

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

La critique humienne de l'argument du dessein

ELÉONORE LE JALLÉ*

Résumé: Dans les *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume, ce sont en réalité deux formes de l'argument du dessein que le sceptique Philon affronte successivement. D'une part, l'argument du dessein entendu comme un raisonnement causal de nature analogique. D'autre part, la «croissance naturelle» de l'homme en un dessein, liée à cet évident ajustement des causes finales que mettait notamment en avant le Newtonien Colin Maclaurin. Après une réfutation implacable de l'argument expérimental du dessein, Philon finit par admettre l'efficace de la religion naturelle sur certains esprits: par cette restriction, Hume montre que l'évidence du dessein n'a rien d'une croyance instinctive.

Mots-clés: religion naturelle, théisme expérimental, dessein, scepticisme, croyance, analogie.

Resumen: En los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume hay en realidad dos formulaciones del argumento del designio a las que el escéptico Filón se enfrenta sucesivamente. Por una parte, el argumento del designio entendido como un razonamiento causal de naturaleza analógica. Por otra parte, la «creencia natural» del hombre en un designio, ligada al evidente ajuste de las causas finales que destacaba de forma notable el newtoniano Colin Maclaurin. Después de una refutación implacable del argumento experimental del designio, Filón termina por admitir la eficacia de la religión natural *en algunos* espíritus. Mediante esta restricción Hume muestra que la evidencia del diseño no tiene nada de creencia instintiva.

Palabras clave: religión natural, teísmo experimental, designio, escepticismo, creencia, analogía.

Il y a de nombreuses manières de relier les *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume, parus de manière posthume en 1779, avec le reste de son œuvre. Une façon de faire ce lien me paraît essentielle: elle consiste à montrer que les *Dialogues* reconduisent l'un des enjeux centraux du *Traité* en passant par-dessus l'interdit prononcé par Hume dans *l'Enquête sur l'entendement humain*.

On sait en effet que l'une des thèses importantes du *Traité de la nature humaine* est le fait que, d'après Hume, les arguments sceptiques sont forts, qu'ils n'admettent pas de solution rationnelle, mais que la nature, entendue notamment comme force de la croyance naturelle – croyance en l'existence d'un moi et en celle de corps extérieurs – s'avère plus forte que l'argumentation sans faille de la raison sceptique, lorsque cette dernière prouve avec raison que ni le moi ni les corps extérieurs n'existent en dehors des perceptions. Résumons cette idée par une phrase de Hume extraite de *l'Enquête sur l'entendement humain* «la nature est

toujours plus forte que les principes»¹. Or cet enjeu est reconduit dans les *Dialogues sur la religion naturelle* dont le suspense tient en ceci: y a-t-il une croyance naturelle, nécessaire et incontrôlable, en un dessein, qui résiste à l'argumentation sceptique lorsque cette dernière met à mal l'argument du dessein sous sa forme rationnelle ? Autrement dit, la croyance en un dessein est-elle, elle aussi, «plus forte que les principes», est-ce une croyance *naturelle* ?

Si cet enjeu est reconduit dans les *Dialogues* à propos de la religion naturelle, il l'est néanmoins *en dépit d'un interdit explicitement posé dans l'Enquête sur l'entendement humain*. Les *Dialogues* lèvent, en effet, la célèbre recommandation qui se trouve posée par Hume dans la dernière section de cette *Enquête*, celle de ne pas s'éloigner de la sphère de la vie courante, de cesser de s'attaquer à des sujets inaccessibles à l'entendement et éloignés de nous: sujets parmi lesquels se trouve la théologie².

