

soi cet Être suprême qui, par rapport au monde, était absolument (inconditionnellement) nécessaire, cette nécessité n'est susceptible d'aucun concept et que, par conséquent, elle ne doit s'être trouvée dans ma raison qu'en qualité de condition formelle de la pensée et non comme condition matérielle et hypostatique de l'existence.

SIXIÈME SECTION

De l'impossibilité de la preuve physico-théologique.

Si donc ni le concept de choses en général, ni l'expérience de quelque *existence en général* ne peuvent donner ce qui est requis, il ne reste plus qu'un moyen : c'est de chercher si une *expérience déterminée*, par conséquent celle des choses de ce monde, sa nature et son ordonnance ne fournissent pas une preuve qui puisse nous conduire sûrement à la conviction de l'existence d'un Être suprême. Nous appellerions une preuve de ce genre la preuve *physico-théologique*. Si cette preuve était elle-même impossible, il n'y aurait plus absolument aucune preuve suffisante tirée de la raison simplement spéculative en faveur de l'existence d'un être correspondant à notre idée transcendantale.

D'après toutes les remarques précédentes, on apercevra tout de suite que la solution de cette question doit être tout à fait aisée et solide. Comment, en effet, une expérience pourrait-elle jamais être donnée qui soit adéquate à une idée ? C'est précisément le propre d'une idée qu'une expérience ne puisse jamais lui être adéquate. L'idée transcendantale d'un être premier nécessaire absolument suffisant est si immensément grande et si élevée au-dessus de tout ce qui est empirique et toujours conditionné que, d'une part, on ne saurait jamais trouver dans l'expérience assez de matière pour remplir un tel concept, et que, d'autre part, on tâtonne toujours parmi le conditionné et que l'on recherche toujours en vain l'inconditionné dont aucune loi d'une synthèse empirique ne nous donne un exemple ni le moindre indice.

Si l'Être suprême se trouvait dans cette chaîne des conditions, il serait lui-même un chaînon de cette série et, de même que les membres inférieurs, à la tête desquels il est placé, il exigerait encore une recherche ultérieure d'un principe

plus élevé d'où il dépende. Veut-on le détacher, au contraire, de cette chaîne et ne pas le comprendre, à titre d'être simplement intelligible, dans la série des causes naturelles, quel pont la raison peut-elle bien alors jeter pour arriver jusqu'à lui? puisque toutes les lois du passage des effets aux causes et même toute la synthèse et toute l'extension de notre connaissance en général ne portent que sur l'expérience possible, c'est-à-dire sur les objets du monde possible, et qu'elles ne peuvent avoir de sens que par rapport à eux.

Le monde actuel nous offre un si vaste théâtre de variété, d'ordre, de finalité et de beauté, qu'on le considère soit dans l'immensité de l'espace, soit dans son infinie division, que, même avec les connaissances que notre faible entendement a pu en acquérir, toute langue est impuissante à traduire son impression devant tant et de si grandes merveilles, tout nombre perd sa force de mesure et nos pensées mêmes regrettent de ne plus avoir de limite, de telle sorte que notre jugement sur le tout finit par se résoudre en un étonnement muet, mais d'autant plus éloquent. Nous voyons partout une chaîne d'effets et de causes, de fins et de moyens, une régularité dans l'apparition et la disparition des choses, et, comme rien, de soi-même, n'est arrivé à l'état où il se trouve, cet état indique toujours plus loin une autre chose, comme sa cause, laquelle, à son tour, rend la même question nécessaire, de telle sorte que le tout finirait par tomber dans l'abîme du néant, si l'on n'admettait quelque chose qui, existant par soi originairement et d'une manière indépendante, en dehors de cet infini contingent, servit de soutien à ce *tout* et qui, en étant l'origine, en garantit à la fois la durée. Cette cause suprême (par rapport à toutes les choses du monde), de quelle grandeur doit-on la concevoir? Nous ne connaissons pas le monde quant à son contenu total, encore moins pouvons-nous en apprécier la grandeur, en le comparant à tout ce qui est possible. Mais, puisque, au point de vue de la causalité, nous avons besoin d'un être dernier et suprême, qui nous empêche, en même temps, de le placer, quant au degré de perfection, au-dessus de tout autre possible? Nous pouvons aisément le faire, bien que nous devions évidemment nous contenter d'en esquisser un concept abstrait, en nous représentant réunie en lui, comme dans une substance unique, toute la perfection possible. Ce concept, favorable aux exigences de notre raison

