Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 19 (1931)
Heft: 79

Artikel: De l'existence de Dieu
Autor: Berthoud, Samuel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380197

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

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

DE L'EXISTENCE DE DIEU

Le titre que nous venons d'écrire est celui du petit livre que les disciples de Jules Lagneau ont publié en 1925 (1). Ce livre qui a été très remarqué n'est cependant pas très connu, parce qu'il est difficile à lire et à comprendre. C'est un exposé et une critique de la preuve cartésienne et de la preuve kantienne de l'existence de Dieu et il se termine par un essai de solution qui est du plus grand intérêt. Il ne s'agit pas d'en faire ici une analyse. Je voudrais essayer plutôt d'en reprendre les points principaux, de les éclairer à l'aide de quelques textes et de montrer combien le raisonnement est logique et combien la suite des idées est naturelle. Et surtout je voudrais en revoir les conclusions du point de vue de la logique formelle. Un article de M. Lalande m'a paru sur ce dernier point jeter une vive lumière.

Aussi bien ce travail n'est-il guère que le résultat de notes faites en marge d'une lecture. Mais ces notes sont le fruit de longues études et elles répondent à des préoccupations fort anciennes, à la préoccupation essentiellement de comprendre bien Descartes que j'ai abordé il y a près de vingt ans déjà et dont je ne me suis pas lassé de reprendre l'examen. Elles répondent aussi à la préoccupation qui est celle de beaucoup d'entre nous, de voir en quoi dans leur principe la science et la religion se distinguent, ou mieux si ces deux aspects sous lesquels le réel se présente à nous, l'aspect scientifique et l'aspect religieux, sont irréductibles. Les réponses que nous allons donner, celles qui ressortent de cette modeste étude sont sans doute

(1) *De l'existence de Dieu.* Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1925. Un vol. in-16 de VI, 156 p.

critiquables ; elles sont incomplètes et ne portent que sur un point. Elles nous ont paru pourtant assez intéressantes pour que nous prenions plaisir à les exposer dans l'espoir aussi qu'elles feront voir ce fait caractéristique : dès qu'elle fait un retour sur elle-même, dès qu'elle examine ses méthodes, la science rencontre ce problème qui est celui que la religion ne cesse de se poser, celui du fondement de la certitude. Et elle y répond par un acte de foi. Elle croit à la vérité comme nous croyons au bien. C'est notre force comme aussi c'est notre faiblesse.

I

Le système de Descartes est facile à comprendre. Descartes a développé ses idées dans une langue extrêmement claire, même limpide. Les preuves de l'existence de Dieu en particulier, exposées d'abord dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, puis reprises et enrichies de développements nouveaux dans la troisième et la cinquième *Méditation*, défendues enfin dans les *Lettres* et dans les réponses aux objections de Hobbes, de Gassendi et du Père Mersenne constituent la partie centrale et la plus connue du système cartésien.

La méthode cartésienne, on le sait, est celle du doute avec le criterium de l'évidence. Mettre en doute tout ce qui n'est pas absolument démontré et n'accepter comme vrai que ce qui est évident, tel en est le premier principe. Or une seule idée se présente si claire à l'esprit qu'elle ne peut être discutée, c'est celle de la pensée elle-même. Aussi loin que l'on puisse pousser le scepticisme, on se heurtera toujours à une réalité, à une certitude, celle de la conscience. On peut mettre en doute l'existence des corps, mettre en doute l'existence de Dieu et même les principes de la logique ou des mathématiques, mais on ne peut douter de sa propre pensée puisque le doute lui-même est une pensée. Penser, douter, c'est exister. Je suis une chose qui doute, une chose qui pense, c'est-à-dire une réalité. Et je n'ai pas le pouvoir de sortir de moi-même pour tomber dans le néant. La certitude de mon être m'est imposée par ma nature elle-même. Un absolu scepticisme, un doute radical est impossible. Si même cette pensée qui est la mienne n'était qu'un mirage, elle serait pourtant quelque chose. *Si fallor sum*. Empruntant le langage d'un philosophe contemporain on pourrait dire : « Enfermé dans l'être je ne puis concevoir le néant ».