Cette *levée de l'interdit* est très clairement thématisée dans la première partie des *Dialogues*, au cours d'un échange de vue entre Philon, le sceptique, et Cléanthe, le théiste expérimental. Philon rappelle que se lancer dans des raisonnements théologiques concernant «les deux éternités, avant et après l'état présent des choses, et aussi la création et la formation de l'univers, l'existence et les propriétés des esprits, les pouvoirs et les opérations d'un esprit universel (...) infini et incompréhensible, etc.» revient, pour reprendre une expression de *l'Enquête*, à pénétrer dans le «pays des fées»³ (Philon, plus poli, dit «dans un pays étrange»: *a strange country*); c'est aller au-delà de l'expérience qui donne au raisonnement son assise⁴. A cela Cléanthe répond, toujours dans cette première partie, que l'interdit en question ne saurait valoir pour la religion naturelle. D'une part, d'après Cléanthe, parce que la religion naturelle est une science comme une autre: or le sceptique donne son assentiment aux vérités scientifiques. Ainsi, explique Cléanthe, il existe des principes de physique (l'explication de l'arc-en-ciel chez Newton, le système de Copernic), qui, pour être complexes, voire «abstrus», ne sont pourtant pas hors de portée de la raison humaine: pourquoi *seules* les conclusions de la «science théologique» devraient-elles «être rejetées, sur la présomption générale de l'insuffisance de la raison humaine, sans discussion particulière de l'évidence qui s'y attache ?»⁵. D'autre part, Cléanthe veut montrer que cette évidence propre à la religion naturelle est particulièrement forte et que les arguments qui s'y rapportent tout ce qu'il y a de plus «simple». De sorte qu'à cette évidence, les sceptiques devraient, d'après Cléanthe, adhérer, «en dépit de leur scepticisme», tout comme ils adhèrent, par ailleurs, aux «maximes reçues de la science, de la morale, de la prudence et du comportement»⁶. Dans le reste des *Dialogues*, Cléanthe reviendra toujours sur cette double ligne – un peu contradictoire – de défense de l'argument du dessein: 1/ la religion naturelle relève de la science expérimentale et elle argumente bien: l'argument du dessein est un raisonnement de causalité en bonne

1 Hume: *Enquête sur l'entendement humain*, 12.23, trad. G. Tanesse et M. David revue par D. Deleule, Paris, Le Livre de poche, 1999, p. 281. Cet ouvrage sera désormais cité: *EEH*. Les numéros indiqués permettent de se reporter à Hume: *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. T. L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 2000.

2 *EEH*, 12.34, p. 289.

3 *Ibid.*, 7.24, p. 151.

4 Hume: *Dialogues sur la religion naturelle*, 1^e partie, trad. M. Malherbe, 2^e éd. Paris, Vrin, 1997, p. 82. Cet ouvrage sera désormais cité: *Dialogues*, suivi du numéro de la partie en chiffre romain.

5 *Dialogues*, I, p. 85.

6 *Ibid.*

et due forme: c'est un argument *a posteriori* de nature *analogique*: à effets semblables, causes semblables (*Dialogues*, 2^e partie); 2/ l'argument du dessein est tellement «évident», «frappant», qu'il ne s'appuie sur aucune preuve, et le sceptique doit y «adhérer» comme à un argument aussi «naturel» que «convaincant»⁷ (*Dialogues*, 3^e partie).

L'objet de cet article est de présenter cette double formulation de l'argument du dessein, et d'en développer à chaque fois la critique philonienne. Ce faisant, je serai amenée à répondre à l'enjeu essentiel que j'énonçais plus haut: y a-t-il une croyance naturelle, nécessaire et incontrôlable, en un dessein, qui résiste à l'argumentation sceptique lorsque cette dernière met à mal l'argument du dessein sous sa forme rationnelle ? Est-ce *cela*, est-ce cette croyance naturelle, que Philon cède à Cléanthe dans l'apparent revirement de la dernière partie des *Dialogues* ?