dans l'économie des principes, n'est soumis en lui-même à aucune contradiction, et il est même avantageux, au point de vue de l'extension de l'usage de la raison au milieu de l'expérience, parce qu'une pareille idée nous dirige vers l'ordre et la finalité, sans jamais être ouvertement contraire à une expérience.

Cet argument mérite toujours d'être rappelé avec respect. Il est le plus ancien, le plus clair et le plus conforme à la raison commune. Il vivifie l'étude de la nature en même temps qu'il en tire son existence et en reçoit toujours de nouvelles forces. Il conduit à des fins et à des desseins que notre réflexion n'aurait pas pu découvrir d'elle-même et il étend nos connaissances de la nature par le fil conducteur d'une unité particulière dont le principe est en dehors de la nature. Mais ces connaissances influent à leur tour sur leur cause, c'est-à-dire sur l'idée qui leur a donné lieu, et fortifient notre croyance en un auteur suprême jusqu'à en faire une conviction irrésistible.

Ce serait donc non seulement nous priver d'une consolation, mais encore tenter l'impossible que de vouloir enlever quelque chose à l'autorité de cette preuve. La raison, sans cesse élevée par des arguments si puissants et qui vont toujours se multipliant sous sa main, bien qu'ils ne soient qu'empiriques, ne peut être tellement abaissée par le doute d'une spéculation subtile et abstraite qu'elle ne doive être arrachée, comme à un songe, à toute indécision sophistique, par un regard jeté sur les merveilles de la nature et sur la structure majestueuse du monde, pour s'élancer, de grandeur en grandeur, jusqu'à la grandeur la plus haute de toutes, et de conditions en conditions, jusqu'à l'auteur suprême et inconditionné.

Bien que nous n'ayons rien à objecter contre ce qu'il y a de raisonnable et d'utile dans ce procédé, mais que nous ayons au contraire plutôt à cœur de le recommander et de l'encourager, nous ne pouvons cependant approuver, pour ce motif, les prétentions qu'élèverait cet argument à une certitude apodictique et à une adhésion qui n'aurait plus besoin ni d'aucune faveur, ni d'aucun appui étranger : on ne saurait nuire à la bonne cause en rappelant le langage dogmatique d'un disputeur tranchant au ton de modération et de modestie convenables à une foi qui est suffisante pour le repos, mais qui

ne commande pas, néanmoins, une soumission absolue (*unbedingte*). J'affirme donc que cette preuve physico-théologique ne peut jamais à elle seule démontrer l'existence d'un Être suprême et qu'elle doit toujours laisser à l'argument ontologique (auquel elle sert seulement d'introduction) la tâche de combler cette lacune et que, par conséquent, ce dernier demeure toujours la *seule preuve possible* (si toutefois il peut y avoir une preuve spéculative) qu'aucune raison humaine ne saurait dépasser.

Les principaux moments de cette preuve physico-théologique sont les suivants : 1) Il y a partout dans le monde des signes évidents d'un ordre exécuté sur un dessein déterminé, avec une grande sagesse, et dans un tout d'une variété indescriptible tant par son contenu que par la grandeur illimitée de son étendue. 2) Cet ordre conforme à des fins n'est pas inhérent aux choses du monde et ne leur appartient que d'une façon contingente, c'est-à-dire que la nature des choses diverses n'aurait pas pu, par tant de moyens concordants, s'adapter d'elle-même à des fins déterminées, si ces moyens n'avaient pas été proprement choisis et appropriés à ce but par un principe raisonnable qui ordonnât les choses en prenant certaines idées pour fondement. 3) Il existe donc une (ou plusieurs) cause sublime et sage qui doit être la cause du monde, non pas simplement comme une nature toute-puissante agissant aveuglément par sa *fécondité*, mais comme une *intelligence* agissant par sa *liberté*. 4) L'unité de cette cause se conclut de l'unité du rapport réciproque des parties du monde considérées comme les diverses pièces d'une œuvre d'art, et on la conclut, avec certitude, dans les choses qu'atteint notre observation, et au delà, avec vraisemblance, suivant tous les principes de l'analogie.