De cette certitude première, Descartes a cru pouvoir s'élever directement à la certitude universelle et générale de l'existence de Dieu. Il n'a pas cherché à établir en les déduisant les unes des autres les vérités de la logique, des mathématiques, des sciences, car l'erreur aurait pu se glisser quelque part et détruire tout l'édifice. Il est allé immédiatement jusqu'à Dieu, pensant que lorsqu'il aurait établi l'existence de Dieu, il trouverait en lui le fondement de toutes les autres connaissances.

Il ne recourra pas à l'argument cosmologique ni au finalisme parce que l'existence du monde comme celle de l'ordre sont encore pour lui en question. Seule l'existence de Dieu sera pour lui assez certaine pour lui garantir l'existence du monde ; mais c'est dans la pensée, dans la première conscience que la pensée prend d'elle-même qu'il saisira Dieu par une intuition qui ne peut être entachée d'erreur.

Prenons cette pensée qui est la première réalité, nous allons y trouver une notion, un fait et un seul qui conduit à Dieu, c'est la notion de la perfection. La preuve de l'existence de Dieu, en un sens, est unique chez Descartes. Le titre de la troisième méditation est simplement celui-ci : « De Dieu, qu'il existe ». Il s'agit simplement de la pensée de la perfection et de tout ce que cette pensée révèle à l'esprit, soit qu'on l'envisage dans ses relations avec la conscience individuelle, soit qu'on la considère comme l'idée fondamentale de la raison.

Examinant d'abord cette idée en la comparant aux autres idées de l'esprit, Descartes cherche quelle en est l'origine. Il constate qu'elle n'est pas donnée par la connaissance sensible, elle n'est pas non plus, dit-il, une idée que je me suis donnée à moi-même. Comment moi qui suis imparfait, pourrais-je être le créateur de la notion de perfection. Seul l'être parfait lui-même peut avoir mis en moi cette idée.

Il est une objection qui se présente immédiatement à l'esprit et qui fut formulée par le Père Mersenne déjà : l'idée de la perfection, de l'infini, de l'absolu ne serait-elle pas le résultat d'un travail de l'esprit, le produit d'une expérience ? Sans doute on ne peut penser sans avoir présente à l'esprit l'idée de la perfection. Il n'y a pas de logique sans l'idéal de la vérité, d'esthétique sans l'idéal de la beauté, de morale sans l'idéal du bien, mais ces idéaux ne sont-ils pas simplement un produit toujours encore relatif de comparaisons cons-

tantes faites par l'esprit. « L'idée de la souveraine perfection vous vient », écrivait Mersenne, « de l'éducation, de l'idée des choses corporelles et enfin de la généralisation ».(1) Mais Descartes avait déjà déclaré que l'idée du parfait n'est pas consécutive à d'autres, mais au contraire précède les autres dans l'esprit : « Comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connais le défaut de ma nature »(2). C'est bien une inévitable tendance de l'esprit que de toujours penser dans le cadre de la perfection, de rapporter toute pensée à la perfection, qui elle-même étant la condition préalable de la pensée n'en est pas un produit. De même l'être ne peut se concevoir que par rapport à l'éternité. L'existence éphémère qui est la nôtre ne peut sortir du néant car le plus ne peut venir du moins, elle ne peut avoir sa source que dans une existence supérieure à elle.

Dans une seconde démarche de sa pensée, Descartes compare l'idée du parfait non plus aux autres idées de l'esprit mais il la met en parallèle avec sa propre personne. « J'existe », dit-il, « et j'ai l'idée du parfait. » Il fait ce raisonnement connu : si j'étais l'auteur de mon être, puisque je puis concevoir la perfection, je me la serais donnée tout entière et je serais Dieu. Si je ne me suis pas donné toutes les perfections, c'est que je ne me suis pas créé moi-même. Il y a donc un créateur de mon être, un Dieu. Le principe qui est à l'origine de ce raisonnement c'est que l'existence est la plus grande des perfections. L'être dont l'essence envelopperait l'existence aurait aussi le pouvoir de se donner toutes les perfections. La cause de mon être n'est donc pas en moi-même qui suis imparfait, elle ne peut être qu'en Dieu dont seule l'essence implique l'existence.

