qui est Dieu. L'influence platonicienne est sensible dans toute la démonstration.

On a aussi considéré le philosophe Boèce comme le premier auteur de la preuve ontologique, parce qu'il dérive l'existence de Dieu de notions générales. Mais l'idée qui est à la base de son argumentation est celle de l'*imparfait* fournie par l'expérience. « Nous nous représentons toute chose imparfaite comme étant imparfaite par une diminution ou un certain manque de perfection ; il y a donc dans cette chose imparfaite un certain degré de perfection ; car si l'on abandonne l'idée de perfection, on ne peut plus comprendre d'où l'imparfait tire son existence. Il faut donc se représenter comme source de tout ce qui est bon un être absolument bon qui est Dieu. » Cette déduction est plutôt cosmologique qu'ontologique, puisqu'elle conclut du fini à un absolu, source de toute existence finie. Remarquable est le fait que le parfait n'est pas considéré comme une force, comme un sujet créant, mais comme une idée, de laquelle chaque être tire sa bonté relative et, par conséquent, son existence, par une simple participation à cette idée ; on reconnaît là toujours l'influence platonicienne. Mais n'est-ce pas justement à ce point que la critique doit s'attaquer ? Est-ce que les relations de la pensée et celles de l'être ne sont pas confondues ici ? Chaque objet du monde empirique ne tire-t-il pas son origine d'un autre objet également imparfait ? Qu'est-ce qui nous autorise à ramener tous ces objets à un être parfait, comme à leur source, ou même à admettre la réalité d'un être parfait ? Le parfait n'est-il pas une simple représentation de notre esprit, et notre idée d'imperfection ne vient-elle pas tout simplement de ce que nous mesurons les choses à cette représentation sans réalité d'un parfait en soi ? n'est-ce pas confondre l'origine réelle des choses avec celle des qualités que nous leur attribuons que de faire dériver l'imparfait du parfait ? Les preuves d'Augustin et de Boèce ont donc en commun avec la preuve purement ontologique d'Anselme, un manque de clarté fondamental sur la relation qui existe entre la pensée et l'être.

La preuve d'Anselme sort du même courant d'idées, mais n'en est pas moins distincte de celles d'Augustin et de Boèce ; dans Anselme même, il faut distinguer la preuve purement

ontologique de celle qu'il donne dans son *Monologium* et qui n'est qu'un développement de celle de Boèce. Commençons par cette dernière. En voici l'argumentation :

Chacun désire ce qu'il considère comme bon ; mais comme une multitude de choses très diverses se présentent à nous revêtues de cette qualité, elles doivent être bonnes en vertu d'une seule et même chose à laquelle toutes participent. On répondra : Mais non, c'est en vertu de qualités diverses que les choses sont appelées bonnes. Un cheval le sera par sa force, un autre par sa rapidité, etc. Mais, au fond, ils sont bons non à cause de ces qualités-là, mais à cause de leur utilité, car un brigand ne sera pas bon malgré sa force ou sa valeur, parce qu'il est nuisible ; ce n'est donc pas à cause de ceci ou de cela qu'un objet est bon, mais à cause de son utilité ou de sa convenance, « *aut propter utilitatem aliquam aut propter quamlibet honestatem.* » (Par ce dernier mot, Anselme entend la beauté, par exemple, et ce qui s'y rattache.) Mais l'*utile* et l'*honestum* doivent aussi être bons en vertu d'un quelque chose unique et ce quelque chose, par qui toutes choses sont bonnes, doit être bon par lui-même, et aucune des choses qui sont bonnes par leur participation à une autre ne sont aussi grandes que celle qui est bonne par soi-même. Cette dernière est ce qu'il y a de plus élevé, *summum*. Tout ce qui est grand est grand en vertu d'un quelque chose qui est grand par soi-même. De même, tout ce qui est a son être en vertu d'un seul. Car à supposer même que tout être tienne son être d'une multiplicité, et que cette multiplicité existe par soi-même, il faut admettre que c'est en vertu d'une force ou d'une nature particulière qui consiste à *être par soi-même* que chaque objet a son existence propre.

Anselme conclut aussi l'existence d'un être suprême (*summum*) de l'impossibilité où l'on est d'admettre une échelle infinie des êtres. Les mêmes réflexions faites au sujet de Boèce s'appliquent ici. Cette preuve d'Anselme est plutôt une preuve cosmologique, quoiqu'elle se distingue de la preuve de ce nom par son point de vue platonisant.

Mais cette preuve complète ne suffit plus à Anselme dans

son *Proslogium*. Il veut trouver un argument absolument simple, suffisant à lui tout seul à fonder l'existence réelle de Dieu. Il se met à cette recherche dans un esprit de prière ardente et s'enfonce dans une intime et religieuse méditation. Il veut se retirer dans le sanctuaire de son cœur et en exclure tout, excepté le Dieu qu'il cherche. Et tandis qu'il est enfoncé dans cette contemplation mystique, dans cette recherche qui est une prière ; il découvre la preuve absolument simple qu'il cherche. La voici en peu de mots :

Nous croyons que Dieu est *aliquid quo nihil majus cogitari potest*. (Quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé.) L'insensé dit cependant en son cœur : il n'y a point de Dieu. Mais en disant cela, il a cet *aliquid* (ce quelque chose de plus grand que tout ce qui se peut penser), au moins dans son intellect, quoiqu'il n'admette pas qu'il existe ; tout comme le peintre a dans son esprit le tableau qu'il va faire. Cet *aliquid* est donc dans l'intellect de l'insensé ; mais il ne peut pas être seulement dans son intellect ; car on peut se représenter que ce plus grand objet de la pensée peut aussi exister dans la réalité. (*Potest cogitari esse et in re : quod majus est.*) Si donc ce plus grand objet de la pensée n'existait que dans l'intellect, il serait (selon sa définition) *quelque chose de tel que rien de plus grand ne saurait être pensé*, au-dessus de quoi pourtant quelque chose de plus grand pourrait être pensé, à savoir un objet qui serait le plus grand en même temps dans l'intellect et dans la réalité ; ce qui est contradictoire. Ainsi donc le plus grand objet de la pensée existe aussi en réalité.

Tel est l'argument purement et strictement logique, qui repose cependant sur une faute capitale de logique.

On a dit (Hasse) : Anselme croit prouver la réalité de l'absolu en montrant que l'idée de cet absolu ne peut se concevoir si son objet n'est pas considéré comme réel ; le nerf de la preuve serait donc la conclusion hardie que ce qui ne peut se concevoir que comme réel doit exister en réalité. Il n'y aurait rien à dire là contre, car notre certitude d'une réalité quelconque, sur quoi repose-t-elle au fond sinon sur une nécessité intérieure de notre pensée ?