1. Première formulation de l'argument du dessein et réfutation

La première formulation de l'argument du dessein par Cléanthe a un précédent dans les écrits de Hume. En effet, dans la section XI de *l'Enquête sur l'entendement humain*, constitué par un dialogue fictif entre l'athée Epicure et ses accusateurs, Hume faisait présenter à Epicure, pour le compte de ses accusateurs, l'argument expérimental du dessein. Cet «argument tiré des effets aux causes» est le suivant: «vous avez admis que le principal ou le seul argument en faveur de l'existence divine (...) se tire de l'ordre de la nature; où il apparaît de telles marques d'intelligence et de dessein, que vous jugez extravagant d'assigner pour sa cause, soit le hasard, soit la force aveugle et sans guide de la matière (...). De l'ordre de l'ouvrage, vous inférez qu'il faut qu'il y ait eu projet et prévision chez l'ouvrier»⁸.

Dans la bouche de Cléanthe, ce même argument prend la forme suivante, plus développée:

Jetez vos regards partout sur le monde, contemplez le tout et chacune des parties; vous trouverez qu'il n'est rien qu'une grande machine, divisée en une infinité de machines plus petites, qui admettent à nouveau des subdivisions à un degré qui dépasse ce que les sens et les facultés humaines peuvent discerner et expliquer. (...) La minutieuse adaptation des moyens aux fins à travers toute la nature ressemble exactement, bien que les dépassant de beaucoup, aux productions de l'industrie humaine – du dessein, de la pensée, de la sagesse et de l'intelligence humaine. Par conséquent, *puisque les effets se ressemblent, nous sommes conduits à inférer, par toutes les règles de l'analogie, que les causes aussi se ressemblent* et que l'Auteur de la nature est en quelque manière semblable à l'esprit de l'homme, bien que doué de facultés beaucoup plus vastes, proportionnées à la grandeur de l'ouvrage qu'il a exécuté. Par cet argument *a posteriori*, et par cet argument seulement, nous prouvons à la fois l'existence d'une Divinité et sa similitude avec l'esprit et l'intelligence humaine. (*Dialogues*, II, p. 94-95, je souligne).

7 *Dialogues*, III, p. 113.

8 *EEH*, 11.11, p. 244-245.

L'argument du dessein est ici un raisonnement expérimental (ou «*a posteriori*») consistant à rapprocher l'univers d'autres effets (les œuvres de l'art humain, les «machines»), de manière à pouvoir lui appliquer la maxime: «des effets semblables prouvent des causes semblables»⁹. En rangeant l'argument du dessein dans la classe des raisonnements *de causalité*, Cléanthe, conformément à la partition humienne de la *knowledge* (connaissance démonstrative portant sur les relations d'idées) et de la *probability* (connaissance des faits), fait de cet argument un argument de nature seulement *probable*. C'est bien ce qui choque le très orthodoxe Déméa, troisième interlocuteur des *Dialogues*: «Quoi ! Pas de démonstration de l'existence de Dieu ! Pas d'arguments abstraits ! Pas de preuves *a priori* ! (...) Ne pouvons-nous, sur ce sujet, nous porter plus loin que *l'expérience et la probabilité* ?»¹⁰. Il reste que dans l'esprit de Cléanthe, l'argument du dessein relève, au sein des arguments expérimentaux *du plus haut degré de la probabilité*; il constitue selon lui, en langage humien, une «*preuve*»¹¹.

C'est ce point que va contester Philon, en appliquant une remarque que Hume faisait d'ailleurs lui-même dans le *Traité* à propos du raisonnement par analogie : lorsque l'expérience d'une union constante entre telle espèce de causes et telle espèce d'effets se trouve transportée à un effet qui présente quelque ressemblance avec les effets observés dans le passé sans leur être pourtant exactement identique, l'inférence causale perd en fermeté et en assurance¹². Philon fait ainsi valoir que, non seulement, l'argument du dessein est un argument expérimental et donc un argument probable ; mais qu'au sein même de la probabilité, il relève d'une évidence faible puisque la ressemblance des cas rapprochés est très imparfaite. L'argument du dessein est en somme pour Philon *l'un des moins probables des arguments expérimentaux*. Pour montrer que la ressemblance entre l'univers et une machine créée par l'homme est *très faible*, Philon fait une leçon de science au très scientifique Cléanthe, en lui montrant que l'analogie sur laquelle se fonde son argument ne vaut pas mieux que celle qui consisterait à rapprocher la circulation de la sève dans un végétal à la circulation sanguine chez l'animal¹³. Dans le même sens, Philon insiste sur la dissimilitude, *extrêmement*

9 C'est Philon qui, dans la cinquième partie des *Dialogues*, précise que cette maxime est au fondement de l'argument expérimental du dessein (p. 127; voir aussi *Dialogues*, VI, p. 135).