Sans chicaner, ici, la raison naturelle sur le raisonnement par lequel, de l'analogie qui existe entre quelques productions naturelles et ce que l'art humain produit quand il fait violence à la nature et qu'il la force à se plier à nos fins au lieu d'agir suivant les siennes (de l'analogie de ces productions avec nos maisons, nos vaisseaux, nos horloges), elle conclut que la nature doit précisément avoir pour principe une causalité du même genre, à savoir une intelligence et une volonté, en faisant dériver encore d'un autre art, mais d'un art surhumain, la possibilité de la nature (laquelle est

cependant ce qui rend d'abord tous les arts, et peut-être aussi la raison, possibles), — raisonnement qui ne supporterait peut-être pas une rigoureuse critique transcendantale, — il faut bien avouer, pourtant, que si jamais nous devons nommer une cause, nous ne pouvons pas ici procéder plus sûrement qu'en suivant l'analogie avec des œuvres intentionnelles de ce genre, les seules dont les causes et le mode de production nous soient connus. La raison ne saurait se justifier à ses propres yeux, si elle voulait passer de la causalité, qu'elle connaît, à des principes d'explication obscurs et indémonstrables, qu'elle ne connaît pas.

D'après ce raisonnement, la finalité et l'harmonie d'un si grand nombre de dispositions de la nature devraient simplement prouver la contingence de la forme, mais non celle de la matière, c'est-à-dire de la substance du monde; car il serait requis, pour établir ce dernier point, qu'il pût être prouvé que les choses du monde seraient par elles-mêmes, suivant des lois générales, impropres à un tel ordre et à une telle harmonie, si elles n'étaient pas, même dans leur substance, le produit d'une sagesse suprême : ce qui exigerait encore une tout autre preuve que celle qui se fonde sur l'analogie avec l'art humain. Cette preuve pourrait donc, tout au plus, démontrer un *architecte du monde*, qui serait toujours très limité par la capacité de la matière qu'il mettrait en œuvre, mais non un *créateur du monde*, à l'idée duquel tout serait soumis; ce qui est loin de suffire au grand but qu'on a en vue et qui est de prouver un Être suprême suffisant à tout. Si nous voulions prouver la contingence de la matière même, il nous faudrait recourir à un argument transcendantal, ce que pourtant nous avons dû précisément éviter ici.

Le raisonnement conclut donc de l'ordre et de la finalité qui s'observent partout dans le monde, comme d'une organisation tout à fait contingente, à l'existence d'une cause qui *leur est proportionnée*. Mais le concept de cette cause doit nous en faire connaître quelque chose d'entièrement *déterminé*, et il ne peut donc être que celui d'un être qui possède toute puissance, toute sagesse, etc., en un mot, toute perfection, à titre d'être suffisant à tout. Car les prédicats de puissance et d'excellence très grandes, admirables, immenses ne donnent nullement un concept déterminé et ne disent pas proprement ce qu'est la chose en elle-même; ils ne sont, au

contraire, que des représentations relatives de la grandeur de l'objet que l'observateur (du monde) compare avec lui-même et avec sa faculté de comprendre et qui gardent la même valeur, soit que l'on grossisse l'objet, soit que l'on rapetisse, par rapport à lui, le sujet qui observe. Dès qu'il est question de la grandeur (de la perfection) d'une chose en général, il n'y a de concept déterminé que celui qui comprend toute la perfection possible et il n'y a que le tout (*omnîtudo*) de la réalité qui soit déterminé universellement dans le concept.