Mais la question est tout autre : Anselme a-t-il vraiment prouvé que son *aliquid* doit nécessairement être conçu comme réel ? Tout le nerf de la preuve est dans le *quo majus est*. Est-ce que l'objet, dont nous avons une représentation dans notre esprit, doit, dans le cas où il existe réellement, être considéré pour cela comme plus grand que sa simple représentation ? Est-ce que l'œuvre de l'artiste, une fois exécutée, est meilleure, plus grande, que l'idée qui se trouvait dans son esprit ? En définissant Dieu comme le plus grand objet de la pensée, on donne à sa notion une richesse d'attributs telle qu'elle dépasse celle de tout autre objet de la pensée ; en admettant que Dieu existe en réalité, on n'augmente la valeur d'aucun de ces attributs, on n'introduit pas non plus un nouvel attribut dans sa notion ; on le place seulement, avec ces mêmes attributs, au milieu ou à la tête des êtres réels. Comme le dit Kant : l'existence réelle n'est pas un attribut positif, c'est-à-dire une notion de quelque chose qui puisse venir s'ajouter à la notion de l'objet en question ; c'est simplement la position d'une chose en soi-même.

Ce qui manque chez Anselme, c'est donc une idée claire de ce que signifie l'*existence* d'un objet dans la réalité, en comparaison de l'idée ou de la représentation que nous pouvons nous en faire ; cela se montre déjà dans la manière dont il compare le *esse in intellectu* qui n'est pas une existence dans le vrai sens du mot, mais seulement une représentation, avec le *esse in re* qui est proprement l'existence objective ; comme s'il n'y avait entre eux qu'une différence quantitative.

C'est le manque de clarté sur ce point qui rapproche l'argumentation d'Anselme de celle d'Augustin et de Boëce.

On a dit que la preuve d'Anselme tenait à la conception réaliste de ce penseur, et subsistait ou tombait avec le réalisme platonicien. Cela est vrai jusqu'à un certain point, cependant on peut être un réaliste décidé sans reconnaître la preuve d'Anselme comme concluante ; en admettant la réalité des *universalia*, on n'admet pas encore nécessairement que le *aliquid quo nihil majus cogitari potest* appartienne à ces *universalia* ; il s'en distingue en ce qu'il n'est pas une idée géné-

rale, sous laquelle se range une multiplicité d'êtres particuliers.

Aussi la preuve d'Anselme n'a-t-elle pas été généralement admise par ses contemporains. Gaunilon la repousse sans se montrer pour cela nominaliste ; et Thomas d'Aquin dit : « Par le fait qu'on reconnaît que le nom de Dieu signifie *illud quo majus cogitari non potest*, on n'aboutit pas nécessairement à la conclusion qu'il existe réellement ; il faudrait d'abord admettre, dit-il, qu'il y a un *aliquid quo majus cogitari non potest*, ce que nient les athées. »

Une vue claire de la faute fondamentale de cet argument ne se trouve pas à la vérité chez les hommes qui l'attaquèrent au moyen âge ; chez Gaunilon, par exemple, qui ne lui a pas opposé principalement, comme on l'a dit, l'idée d'une île parfaite dont l'existence réelle ne peut nullement être déduite de ce qu'elle existe dans l'idée ; il a surtout remarqué que le *aliquid quo nihil majus*, etc., est quelque chose qui ne se laisse pas même concevoir en idée, que c'est un mot vide. Anselme pouvait répondre que cette idée se trouve en fait dans l'intellect, sinon de l'insensé au moins de tout chrétien. Gaunilon rétorque en disant que même en admettant que ce *plus grand* (*summum*) soit dans l'intellect, son existence réelle n'est pas prouvée ; car ce fait qu'il est le plus grand, sur lequel repose l'argumentation tout entière n'est pas certain et ne peut être certain que si ce *plus grand* existe réellement ; alors seulement, lui, Gaunilon, saura qu'il est le plus grand et pourra en admettre la réalité. On voit que Gaunilon n'a pas mis le doigt sur la faute d'Anselme ; qui plus est, il montre qu'il n'est pas lui-même au clair sur les rapports de l'*esse in intellectu* et de l'*esse in re*. Qu'est-ce que cette preuve que le plus grand (*summum*) existe quelque part, réclamée par Gaunilon pour pouvoir admettre qu'il est réel ? quelle différence y a-t-il entre ces deux existences dont l'une doit prouver l'autre ? Même manque de clarté dans l'exemple de l'île bienheureuse.

« Il peut comprendre, dit-il, tout ce qu'on dit d'une île située au milieu de l'océan, plus riche et plus belle que toute autre, sans admettre pour cela qu'elle existe réellement. On

n'aura assuré sa réalité que lorsqu'on aura prouvé qu'elle n'est pas une représentation fautive et incertaine dans son intellect, mais quelque chose d'existant indubitablement et réellement. Encore une fois, quelle différence y a-t-il entre cette seconde preuve, réclamée par Gaunilon, et celle qu'Anselme a voulu donner ? »

Anselme, dans sa réponse à Gaunilon, n'apporte aucun argument nouveau. Quant à l'exemple de l'île, il reconnaît que son argumentation n'a de valeur que pour *l'objet le plus grand de la pensée* et non pour un autre. Mais il n'explique pas même en quoi consiste la différence. Il introduit cependant dans sa preuve un développement nouveau, généralement omis, et qui mérite d'être mentionné. « Tout, dit-il, ce dont on peut concevoir également, l'être et le non-être, peut être conçu comme ayant un commencement et une fin, ainsi ne peut être conçu le plus grand objet de la pensée ; il ne peut donc pas être considéré comme étant ou n'étant pas, il est nécessairement. » Ce raisonnement n'a de valeur et de sens que pour un objet considéré comme partie du monde réel et objectif ; mais il ne s'applique pas à Dieu, aussi longtemps que la réalité de ce Dieu n'a pas été prouvée et qu'il n'est qu'une représentation de l'esprit ; car dans ce dernier cas, je puis me dire : ou bien Dieu existe, alors il existe nécessairement, ou bien il n'a pas d'existence réelle, pas plus alors une existence ayant commencement et fin qu'une existence éternelle. Même confusion toujours entre l'objet de la pensée et l'être réel.

N'y a-t-il pas cependant dans toute cette argumentation d'Anselme un élément de vérité ?