10 *Dialogues*, II, p. 95, je souligne.

11 «Par preuves [j'entends] les arguments qui proviennent de la relation de cause à effet et qui sont entièrement exempts de doute et d'incertitude.» (Hume: *Traité de la nature humaine*, 1.3.11.2, trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 194). Cet ouvrage sera désormais cité *Traité*. Les numéros indiqués permettent de se reporter à Hume: *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton & Mary J. Norton, Oxford, Clarendon Press, 2007.

12 «Une expérience perd de sa force, quand on la reporte sur des cas qui ne sont pas exactement semblables, bien qu'il soit évident qu'elle en peut garder suffisamment pour servir de fondement à une probabilité, aussi longtemps qu'il subsiste une ressemblance quelconque» (*Traité*, 1.3.12.25, p. 215).

13 *Dialogues*, II, p. 96. Les échanges de vue sur les leçons à tirer des découvertes de la science sont fréquents dans les *Dialogues*. On sait que le théisme scientifique prétend se prévaloir de la science nouvelle et se réclame d'un héritage newtonien. Or Philon joue lui aussi sur ce tableau. Ainsi, dans la cinquième partie des *Dialogues*, Philon montre que les découvertes astronomiques, en dévoilant l'immensité de l'univers, «deviennent autant d'objections [à l'argument du dessein], puisqu'elles éloignent davantage encore l'effet [l'univers] de toute ressemblance avec les effets de l'art et de l'industrie humaine» (V, p. 127-128). La même objection vaut encore du côté de l'infiniment petit: ici encore, les œuvres de la nature dévoilent leur incommensurabilité avec les œuvres artisanales (V, p. 129). Bref, moins il y a de similitude entre les effets (et la science va dans ce sens) et moins cela vaut pour le théisme, qui ne peut plus alors conclure à la similitude des causes. Cléanthe a cependant une

«frappante» à ses yeux, de l'univers et d'une maison, maison qui, précisons-le, est l'un des exemples favoris du théisme expérimental puisqu'il permet de fonder la comparaison de l'Auteur de l'univers à un Grand Architecte. D'une manière plus générale, la réfutation philonienne de l'argument *a posteriori* consiste à insister sur «l'immense disproportion»¹⁴ des phénomènes de l'univers et des productions de l'art humain, là où l'argument insistait sur leur ressemblance. En outre, Philon met au jour un *mauvais usage de l'analogie* chez Cléanthe: la règle d'arrangement *d'une* partie de la nature est jugée par lui valable pour *toutes* ses autres parties, la règle d'arrangement des *parties* est considérée comme valable pour le *tout*; la règle de ce tout (qui n'est lui-même qu'une très petite *partie* de l'univers) est considérée comme valable pour l'univers *où il s'inscrit* ; la règle qui vaut pour cet univers *hic et nunc* est considérée comme ayant présidé à une *toute autre situation*, celle de sa première formation. De cette manière, Philon fait valoir à la fois le caractère unique de *cet* univers (il n'appartient à aucun genre, à aucune espèce d'effets) et le caractère unique de la situation sur laquelle le théisme prétend statuer: *celle de son origine*¹⁵. Et ce faisant, Philon oppose *le bon usage de l'analogie en science*, là où Copernic pouvait se prévaloir de l'analogie de cette planète avec d'autres planètes et de ce système avec d'autres systèmes et là où Galilée pouvait s'appuyer sur la similitude de nature entre la terre et la lune¹⁶, et *le mauvais usage de l'analogie* dans l'argument *a posteriori* du dessein, là où Cléanthe ne peut faire valoir aucune ressemblance entre *cet* univers et *un autre*, entre *cette* situation de l'univers et *une autre*.