Cette preuve n'est en fait que le développement de la première. L'idée du parfait n'a pas son origine dans les êtres imparfaits que nous sommes, mais dans l'être parfait lui-même, seule cause au delà de laquelle on ne peut remonter. Cette notion de la perfection, non seulement dépasse les autres notions, mais elle dépasse les êtres eux-mêmes ; elle est un effet dont la cause doit être plus grande que toute autre cause connue. Elle ne saurait non plus être le résultat de différentes causes qui auraient concouru à la produire. La notion

(1) DESCARTES, *Oeuvres choisies*, éd. Garnier, p. 148. — (2) *Op. cit.*, p. 101.

de la perfection possède une unité, une simplicité, un équilibre qui ne peut être le résultat que d'une cause une. « L'unité, la simplicité ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu est une des principales perfections que je conçois être en lui. »(1)

L'idée de la perfection, dira encore Descartes, est comme le reflet de Dieu dans le monde : « Et de vrai on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage »(2). Si Dieu n'existait pas on ne penserait pas à lui. Nous avons bien le pouvoir de penser des choses faites à notre mesure. Mais nous ne saurions par nous-même penser la perfection à moins d'être nous-même la perfection, ce qui n'est pas.

Ceci nous amène aux dernières réflexions de Descartes sur l'idée du parfait, à ce que l'on a appelé la preuve ontologique. Elle consiste à dire que dans la notion du parfait est impliquée la notion d'existence. Si bien que dès que l'idée du parfait est posée, l'être parfait existe. « Revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses angles sont égaux à deux droits. »(3) Cela revient à dire que l'existence étant une perfection, ce qui est parfait existe. Toutes les autres idées n'ont elles-mêmes de valeur que dans la mesure où elles ont un rapport avec la perfection, et la perfection seule qui domine tout tire d'elle-même toute sa valeur et doit être considérée comme la suprême réalité. Tandis que toutes les autres idées empruntent à celle de la perfection leur existence, seule l'idée de la perfection n'a besoin que d'elle-même pour se soutenir. En elle l'existence fait partie de l'essence, c'est-à-dire qu'elle ne peut être pensée sans être posée comme existant. Les vérités de l'ordre mathématique sont des vérités possibles, au contraire l'être parfait est un être nécessaire qu'on ne peut concevoir comme simplement éventuel.

Il y a ainsi une réalité suprême qui soutient et domine tout et sans laquelle tout tombe dans le néant, et cette réalité c'est Dieu. Si l'on met en cause la perfection qui est à la base de toute pensée, on se condamne à un scepticisme qui n'a pas d'issue. De même si l'on discute le principe d'identité, il n'y a plus de logique possible.

(1) *Op. cit.*, p. 106. — (2) *Op. cit.*, p. 107. — (3) *Op. cit.*, p. 28.

II

S'il m'a paru bon de reprendre l'argumentation si connue d'ailleurs de Descartes, c'est que je voudrais me rendre compte maintenant, mieux qu'on ne le fait d'ordinaire, du point précis sur lequel a porté la critique de Kant. C'est ce qu'a tenté de faire Lagneau dont je vais suivre à grands traits l'argumentation (1).

Descartes avait établi que l'existence de Dieu ne peut être fondée sur aucune expérience, sur aucune certitude apportée de l'extérieur à l'esprit et il avait affirmé que Dieu ne peut être trouvé que dans l'esprit lui-même, comme condition nécessaire de la vie de l'esprit. Il avait fait dépendre l'existence de Dieu de son idée. Kant affirmera que non seulement l'expérience ne peut atteindre Dieu mais que la réflexion elle-même ne peut conduire à lui. Seul l'acte moral nous le ferait entrevoir.

Si la réflexion ne peut atteindre Dieu, c'est que la vérité et l'existence sont de deux ordres différents et ne sont pas nécessairement liées. Comme les vérités logiques qui sont simplement possibles, Dieu du point de vue de la raison est possible, mais il n'est pas nécessaire.

Descartes croyait pouvoir identifier l'existence et la vérité. « Il est très évident », écrivait-il, « que tout ce qui est vrai est quelque chose, la vérité étant une même chose avec l'être. » (2) Mais cette identification n'est pas possible. Ou plutôt lorsque nous disons que la vérité existe, nous employons le terme exister dans un sens restreint qui ne saurait convenir à Dieu.