Quiconque pense à Dieu, pense à lui immédiatement comme existant, pourrait-on dire ; le seul tort d'Anselme est d'avoir voulu déduire logiquement l'existence de la notion ; mais en tout cas, il faudrait montrer que notre esprit est obligé par sa nature même de concevoir Dieu ou de statuer un être absolu.

On pourrait aussi voir la vraie pensée d'Anselme dans l'idée que Dieu est le fondement ou la cause de sa propre existence ; mais encore il faudrait, comme le réclame Gaunilon, avoir la

preuve de son existence ; et dire si Dieu existe, il existe comme sa propre cause.

Anselme voulait au fond, poussé par le besoin religieux (et ses explications sur la manière dont il commença sa recherche nous le montrent clairement), dans son désir d'une certitude intime de l'existence de Dieu, trouver cette certitude dans la simple pensée ou contemplation de Dieu, au lieu de l'acquérir par de longs raisonnements. La vérité qui ressort de là, c'est que pour le sentiment religieux la foi ou la certitude de l'existence de Dieu se trouve nécessairement unie à la simple pensée de Dieu, et n'a pas besoin d'une longue démonstration. Puis Anselme, en considérant ce plus grand objet de la pensée comme le bien suprême, manifeste, comme l'exprime Lotze dans son *Microcosme*, cette vérité : qu'il est contraire à notre esprit de croire que le meilleur, l'idéal, soit une simple représentation sans existence, sans puissance, sans valeur réelles. Toute l'argumentation syllogistique d'Anselme tombe donc, non-seulement comme illogique, mais surtout comme inutile. L'impossibilité d'admettre que le plus grand, le parfait, n'existe pas réellement, *se sent immédiatement*, mais ne se prouve pas. Reste la question de savoir si cette croyance à la réalité de Dieu est confirmée ou non par le contenu, soit de notre conscience du monde, soit de la conscience que nous avons de nous-mêmes. La réponse n'est plus du domaine de la preuve ontologique.

La considération dont la preuve ontologique a longtemps joui ne lui est pas venue du scolastique Anselme, mais de Descartes seulement, et de la forme que ce philosophe lui a donnée.

Descartes, quoi qu'on ait dit, montre un sentiment religieux véritable qui se manifeste clairement dans la manière dont il parle dans ses *Méditations* du Dieu dont l'existence est plus évidente et plus certaine que celle de quoi que ce soit au monde ; ce Dieu est le parfait, le véridique ; il ne peut avoir l'intention de nous tromper ; il est la lumière infinie dans laquelle tous les trésors de la sagesse et de la connaissance sont

renfermés; et c'est dans la contemplation de sa beauté que consiste le vrai bonheur pour cette vie déjà.

Chez Descartes, comme chez Anselme, il faut distinguer de la preuve proprement ontologique une autre preuve qui la précède originairement et qui se trouve dans ses *Meditationes de prima philosophia*. Il conclut de l'idée de Dieu présente dans notre esprit, et qui ne peut, puisque son contenu est infini, avoir été produite par cet esprit naturellement borné, à l'existence réelle d'un Dieu qui nous l'a implantée, c'est-à-dire qu'il remonte d'un objet de notre expérience intime à son auteur, de l'effet à la cause agissante. Descartes lui-même nomme cette preuve une preuve *a posteriori* <sup>1</sup>.

Descartes n'arrive à sa preuve ontologique que dans le cours subséquent de ses méditations et cela de la manière suivante : Il se demande si nous pouvons avoir une certitude relativement aux objets matériels et en général aux choses qui sont en dehors de nous ; il remarque que nous trouvons en nous les idées de choses qui alors même qu'elles n'existeraient nulle part en dehors de nous, ont cependant leur nature propre vraie en soi. Je me représente un triangle, par exemple ; cette figure peut parfaitement n'avoir aucune réalité en dehors de moi, et cependant elle a une nature et une essence (*essentia*) immuables, éternelles, et des qualités rigoureusement démontrables que, le voulant ou ne le voulant pas, je suis forcé de reconnaître. (Exemple : la somme de ses 3 angles = 2 droits.) On ne peut nullement affirmer que cette idée du triangle nous vienne de l'expérience sensible ; car nous pouvons nous représenter toute espèce de figures que nous n'avons jamais rencontrées, et en démontrer des propriétés aussi certaines que celles du triangle. C'est de cette nature immuable des idées que Descartes croit pouvoir tirer les éléments d'une nouvelle preuve de l'existence de Dieu. Je trouve en moi, dit-il, l'idée d'un être absolument parfait (*entis summe perfecti*) aussi bien que des idées de figures ou de nombres ; et avec la même

<sup>1</sup> Dei existentia ex eo quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur. — *Medit.* Amstelod. 1663. Pag. 87.

rigueur avec laquelle je démontre qu'une propriété appartient à une figure ou à un nombre, je reconnais que l'existence appartient à la nature de l'être parfait. Mais dans les autres objets, l'existence et l'essence (*existentia et essentia*) doivent être distinguées, ne faut-il pas les distinguer en Dieu? Non, car avec un peu d'attention, je vois que, en Dieu, l'existence ne peut pas plus être séparée de son essence, que la propriété des 3 angles = 2 droits ne peut être séparée de la nature du triangle; je dois donc nécessairement considérer Dieu comme existant. Je ne puis pas penser Dieu privé d'existence (tandis que je puis bien me représenter un cheval avec ou sans ailes) car ce serait penser l'être parfait privé de la plus haute perfection. On n'a pas non plus le droit de dire : Je dois, en effet, attribuer à Dieu l'existence après que je lui ai attribué toutes les perfections dont l'existence fait partie; mais le fait d'attribuer à Dieu toutes les perfections n'est pas nécessaire. Car si je suis libre de ne pas penser à l'être suprême, il faut nécessairement, dès que je pense à lui, que je le fasse selon son idée et que je lui attribue toutes les perfections; ainsi, comme je reconnais l'existence pour une perfection, je dois conclure que l'être suprême existe.

Descartes, dans ses réponses aux attaques dont sa preuve est l'objet, ajoute quelques idées explicatives. L'idée de chaque objet contient son existence en tant que nous nous représentons comme existant tout objet que nous concevons clairement; mais l'idée d'une chose finie et limitée ne contient son existence que comme possible, l'idée de l'être parfait entraîne son existence nécessaire et parfaite; dans l'idée d'un être fini, l'existence actuelle n'est pas nécessairement liée à ses autres propriétés, comme c'est le cas pour l'idée de Dieu.