Dès lors, Cléanthe se voit contraint d'adopter, dès la troisième partie des *Dialogues*, une autre ligne de défense: celle qui consiste à insister sur le caractère invinciblement convaincant de l'argument du dessein, sur ce que l'on peut appeler *l'évidence du dessein*.

2. Seconde formulation de l'argument du dessein: la croyance en un dessein comme croyance irrésistible

Pour justifier son changement de stratégie, Cléanthe dissocie finalement l'argument du dessein des autres arguments analogiques scientifiques. Alors, dit-Cléanthe, que Copernic a dû, contre le système en vigueur, «prouver la similitude de la matière terrestre et de la matière céleste», «il n'est aucunement nécessaire que les théistes prouvent la similitude des œuvres de la nature avec celles de l'art, *parce que cette similitude est immédiatement évidente et indéniable*»¹⁷.

réponse à cet argument: les découvertes scientifiques d'anatomie, de chimie et de botanique du moins (où c'est l'ajustement final et non pas l'infinie grandeur ou petitesse des phénomènes qui ressort le plus évidemment) illustrent efficacement la similitude des œuvres de la nature avec celles de l'art humain. Certes, répond Philon, mais il convient en tout cas de céder sur l'infinité des attributs divins si l'on veut maintenir la règle d'origine *newtonienne* de proportion entre la cause et l'effet.

14 *Dialogues*, II, p. 102.

15 *Ibid.*, p. 105.

16 *Ibid.*, p. 106-107.

17 *Dialogues*, III, p. 109, je souligne.

En outre, c'est non seulement la similitude de la nature et de l'art, mais *le dessein lui-même* qui prend, selon Cléanthe, la forme d'une *évidence*¹⁸. La considération de l'organisation du présent monde fait selon lui surgir *immédiatement* l'idée d'un dessein et d'une intention, laquelle, précise Cléanthe «s'impose avec une force comparable à celle de la sensation»¹⁹. En langage plus humien, le dessein est d'après Cléanthe une idée vive proche de la sensation, autrement dit, une croyance.

Pour étayer cette stratégie, Cléanthe commence par opposer à Philon l'évidence «d'indices»²⁰ devant lesquels ce dernier devra s'incliner²¹. Cléanthe ne prétend donc pas nier que l'argument en faveur du théisme peut être «contraire aux principes de la logique»: il accepte au contraire de faire cette concession à Philon²². Selon Cléanthe, l'évidence du dessein, au même titre, par exemple, que la croyance en l'existence des corps, appartient bien plutôt à ces «raisons» qui frappent l'esprit «avec une force si entière qu'[on] ne saurait, sans la plus grande violence, s'y soustraire»²³. Cléanthe insiste beaucoup sur la nature *quasi sensible* de l'évidence d'un dessein: «dites-moi, *d'après votre propre impression*, si l'idée d'un auteur de cette organisation [=celle de l'œil] ne s'impose pas immédiatement à vous avec une force *comparable à celle de la sensation*»²⁴.

Cette nouvelle formulation de l'argument du dessein consiste, pour l'essentiel, à présenter comme un indice indéniable en faveur du dessein la présente organisation du monde et de ses parties, à savoir, «le minutieux *ajustement des causes finales*»²⁵. Cet ajustement *parle* si évidemment en faveur du dessein qu'il est présenté à de nombreuses reprises dans cette troisième partie des *Dialogues* comme l'analogue d'un langage: d'où la comparaison de cette parole à une déclaration divine exprimée à chacun en sa propre langue²⁶; d'où aussi la comparaison du monde avec une «bibliothèque végétante» où chaque «volume naturel» parlerait en faveur du dessein, tout comme la structure anatomique de chaque animal parle

18 Dans son introduction aux *Dialogues*, Michel Malherbe l'appelle la «preuve comme *sens*» et la distingue de la «preuve comme démonstration» de la seconde partie (Introduction de M. Malherbe, p. 50-51). «Le chemin qui mène du signe au signifié est beaucoup plus rapide que le chemin qui va, par le raisonnement, de l'effet à la cause; et surtout il est spontané» (*ibid.*, p. 51).