Or, je ne veux pas espérer que quelqu'un puisse avoir la prétention d'apercevoir le rapport de la grandeur du monde observée par lui (quant à l'étendue et quant au contenu) à la toute-puissance, de l'ordre du monde à la sagesse suprême, de l'unité du monde à l'unité absolue de son auteur, etc. La théologie physique ne peut donc pas donner de concept déterminé de la cause suprême du monde, ni, par conséquent, être suffisante pour constituer un principe de la théologie qui, à son tour, puisse constituer le fondement de la religion.

Le pas qui nous élève jusqu'à la totalité absolue est entièrement impossible par la voie empirique. Or, on le fait, pourtant, dans l'argument physico-théologique. Quel est donc le moyen qu'on peut bien employer pour franchir un si large abîme?

Après que l'on est arrivé à admirer la grandeur de la sagesse, de la puissance, etc. de l'auteur du monde et que l'on ne peut pas aller plus loin, on quitte tout à coup cet argument, qui se fondait sur des preuves empiriques, et l'on passe à la contingence du monde également conclue, dès l'abord, de son ordre et de sa finalité. De cette contingence seule maintenant on s'élève, uniquement au moyen de concepts transcendants, à l'existence d'un être absolument nécessaire et l'on va du concept de la nécessité absolue de la cause première au concept de cet être qui est universellement déterminé ou déterminant, je veux dire au concept d'une réalité qui embrasse tout. La preuve physico-théologique se trouve donc arrêtée dans son entreprise et, pour se tirer de ce mauvais pas, elle saute tout à coup sur la preuve cosmologique; mais cette dernière n'étant qu'une preuve ontologique, l'autre n'atteint ainsi réellement son but qu'au moyen de la raison pure, bien qu'au début elle ait renié toute parenté

avec elle et qu'elle ait voulu tout fonder sur des preuves éclatantes tirées de l'expérience.

Les partisans de la théologie physique n'ont donc pas de motif de tant mépriser la preuve transcendantale et de la regarder de haut, avec la présomption des naturalistes clairvoyants, comme une toile d'araignée tissée par des esprits aussi subtils qu'obscurs. En effet, s'ils voulaient seulement s'examiner eux-mêmes, ils trouveraient qu'après avoir parcouru un grand espace sur le sol de la nature et de l'expérience et se voyant encore, tout de même, toujours aussi éloignés de l'objet qui apparaît en face de leur raison, ils quittent tout à coup ce terrain et passent dans les régions des simples possibilités, où ils espèrent, sur les ailes des idées, s'approcher de ce qui s'était soustrait à toutes leurs recherches empiriques. Et quand enfin ils se sont imaginés, grâce à un si grand saut, avoir posé le pied sur un sol ferme, ils étendent sur tout le champ de la création le concept maintenant déterminé (en possession duquel ils sont arrivés sans savoir comment), et ils expliquent, par l'expérience, l'idéal qui n'était qu'un produit de la raison pure, d'une manière, il est vrai, assez pénible et bien indigne de son objet, sans vouloir, pourtant, avouer qu'ils sont arrivés à cette connaissance ou à cette hypothèse par un autre chemin que celui de l'expérience.

Ainsi, la preuve physico-théologique a pour fondement la preuve cosmologique, qui a elle-même pour fondement la preuve ontologique de l'existence d'un seul être premier comme Être suprême; et, comme en dehors de ces trois voies il n'y en a plus une seule qui soit ouverte à la raison spéculative, la preuve ontologique tirée de simples concepts purs de la raison est la seule preuve possible, si tant est qu'il y ait jamais une preuve possible d'une proposition si extraordinairement élevée au-dessus de tout usage empirique de l'entendement.

SEPTIÈME SECTION

Critique de toute théologie fondée sur des principes spéculatifs de la raison.

Si j'entends par théologie la connaissance de l'Être suprême, cette connaissance procède soit de la simple raison (*theologia rationalis*), soit de la révélation (*revelata*). Or, la première