Il y a deux manières d'exister. Exister c'est d'abord être conçu, être intelligible, être l'objet d'une affirmation nécessaire, et c'est en ce sens que Descartes employait le terme. Exister c'est ensuite être perçu, être l'objet d'une expérience sensible.

Lorsque nous parlons de l'existence de Dieu est-ce dans ce second sens ? Certainement pas. Nous ne cherchons pas à l'atteindre comme une réalité de l'ordre sensible. Ce dont nous sommes affectés, ce que nous sentons est toujours passager, corruptible, contingent. Si Dieu existait dans ce sens, il ne serait pas ou plutôt la pensée ne pourrait l'affirmer, car l'objet de la pensée ce n'est pas le contingent mais le nécessaire (3). Les arguments cosmologiques qui s'appuient

(1) *De l'existence de Dieu*, p. 43 et suiv. — (2) DESCARTES, *Op. cit.*, p. 120. — (3) « Si donc Dieu existait, à vrai dire il ne serait pas... » ; LAGNEAU, *op. cit.*, p. 47.

sur l'existence du monde extérieur ne sont pas caducs pour des raisons tirées de l'ordre moral comme on l'enseigne encore, mais ils le sont parce que nous savons que le monde pourrait n'être qu'un monde d'apparences. Dire que Dieu existe de ce point de vue, ce serait lui accorder la même réalité qu'à un objet des sens, c'est-à-dire une réalité inférieure.

Devrons-nous alors réduire Dieu à une vérité intelligible, ce qui est le point de vue de Descartes ? Il semble que non, car nous ne pouvons pas plus nous contenter de la vérité abstraite que de la vérité sensible. Nous ne pouvons concevoir une vérité absolue. Nous ne connaissons que des vérités relatives. Une nécessité absolue serait une nécessité qui ne dépendrait de rien, qui par conséquent subsisterait indépendamment de la pensée, qui s'imposerait à la pensée, qui la dominerait et finirait par l'anéantir. Or la pensée quand elle affirme la nécessité fait toujours une réserve. Elle ne s'attache pas passivement à la nécessité pour la subir en ne se donnant que le rôle d'un miroir. Elle peut toujours se demander si elle affirme à bon droit le nécessaire, si elle fait un usage légitime de ses capacités, si elle atteint ou non le fond des choses.

C'est là ce que Kant devait se demander, et c'est la question qu'il devait résoudre par la négative. Les conceptions logiques sont relatives à notre esprit et rien ne permet d'affirmer qu'il n'y ait une réalité autre qui nous échappe. Cette réponse ruinait la preuve cartésienne. Kant évitait toutefois le scepticisme philosophique par son interprétation du fait moral et il aboutissait à ce dualisme auquel devait si fortement s'attacher la théologie protestante[1]. Ce dualisme doit-il encore être considéré comme définitif ? Il est permis de se le demander.

Reprenons l'analyse que Lagneau fait de l'acte moral. Pourquoi, dit-il, considérons-nous un acte de dévouement comme supérieur à un acte d'égoïsme ? En quoi consiste la différence de ces deux actions ? Toutes les deux existent au point de vue de la réalité sensible. Toutes les deux existent également en tant que vérité intelligible. Elles comportent toutes les deux une explication. L'idéal de la connaissance de ces actions c'est de montrer qu'elles sont arrivées nécessairement. Et cependant l'une est supérieure à l'autre. Pourquoi ? Parce que notre intelligence lui décerne une valeur

(1) Voir Aug. SABATIER, *Esquisse*, préface, p. x.

spéciale et qui en fait n'est pas analysable. Il y a dans un cas une approbation de notre esprit qui manque dans l'autre cas. Le fait moral nous transporte ainsi dans un domaine dans lequel il y a quelque chose de supérieur à l'existence, c'est la valeur. Et l'affirmation de cette valeur c'est la foi. Nous n'avons pas besoin de croire que Dieu est, car être c'est être intelligible ou être sensible, et ce ne peut être de cette manière que Dieu existe. Ce qu'il nous faut savoir et ce que nous affirmons constamment c'est que Dieu vaut. Or c'est avant tout dans l'acte moral que nous rencontrons cette valeur qui nous est révélée non pas tant par une approbation de l'intelligence que par une adhésion de la volonté. Nous prouvons Dieu lorsque nous conformons notre volonté à la sienne.