Il faut distinguer aussi entre l'essence d'un être qui ne repose que sur notre seule imagination et celle d'un être complet, vrai en soi, et dont rien ne peut être détaché. Je puis me représenter un cheval avec ou sans ailes; ce cheval n'a pas une nature immuable; je puis aussi me former l'idée d'un corps parfait et y trouver contenue l'idée de son existence, car c'est une plus grande perfection d'exister en réalité qu'en pen-

sée seulement; *mais je remarque* que, tandis que c'est en unissant en pensée toutes les perfections du corps que j'ai formé l'idée du corps parfait, je ne tire pas l'idée d'existence de la même manière de ces perfections, puisque l'existence peut aussi bien être niée qu'affirmée pour chacune d'elles; l'idée d'existence est ajoutée du dehors; je ne puis donc pas conclure que le corps parfait existe, mais seulement qu'il *peut* exister. Comme, en outre, je ne trouve pas dans l'idée de corps une force de se produire et de se conserver soi-même; j'en conclus que l'existence n'appartient pas à l'essence ou à la nature d'un corps, fût-il même parfait. Il n'en est pas de même pour un être qui contient absolument en soi toutes les perfections compossibles. Il faut d'abord lui reconnaître la possibilité d'exister, comme pour toute chose dont nous pouvons avoir une claire représentation. Mais nous ne pouvons lui reconnaître la possibilité d'exister, sans admettre en même temps qu'il a la puissance d'exister par lui-même, eu égard à sa force infinie, d'où nous concluons qu'il existe réellement et éternellement. C'est ainsi que l'existence appartient à la nature immuable de cet être. Descartes définit ainsi l'idée du possible: « tout ce qui n'est pas en contradiction avec la pensée. » La nature de Dieu, telle qu'il la comprend, est possible dans ce sens, puisqu'il ne place en elle que ce qui peut être conçu clairement (c'est-à-dire sans contradiction) comme lui appartenant.

Dans ses *Principia philosophiæ*, Descartes commence par cette preuve *a priori* et passe comme suit à sa preuve *a posteriori*: En considérant nos idées, dit-il, nous voyons que plus elles sont parfaites, plus elles réclament une cause parfaite; l'idée de l'être suprême ne peut donc avoir été déposée en nous que par un être suprême existant en réalité.

Une liaison plus intime des deux preuves ne se trouve établie nulle part; Descartes ne les a donc pas mises dans un rapport plus étroit l'une avec l'autre.

Ce n'est pas l'orgueil de la pensée pure qui fait que Descartes attribue une valeur particulière à sa preuve ontologique; s'il méprise toute argumentation partant du monde sensible, c'est

que l'existence des objets sensibles lui paraît beaucoup moins évidente que celle de Dieu. Il ne croit pas non plus pouvoir conclure rigoureusement de la chaîne d'effets et de causes qui se déroule dans le monde, à l'existence d'une cause première ; tout ce qu'il en conclut, dit-il, c'est l'imperfection de sa pensée ; s'il ne peut concevoir une succession infinie de causes et d'effets sans se représenter qu'une de ces causes est la première, il ne peut pas plus en conclure l'existence réelle de cette cause première, qu'il ne peut, de l'impossibilité où il est de concevoir la divisibilité à l'infini d'une masse particulière, conclure l'existence réelle de dernières parcelles indivisibles. Qu'apporte de nouveau cet argument après celui d'Anselme ? Doit-il tomber sous le coup de la même condamnation ?

Descartes cite quoique inexactement l'argument d'Anselme, non d'après Anselme lui-même, qu'il ne semble pas avoir connu, mais d'après saint Thomas ; et comme ce dernier, il trouve la preuve insuffisante. Ce qu'il lui reproche, c'est de partir de la seule signification du nom de Dieu ; il est vrai, dit-il, que celui qui admet cette signification reconnaît par là que l'existence appartient à Dieu ; mais rien ne prouve que la signification soit vraie.

Mais cette distinction n'a pas une grande valeur. D'une part Anselme ne veut pas dans la définition de Dieu comme *le plus grand objet de la pensée* donner une simple explication de mot, mais bien le contenu d'une idée appartenant à notre esprit ; d'autre part on peut dire à Descartes : Ce que vous appelez essence ou nature de Dieu, qu'est-ce autre qu'un mot pour quelque chose qui n'existe pas en réalité ? Toute notion pareille n'est-elle pas une liaison de noms absolument vides tant que l'existence de l'objet qu'elle représente n'est pas garantie. Hobbes n'a-t-il pas raison contre Descartes quand il dit « *Constat essentiam, quatenus distinguitur ab existentia nihil aliud esse præter nominum copulationem per verbum est ?* »

Descartes a enrichi et rendu positive la notion de Dieu toute négative d'Anselme, en en faisant l'être parfait ; mais le point faible de l'argumentation, à savoir l'idée que l'existence est une perfection à côté des autres perfections est d'autant plus

à découvert chez lui ; parmi ses contemporains déjà se trouvent des hommes qui l'aperçoivent fort bien ; Gassendi entre autres remarque comme plus tard Kant que jamais ni en Dieu ni en autre chose l'existence n'est une perfection, elle est cette chose sans quoi les perfections n'existent pas ; en effet, ce qui n'existe pas n'a ni perfection, ni imperfection ; et l'objet qui à la fois existe et a certaines perfections possède l'existence non comme une perfection particulière, mais comme quelque chose par quoi soit lui, soit les perfections sont existants.

Une confusion possible a été signalée chez Anselme entre l'idée que la notion de Dieu renferme en soi son existence, et l'idée qu'il appartient à l'existence de l'absolu de ne pas être produit par un autre que par lui-même, c'est-à-dire entre cette conclusion-ci : l'existence de Dieu est prouvée par son idée, et celle-là : si Dieu existe, il existe par lui-même. Cette confusion est évidente chez Descartes dans le passage où il parle d'une force infinie que Dieu possède et que le corps parfait ne possède pas. Descartes chercha à répondre à Gassendi, mais sans pouvoir sortir de cette confusion entre la catégorie de l'existence d'une part et les perfections ou propriétés des choses de l'autre.

Gassendi a aussi demandé pourquoi Descartes, qui regarde l'existence réelle comme une perfection, ne la nomme pas parmi les perfections du triangle. Descartes répond : l'existence *possible* appartient aussi aux perfections du triangle, l'existence nécessaire appartient à l'idée de Dieu. Mais ici de nouveau il faut rendre attentif à la confusion faite par Descartes entre le domaine de la pensée et celui de l'être. Pouvons-nous admettre que tout ce dont nous avons une claire représentation a une existence possible dans le sens qu'il peut une fois ou l'autre entrer comme anneau dans la chaîne des choses qui ont une existence réelle ; la possibilité de l'existence réelle objective ne doit-elle pas être distinguée de cette possibilité purement idéale qui consiste dans l'absence de contradiction intérieure ? La possibilité de l'existence réelle ne peut être admise avant qu'on ait fait entrer en ligne de compte les conditions réelles de cette existence, telles qu'elles se trouvent

dans l'ensemble des choses objectives. De la notion pure de Dieu on ne peut pas même déduire son existence possible ; en effet, est-ce que la possibilité d'une existence réelle du triangle est donnée par son idée ? Cette idée nous donne-t-elle la moindre garantie que nous pourrions tracer en réalité les lignes absolument et parfaitement droites de ce triangle ?

Il aurait enfin fallu prouver que l'idée de Dieu appartient à l'esprit de l'homme absolument, au même degré que les figures géométriques et les représentations dans l'espace. C'est ce que Descartes ne fait pas. Sa preuve *a posteriori*, concluant de l'idée infiniment riche de Dieu, fût-elle dans un seul homme, à l'existence nécessaire d'un être infini, seule cause possible de cette idée, lui épargnait en vérité cette peine. Mais sa preuve ontologique a pour mission de déduire l'existence de Dieu de sa pure notion ; si elle ne le peut, elle est tout à fait inutile à côté de la preuve *a posteriori* ; nous avons déjà vu qu'elle est logiquement insoutenable.

La preuve ontologique a surtout été répandue en Allemagne par la philosophie de Leibnitz et Wolf ; mais sa forme est sensiblement la même que chez Descartes.

Si original que soit Leibnitz, il ne sort pas sur ce point du chemin tracé par ses devanciers, et croit n'avoir qu'à les compléter, sans soumettre leurs bases à une nouvelle critique. Au reste l'argumentation qu'il préférait était la preuve cosmologique qui, partant de la contingence du monde, aboutit à un être absolument nécessaire ; il joignait cette preuve aux résultats de la preuve ontologique de cette manière : absolument nécessaire, dit-il, est quelque chose à l'essence propre de quoi appartient l'existence, la preuve ontologique montre que c'est le cas pour Dieu.

Pour cette dernière il s'en réfère à Descartes, dont il a soigneusement examiné l'argumentation ; la seule chose défectueuse qu'il y remarque, c'est l'absence d'une preuve solide pour la possibilité de Dieu défini comme l'être parfait ; il faut voir d'abord, dit-il, si cette définition ne renferme pas quelque contradiction cachée ; il croit cependant pouvoir aisément montrer que non ; en même temps il pense que la preuve n'a pas

besoin de partir de l'idée de l'être parfait ; il est plus simple de raisonner ainsi : Dieu est d'après sa notion le *ens a se*, c'est-à-dire le *ens, ex cujus essentia sequitur existentia* ; un tel être, s'il est possible, existe ; donc Dieu, s'il est possible, existe.

Leibnitz préfère cette forme d'argumentation parce qu'elle dispense de chercher une preuve pour ceux qui doutent que toutes les perfections puissent s'accorder entre elles en Dieu.

Mais cette argumentation ne résiste pas au reproche général mérité par toute preuve concluant de l'idée à l'existence réelle ; elle ne fait qu'apporter une nouvelle confusion dans les idées ; enfin Leibnitz ne nous fournit pas cette preuve de la possibilité de Dieu qu'il reproche à Descartes d'avoir négligée.

L'idée de Dieu comme *ens a se* signifiait dans la théologie traditionnelle que Dieu était conçu comme existant par lui-même, en vertu d'un acte éternel par lequel il se pose lui-même. Cette idée ne renferme rien autre que ceci : Si Dieu existe, il existe par lui-même. Leibnitz entend par *ens a se* quelque chose qui existe en vertu de son essence ; ou plus clairement quelque chose dont l'idée même entraîne l'existence réelle. Mais, et c'est ici le reproche capital, une telle conception est contraire à la logique et à une saine appréciation du vrai rapport entre la pensée et la réalité. On ne peut tirer de l'idée d'une chose qui est simplement l'objet de la pensée, la preuve de son existence réelle en dehors de cette pensée. Puis, quelle indétermination dans cette idée de Dieu, dont le seul contenu est que l'existence de ce Dieu est donnée dans son idée ! Cette idée de Dieu ne prend un contenu réel que si l'on revient au premier sens du *ens a se*, conçu comme puissance, force absolue. D'où vient alors à ce *ens a se* le singulier privilège d'exister en vertu de son essence, demanderons-nous. Ou bien il faut répondre : il a ce privilège parce que l'existence est donnée dans son idée, et nous ne sortons pas du cercle ; ou bien il faut relever d'autres moments de son idée, auxquels l'existence est liée, et nous revenons à Dieu conçu comme contenant toutes les perfections.

On pourrait s'attendre à ce que Leibnitz donnât avant tout la preuve de la possibilité logique du *ens a se* tel qu'il le conçoit,

mais il ne semble pas le trouver nécessaire. Il ne présente les éléments d'une telle preuve qu'à une ou deux reprises, en passant et cela non à propos de la preuve ontologique, mais à propos de l'argument cosmologique qui le conduit à un *ens a se* identique à l'être absolument nécessaire. Voici ce qu'il dit : Comme tout ce qui est conditionné ne peut exister qu'en vertu de cet être nécessaire, en niant la possibilité de l'être nécessaire ou *ens a se*, on nie par là même la possibilité de tout le reste ; et plus loin :

Rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'a ni limite, ni négation, et qui ne renferme aucune contradiction en lui-même.

Mais le premier de ces arguments fait dépendre la preuve ontologique de la valeur de la preuve cosmologique, qui elle-même dépend de cette condition : à savoir que l'être nécessaire dans ce sens (*ens a se*) soit une idée tenable. Nous voici dans le cercle. Quand au second argument, il est contradictoire en ce sens, qu'il suppose l'existence comprise dans l'idée, sans que la preuve de droit ait été donnée.

Leibnitz reproche quelque part à Descartes d'avoir donné un sophisme pour preuve de la possibilité de l'*ens summe perfectum* ; il sera permis de lui répondre que sa propre preuve est un jeu sans valeur de sa riche intelligence trop encline aux subtilités scolastiques.

Ce que Leibnitz a dispersé ici et là sur la preuve ontologique dans ses nombreux écrits, Wolf l'a systématisé méthodiquement en un tout lié dans toutes ses parties.