III

Parvenus à ce point, reprenons maintenant l'acte de pure connaissance intellectuelle. N'y a-t-il aucune place en lui pour la notion de valeur ? L'approbation que le savant donne à ses constructions est-elle d'une nature essentiellement différente de l'approbation morale ? Il semble à première vue que la vérité scientifique s'impose à la pensée avec une nécessité absolue. Ce n'est peut-être pas de cette manière qu'il convient d'envisager la connaissance. L'esprit qui connaît n'est pas absolument passif. Et comme la volonté adhère à l'acte moral et l'approuve, l'intelligence adhère aussi à la vérité scientifique et lui donne son approbation. La science elle-même comporte un « tu dois ». Dès que l'esprit sent ainsi cette satisfaction intime l'envahir en présence de la vérité, sans démontrer Dieu, il le prouve.

M. André Lalande écrivait récemment : « S'il y a du vrai et du faux ce n'est pas seulement... « comme il y a des roses blanches et des roses rouges », mais comme il y a de la bonne et de la mauvaise volonté » (1). Et dans le même article il se demande quel est le principe de l'induction. L'induction comme on le sait est un procédé de raisonnement par lequel nous concluons de quelques cas que nous avons observé à la loi générale qui les régit. Nous passons ainsi des cas observés aux cas inobservés et même inobservables. On a dit que l'induction était l'âme des sciences expérimentales. Or il est

(1) *Logique normative et vérités de fait*, in Revue philosophique, mars-avril 1929, p. 168.

difficile d'établir un principe de l'induction. Aucune formule exprimant une certaine structure du monde n'est apte à légitimer l'induction. On ne peut se tirer d'affaire qu'en considérant l'induction comme un procédé en lequel il faut avoir confiance, en lequel il est bon de croire. L'induction n'est pas une loi nécessaire de l'esprit, mais c'est une obligation. « En l'absence de toute indication contraire », écrit M. Lalande, « *on* DOIT *juger* que ce qui s'est toujours passé d'une certaine manière continuera à se passer de même. »(1)

On peut faire une analyse semblable du principe de contradiction qui est le fondement de la déduction. Le principe d'identité et de contradiction ne saurait se formuler comme l'indiquent les manuels : ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas. Ce serait une simple tautologie. Il signifie qu'une proposition vraie, à moins de changement survenu dans l'un des termes, reste vraie. On a souvent déclaré que ce principe était nécessaire. S'il en était ainsi il ne serait jamais violé et l'homme l'ignorerait comme le poisson ignore qu'il a besoin de l'eau pour vivre. Mais il est si peu nécessaire que nous le transgressons souvent et c'est alors que nous tombons dans l'erreur. Ainsi lorsque nous disons : toutes les choses vraies sont belles, donc toutes les choses belles sont vraies, nous avons violé le principe de contradiction. En fait de semblables raisonnements sont très fréquents. Mais si ce principe n'est pas nécessaire il est obligatoire. Il indique que c'est une obligation, un devoir pour l'esprit de rester d'accord avec lui-même dans toute la suite d'un raisonnement et de ne pas donner aux termes tantôt un sens plus restreint, tantôt un sens plus large. La contradiction, dit M. Lalande, est une contre-valeur.

Considérer la logique comme une science normative nous incline à donner à la science tout entière le même caractère. Pas plus que la vérité morale, la vérité scientifique ne contraint l'esprit, elle l'oblige. « Faire et maintenir la nature, sous certaines conditions rationnelles bien définies », dit encore M. Lalande, « est un devoir que tous les hommes civilisés reconnaissent implicitement, qu'ils ne songent même pas à discuter et dont ils ne prennent pas conscience... parce qu'ils s'y conforment, en dépit quelquefois de leurs intérêts momentanés, beaucoup plus régulièrement qu'à n'importe quelle autre obligation. Mais ils ne s'y conforment pourtant pas d'une manière absolue ; l'avidité de gagner, l'amour-propre, la passion