Wolf donne, dans la première partie de sa *Theologia naturalis*, la preuve à posteriori de Leibnitz : comme cause suffisante du monde, doit exister un *ens necessarium* ou *ens a se*, c'est-à-dire un être qui possède la raison de son existence dans son essence. Dans la seconde partie, il déclare vouloir donner la preuve à priori, tirée de l'idée de l'être parfait, mais il retombe dans la preuve à posteriori. Il cherche sérieusement à construire la preuve réclamée par Leibnitz de la possibilité de l'*ens a se*.

Il ne part pas comme Leibnitz de la notion de l'*ens a se*, mais bien de celle de l'*ens perfectissimum* ; il définit celui-ci comme

celui dans lequel toutes les réalités compossibles dans un même sujet, sont contenues absolument à leur plus haut degré; une réalité est tout ce qu'on reconnaît comme étant réellement dans un sujet quelconque (c'est ce que Descartes entendait par perfection); la preuve que l'être parfait est possible se trouve dans sa définition, comme être comprenant non pas toutes les réalités absolument, mais toutes les réalités compossibles; la contradiction en est donc exclue, et par là même la possibilité prouvée; Wolf continue: « L'existence nécessaire ou possible est une réalité, et la première une réalité du plus haut degré; mais pour le montrer il s'appuie sur son argument à posteriori, par lequel il a prouvé que l'*ens necessarium* existe; de là, résulte en effet, que l'existence nécessaire est une réalité, puisque tout ce qui appartient à un *ens* est une réalité. Il conclut donc: comme l'existence nécessaire est une réalité et une réalité du plus haut degré; comme en outre l'*ens perfectissimum* renferme toutes les réalités du plus haut degré compossibles, il en résulte que cet *ens*, c'est-à-dire Dieu existe nécessairement. Voilà ce qu'est devenue cette preuve ontologique dans laquelle Anselme avait cru trouver le chemin le plus court pour conduire à reconnaître l'existence de Dieu! Y a-t-il rien de plus compliqué et de plus confus?

En n'osant pas définir simplement l'existence comme une réalité et la placer comme telle parmi les réalités contenues en Dieu, Wolf a renoncé à la méthode purement à priori et à l'indépendance de la preuve ontologique; de fait, il reconnaît par là qu'on ne peut de la seule idée de Dieu déduire son existence, si l'on n'a pas auparavant prouvé, et cela en partant de l'existence du monde, qu'un être nécessaire doit exister. Le seul emploi de la preuve était donc de montrer que, l'existence de l'être nécessaire admise, on a le droit de le considérer comme l'être parfait ou *ens a se*, et que cette notion est possible en soi. L'existence n'en est pas moins considérée par Wolf comme une réalité à côté d'autres réalités; c'est toujours la même faute fondamentale. Quant à la preuve de la possibilité de l'*ens a se*, Wolf se l'est rendue facile en faisant rentrer cette possibilité dans sa définition. Mais en dehors de ces réalités

compossibles, y en a-t-il d'autres? Quelles sont leurs relations avec l'*ens a se*? Quelles sont les réalités qui s'accordent entre elles? et où trouvons-nous la certitude que plusieurs réalités du plus haut degré peuvent exister ensemble dans le même sujet.

C'est le cas de faire ici à la preuve ontologique une remarque: elle devrait commencer par donner une idée claire de la manière dont les perfections ou réalités du plus haut degré se trouvent unies en Dieu; or nous ne pouvons arriver à cette idée claire des perfections qu'en partant de la considération du monde et de notre propre esprit, ce qui nous amène en même temps à reconnaître l'insuffisance des catégories que nous appliquons à l'absolu. L'idée de Dieu ainsi obtenue n'est donc nullement propre à devenir le point de départ d'un raisonnement qui déduit de cette idée l'existence réelle de Dieu et ses rapports avec le monde.

D'autres philosophes, au lieu de chercher à la prouver, pré-supposent simplement *la possibilité* d'une union de toutes les perfections en Dieu, et comptent parmi elles l'existence. C'est ainsi que Mendelssohn développe la preuve de Descartes et Leibnitz, en 1785, encore, dans ses *Morgenstunden*. Un écrit beaucoup plus important cependant est son mémoire: *Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, de l'année 1764. Mendelssohn s'y montre inventif et laisse bien loin derrière lui le pesant Wolf, par la pénétration et la dextérité du raisonnement; ce mémoire lui fit remporter sur Kant <sup>1</sup> le prix proposé par l'académie de Berlin. Pour lui, la science de Dieu a en commun avec la géométrie l'évidence ou la certitude, et de plus que celle-ci elle fournit la preuve de l'existence réelle de son objet. Ainsi dans les preuves cosmologiques et ontologiques. La confiance absolue avec laquelle il développe sous diverses formes cette dernière preuve rend presque étonnant le fait que le moindre doute puisse encore se manifester. Et pourtant ses déductions paraissent complètement oubliées aujourd'hui. Elles sont intéressantes cependant comme le fruit

<sup>1</sup> Le mémoire de Kant est intitulé: *Der einzige Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. 1763.

le plus caractéristique de tout le courant de la pensée qui donna lieu à la preuve ontologique.

Voici une de ces déductions. L'être parfait : 1° N'est pas impossible, mais possible, ce qui tient à l'exclusion de toute contradiction de sa notion ; tous ses prédicats sont positifs, par conséquent, ils ne se détruisent pas les uns les autres. 2° Cet être parfait n'est pas seulement possible, mais réel ; car si l'existence n'appartenait pas à son essence, son existence serait conditionnée, c'est-à-dire dépendrait d'une autre réalité ; une telle existence conditionnée serait donc dépendante ; on ne peut attribuer à l'être parfait une existence dépendante ; il ne peut donc pas être simplement possible. S'il n'est ni impossible, ni seulement possible, il est réel ; car s'il n'était pas réel, il devrait être ou impossible ou possible. A cela nous répondrons selon notre méthode : dans cette idée de Dieu on a réuni des représentations abstraites, vagues, sans s'être assuré, si, pour une analyse plus rigoureuse elles peuvent coexister dans le même sujet, si le monde de la réalité ne forme pas sans ce Dieu un tout suffisamment complet s'expliquant par lui-même, et si par conséquent l'idée de Dieu n'est pas un simple schéma, une forme générale de notre représentation ou de notre fantaisie. Si l'on trouve quelque part ailleurs une raison de donner à Dieu une place dans le monde de la réalité, il y existera en effet, comme être absolument indépendant. Mais au cas contraire, il est bien dans le monde de nos représentations un être indépendant, mais n'existe absolument pas en dehors de notre représentation ni comme indépendant ni comme dépendant.

Tous les philosophes mentionnés jusqu'ici considèrent bien Dieu comme l'être suprême et le monde comme créé, posé par lui ; mais ils donnent cependant à ce dernier une certaine indépendance relative ; nous avons encore à considérer *Spinoza*, qui prouve aussi l'existence de Dieu par sa notion, mais considère ce Dieu comme la seule substance et fait de toutes les choses finies de simples modes de cette substance. Est-ce que ce point de vue panthéiste donne une plus grande valeur logique à la preuve ontologique de ce philosophe auquel on a attri-

bué une si rigoureuse conséquence et une logique si impitoyable ?

Spinoza, en effet, argumente avec une méthode rigoureuse, une fois ses définitions posées et admises. Pour lui la *causa sui* est l'être dans l'essence ou la notion duquel l'existence est contenue, la substance est ce qui est en soi et se conçoit purement par soi ; l'attribut est ce que notre esprit conçoit comme constituant l'essence d'une substance ; l'union de la substance et de l'attribut est conçue de telle manière qu'un même attribut ne puisse pas appartenir en commun à plusieurs substances ; ainsi une substance ne peut être ni la cause ni le produit d'une autre ; car dans ce cas elles auraient quelque chose en commun. Dieu est l'absolu nécessaire, ou la substance formée d'attributs infinis. De tout cela Spinoza conclut que cet absolu existe nécessairement, que l'existence appartient à la nature même de la substance (car sans cela il faudrait dire que cette substance a été produite par une autre) et que en dehors de Dieu il ne peut y avoir d'autre substance.

Mais dès la première définition, nous trouvons cette conception d'une essence simplement conçue dans notre esprit et cependant renfermant en elle-même l'existence réelle de son objet, conception dont la vérité devrait être préalablement prouvée. De même Spinoza ne prouve pas le droit de sa définition de la substance à se substituer à une autre conception d'après laquelle quelque chose peut en même temps être en soi et être conditionné par ses rapports avec d'autres êtres semblables ; et c'est pourtant à cette seconde manière de voir que nous sommes conduits par l'examen de notre *moi* ; car ce moi est la conscience d'un *être en soi* en même temps que d'un *être conditionné*. De même pour l'attribut, Spinoza n'a pas prouvé qu'il est impossible de se représenter plusieurs attributs de sujets divers comme identiques et par conséquent comme formant au fond un seul attribut appartenant à plusieurs substances. La preuve de l'existence de Dieu dépend enfin de cette idée si contestable de la *causa sui* ou de l'essence renfermant en soi l'existence réelle. Spinoza ajoute encore deux autres formes de la preuve que voici :

« Si Dieu, dit-il, n'existait pas, il faudrait admettre qu'une cause l'empêche d'exister. » Et ailleurs : « Pouvoir exister est une puissance (potentia); les choses finies existantes, si l'absolu n'existait pas, seraient plus puissantes que lui. » Ce que nous avons déjà dit suffit pour réfuter ces raisonnements.

On peut pour Spinoza, tout autant que pour Anselme, parler de réalisme. Remontant par l'abstraction du particulier au général qui est la pensée et l'étendue, et plus haut que cela à un quelque chose de plus général encore embrassant la pensée et l'étendue, il a cherché à prouver la réalité de cet absolument général par son idée même et ne laisse rien subsister de réel en dehors de lui. Son système est grandiose, mais les bases de ses déductions ne sont que supposées et non justifiées.

Avec Wolf, la confiance en des déductions reposant sur des notions pures atteint son point culminant en Allemagne. L'élévation de la vie religieuse, la profondeur de la connaissance religieuse, chacun le sait, ne coïncident nullement avec ce fait et semblent plutôt être en raison inverse de ce développement de la pensée pure.

C'est à ce moment que Kant entre en scène avec sa critique. La preuve ontologique qu'il attaque est celle que nous avons poursuivie de Descartes à Wolf. C'est particulièrement à ce dernier qu'il se rattache dans la tractation de l'*idéal transcendantal*, dont il fait précéder la critique proprement dite des preuves de l'existence de Dieu. Le point de départ de ce développement est cette affirmation de Wolf que quelque chose, pour être réel, doit être déterminé dans tous les sens. D'après cela, dit Kant, il faut que l'un ou l'autre de tous les prédicats possibles, le positif ou le négatif, soit affirmé de cet objet; et pour connaître complètement cet objet, il faut connaître tout le domaine du possible. C'est ainsi que nous arrivons à l'idée d'une notion mère (Inbegriff) de toutes les possibilités (car une négation quelconque ne peut être déterminée que par l'affirmation correspondante, à un substrat qui renferme l'étoffe de tous les prédicats possibles, ou a l'idée d'un tout, d'un ensemble de la réalité). Cette synthèse des réalités est bientôt elle-même considérée comme un objet en soi absolument dé-

terminé, comme un *ens realissimum*, être suprême, être parfait. Ce qui n'avait qu'une valeur régulative pour notre pensée est hypostasé, personnifié. La raison cherche à justifier ce pas par les preuves de l'existence de Dieu.

Si la valeur de la critique que Kant fait de la preuve ontologique reposait seulement sur la vérité de cette explication de la manière dont se forme l'idée de Dieu, elle serait sujette à caution, car l'idée de Dieu a de tout autres racines dans la conscience religieuse et chrétienne, et c'est là, en dernière analyse, que la philosophie de Wolf elle-même l'a puisée.

Mais de quelque manière qu'on atteigne cette idée de Dieu comme de l'être parfait, la preuve de l'existence de ce Dieu, tirée de sa notion seule, tombe justement sous les coups de la critique. On a parlé, dit Kant, d'un être absolument nécessaire qu'on a défini comme quelque chose dont le non-être est impossible ; mais tout cela est une simple explication de nom, qui ne me prouve nullement que, par cette idée, je pense quelque chose de réel. On a mis en avant l'exemple du triangle qui a trois angles, pour montrer qu'un prédicat est nécessairement donné avec l'essence d'un sujet quelconque ; mais je puis par la pensée enlever en même temps le sujet et le prédicat, leur refuser l'existence, sans qu'il en résulte une contradiction. On a supposé qu'il y a cependant une notion qui devient contradictoire si l'on enlève la réalité à son objet ; cette notion est celle de l'être le plus réel, dont on a admis d'abord la possibilité, et dans l'ensemble des réalités duquel on a fait rentrer l'existence. Mais l'existence n'est pas un prédicat réel ; elle n'ajoute rien à la notion d'un objet ; par le mot *existe* je pose seulement le sujet *en soi*, avec ses prédicats. Le réel ne contient rien de plus que le possible, ou que l'objet simplement pensé ; cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers imaginaires. Notre notion d'un objet peut contenir ce qu'elle veut, nous devons, pour pouvoir attribuer l'existence réelle à cet objet, sortir de la notion pure ; pour les objets sensibles, nous le faisons par la comparaison avec nos sensations réglées par les lois empiriques.