(1) *Ibid.*, p. 163.

nous montrent un nombre beaucoup plus que suffisant de petits écarts et de tentatives pour se faire, ou pour faire à autrui, un monde quelque peu différent de celui que prescrirait la logique. Ces divergences seraient encore bien plus grandes, si les sanctions, dans ce domaine... ne s'exerçaient cependant avec beaucoup plus d'ampleur, d'évidence et de régularité que partout ailleurs. Et l'on se rend compte, une fois qu'on y songe, qu'un fléchissement sur ce point ne serait pas rigoureusement impossible, et constituerait un des plus graves dangers que pût courir la civilisation. » (1)

L'erreur de Descartes apparaît ainsi moins grande que l'on ne l'a souvent enseigné. Il ne s'était pas trompé lorsqu'il avait déclaré que la première démarche de la pensée humaine voulant s'affirmer à elle-même sa valeur et sa dignité est un acte essentiellement religieux. La science comme la morale proclame un idéal. Mais il n'avait peut-être pas vu ou du moins pas suffisamment indiqué quelle est l'attitude de l'esprit en présence de cet idéal qu'il découvre en lui-même. Cette attitude n'est pas purement passive, car la connaissance rationnelle, comme la morale, comporte un « tu dois ».

Cet idéal, cette valeur, nous apparaît sans doute beaucoup plus clairement dans l'action morale que dans la connaissance scientifique. Mais la vérité spéculative et la vérité morale ne sauraient être radicalement séparées, elles ne sont que deux expressions de la même réalité. De même, Dieu ne saurait être l'être moral que l'on a voulu mettre en contradiction avec le monde de la nature. Nous ne pouvons le concevoir que comme l'être capable de réaliser intégralement le vrai autant que de faire le bien sans aucune défaillance.

Et n'est-ce pas en fait ce qu'avait conçu Descartes : un Dieu qui est le Dieu du vrai comme du bien. Tandis que Kant au contraire introduisait un dualisme qui pouvait devenir un sujet d'effroi. La certitude morale, séparée chez lui de la certitude scientifique considérée comme relative, devait suffire à le conduire à Dieu, mais on ne sait que trop quel était le danger d'une pareille attitude. Descartes quand bien même il lui a manqué de comprendre l'attitude de liberté que conserve l'esprit à l'égard de l'idéal de la perfection ne marchait pas moins sur un plus solide chemin. L'œuvre de la science gardait pour lui toute sa valeur étant comme l'œuvre de la morale celle de Dieu.

(1) *Ibid.*, p. 172 s.

Si l'on considère ainsi Dieu comme le fondement de la science aussi bien que le fondement de la morale, il rentre dans la plénitude de son être. Sans doute Dieu n'est ni dans la matière, ni dans la loi qui explique cette matière. Il est la volonté libre qui rend possible l'union de l'idéal et du réel. Chaque fois qu'il agit, il réalise librement l'idéal. Nous ne le trouvons ni dans le bien, ni dans le vrai, mais en nous-même, lorsque nous donnons notre adhésion au vrai et au bien. Il est l'être qui rend cette adhésion possible. Il est celui qui adhère constamment et librement au vrai et au bien sans aucun effort.

De ce point de vue nous pouvons dire : « Nous nous prouvons Dieu à nous-même en le réalisant ». Il y a longtemps que nous avons compris la vérité morale de cette affirmation. L'homme de bien, celui qui est tout entier consacré à une œuvre de dévouement est la preuve vivante de Dieu. Mais il faut étendre cette vérité au domaine de la science. L'homme qui se consacre tout entier à la recherche désintéressée donne aussi lui-même la preuve de Dieu.

Ceci dit, il reste évident que la preuve morale est pour nous plus accessible que la preuve scientifique, mais elle ne doit pas en être séparée. Dans notre langage courant souvent nous rapprochons le péché de l'erreur. Et en somme il est légitime de le faire puisque dès que l'erreur est consciente elle est péché. Ne devrions-nous pas apprendre à ne plus séparer la vérité du bien ? Cela reste la gloire de Descartes d'avoir affirmé cette unité profonde qui est l'œuvre même de Dieu.

Samuel BERTHOUD.