Ainsi, conclut Kant, toute la peine qu'a coûtée cette fameuse preuve ontologique a été peine perdue.

Après ce verdict de Kant et depuis sa critique, personne n'a relevé la preuve ontologique sans retomber dans les anciennes confusions ; on a beau se réclamer des noms illustres de Descartes, Spinoza, Leibniz, la route suivie par ces philosophes était trompeuse ; il a fallu que Kant vint ouvrir les yeux à la philosophie. Exemple instructif de l'influence et de la durée que peut avoir une tendance erronée au sein de cette science même qui a pour tâche la pensée la plus rigoureuse ! Les plus grands génies ne sont pas à l'abri d'une telle influence.

Mendelssohn chercha à répondre à Kant, mais faiblement, et dans ses *Morgenstunden*, il ne fait guère que répéter les arguments de ses premiers écrits.

Hegel a de nouveau pris Anselme sous sa protection ; car ce qui n'est que représentation est imparfait, dit-il, il n'y a de parfait que ce qui a réalité... Il ajoute : L'idée prise en elle-même et pour elle-même contient l'être ou l'existence comme une de ses déterminations ; et tout le système de Hegel n'est que l'explication du sens qu'il donne à cette affirmation et la preuve de sa vérité. C'est l'idée en soi qui développe hors d'elle-même toutes les catégories de la pensée et de l'être, qui s'épanouit ou se transforme en son contraire dans le monde du fini et qui se retrouve et parvient enfin à la conscience d'elle-même dans l'esprit de l'homme. Tout cela fait la vérité de la preuve ontologique selon Hegel, et c'est sur elle que repose tout son panthéisme logique. Pour réfuter cette affirmation, il faudrait réfuter tout le système ; il suffit de rappeler ici que l'idée, loin d'être la source de la réalité, est bien plutôt un produit de l'abstraction, ainsi que toutes les déterminations que Hegel y fait rentrer et y classe d'une manière artificielle. L'éblouissement, produit un temps sur les esprits par cette puissante déduction, a été, au reste, d'une durée bien éphémère.

Revenons à la preuve ontologique dans sa forme primitive, chez Anselme et Descartes. Elle est jugée de la manière sui-

vante par des philosophes contemporains ; pour Lotze, l'affirmation que la notion de l'être parfait renferme son existence comme une de ses perfections, et que cet être est nécessaire, est si manifestement fausse que, depuis la critique de Kant, tout essai de la défendre doit échouer ; pour Trendelenbourg, il n'y a point de preuve ontologique dans le sens précis de ce mot.

Parmi les dogmaticiens de notre époque, Wegscheider, par exemple, reconnaît la justesse de la condamnation prononcée par Kant contre l'assimilation de l'existence à un prédicat ordinaire du sujet ; il veut cependant sauver la preuve ontologique. L'idée d'un être parfait nous est suggérée naturellement, dit-il, par la vue de l'échelle des perfections que nous fournit la nature. Puis sautant de cette idée à l'être nécessaire, Wegscheider montre que cette idée d'un être nécessaire, infini, est contradictoire si ce n'est qu'une idée nue sans existence objective ou subjective ; mais il faudrait prouver d'abord que nous avons le droit, par le simple fait que l'idée de l'être parfait se présente si naturellement à notre esprit, de déclarer que cet être est nécessaire.

Les dogmaticiens Martensen, Biedermann, O. Pfeleiderer, nous l'avons déjà remarqué, emploient sous le nom de preuve ontologique une preuve qui ne conclut plus du tout de la simple notion à l'existence de Dieu.

Rothe semble vouloir renouveler cette preuve dans sa dogmatique. (Vol. I, pag. 10.) Dans l'idée de l'être absolu, dit-il, se trouve enveloppée l'idée de son existence, parce que l'existence (*Dasein*) est une espèce de l'être (*Sein*). Il veut, au reste, que nous ne donnions une réalité à cette pensée que dans le cas où elle seule nous donnerait la clef pour comprendre le monde concret ; mais elle n'en est pas moins intenable. Cet être dont l'existence ou l'être en réalité est une espèce ou un genre, et dont on pourrait considérer l'être en pensée comme une seconde espèce et l'être en même temps en pensée et en réalité comme une troisième espèce, est-il identique avec ce que nous entendons par l'être absolu ou Dieu ? puis cet être tout abstrait n'est pas un être en soi ; il n'existe que dans ce

qui est compris ou rangé sous lui et sous ses genres, dans les êtres particuliers.

Kahnis enfin a fait différentes tentatives pour remonter des catégories de la pensée à l'existence de Dieu, dans les premières éditions de sa dogmatique ; ce ne sont que des tentatives qu'il abandonne dans sa dernière édition (1874) où il se borne sur ce sujet au développement suivant : Tout homme pensant doit avouer (et l'histoire de l'humanité et celle des religions en particulier le prouvent) que dans l'esprit se trouve nécessairement l'idée d'un être absolu, ayant une existence indépendante de cet esprit, et si une conclusion de cet être de la pensée à l'être réel n'a pas de valeur logique, au moins faut-il dire que la pensée ne peut sans abdiquer ne pas tenir pour réel ce qu'elle réclame avec une nécessité intérieure ; l'argument ontologique n'est pas une preuve, mais un postulat de la raison. C'est certainement un progrès de cette nouvelle édition d'avoir non-seulement omis pour plus de brièveté, mais encore abandonné comme intenable les argumentations des précédentes. Mais si l'on veut encore parler d'arguments, et non d'une conscience immédiate de Dieu, il resterait à montrer que cette idée de Dieu appartient réellement à l'essence de notre esprit, et qu'elle n'est pas seulement, comme plusieurs l'assurent, une simple illusion de l'humanité dans son enfance. Une telle preuve n'est plus ontologique ; elle doit suivre le chemin des autres preuves qui partent non des catégories de la pensée, mais de l'expérience.

Un coup d'œil rétrospectif sur tout le chemin parcouru d'Augustin à Kahnis n'aura pas été, nous l'espérons, inutile à la théologie, il doit avoir montré qu'il n'est plus possible d'admettre et moins encore d'employer une preuve dite ontologique <sup>1</sup>.

W. RIVIER.

<sup>1</sup> J'ai omis dans la traduction quelques développements qui m'ont semblé être un peu longs ou manquer d'intérêt pour les lecteurs français. (*Note du traducteur.*)

---