19 *Dialogues*, III, p. 112.

20 *Ibid.*, p. 109.

21 Lorsqu'il déclare que les objections sceptiques de Philon «ne valent pas mieux que les arguties abstruses de ces philosophes qui niaient le mouvement» et qu'elles «doivent être réfutées de la même manière, par des illustrations, des exemples, des indices, plutôt que par un argument et une philosophie sérieuse» (*ibid.*), Cléanthe fait allusion à la manière dont certains anciens finirent par répondre à ceux qui niaient le mouvement. On lit chez Sextus Empiricus: «un philosophe, à qui l'on avait proposé l'argument contre le mouvement, se mit à marcher en silence» (Sextus Empiricus: *Esquisses pyrrhoniennes*, livre II, § 244, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 345). Bayle rapporte la même réponse illustrée à l'objection à l'article «Zénon» de son *Dictionnaire*: Diogène le Cynique réfuta la négation du mouvement en faisant «un tour de salle», «une promenade dans l'auditoire».

22 *Dialogues*, III, p. 113.

23 *Ibid.*, p. 112.

24 *Ibid.*, je souligne.

25 *Ibid.*, p. 113, je souligne.

26 *Ibid.*, p. 110. On trouve cette supposition dans l'ouvrage de Matthew Tindal: *Christianity as Old as the Creation: Or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, ouvrage de 1730 considéré comme la bible du déisme.

en faveur d'une intention dans la nature²⁷; d'où enfin la métaphore du «livre de la nature», très prisée des adeptes de la religion naturelle et que l'on trouvait déjà chez Cicéron²⁸.

Cette mise en exergue de *l'évident ajustement des causes finales* est l'une des formulations les plus courantes de l'argument du dessein chez les newtoniens. C'est par exemple la formulation adoptée par Colin Maclaurin, auteur de *An Account of Sir Isaac Newton's philosophical Discoveries*, plagié deux fois par Cléanthe dans cette troisième partie des *Dialogues*²⁹. Il est à remarquer que dans cette nouvelle version de l'argument du dessein comme évidence irrésistible de nature quasi sensible³⁰, Cléanthe privilégie les exemples biologiques (adaptation des organes à leur fonction, adaptation des organes entre eux, ajustement des anatomies mâle et femelle, etc.) qu'il jugeait pourtant non parfaitement convaincants dans la deuxième partie. On lisait *alors* dans la bouche de Cléanthe: «que les jambes humaines soient aussi agencées pour marcher et pour monter, cette inférence, je l'avoue, n'est pas absolument aussi certaine [que celle qui fait conclure à l'adaptation des marches d'escalier à l'usage humain], à cause de la dissimilitude que vous remarquez»³¹.

Une concession de Cléanthe doit ici absolument être relevée, qui montre que la croyance en un dessein est une évidence certes frappante, *mais non pas rigoureusement universelle*. En effet, d'après Cléanthe lui-même, les hommes stupides, qui ne se posent aucune question sur l'origine ultime de la merveilleuse structure des organes et des animaux, tels le «sauvage» ou le «barbare ignorant», ne voient pas dans ce «monde ordonné», «une preuve incontestable de dessein et d'intention»³². On remarquera aussi que les «indices» en faveur du dessein retenus par Cléanthe impliquent une certaine culture scientifique: l'anatomie animale, l'anatomie de l'œil, la génération³³. De sorte qu'en vérité l'évidence du dessein ne frappe selon Cléanthe que celui qui observe et s'interroge sur les causes, en somme, le *penseur cultivé*. Tout comme l'affirmait Hume dans le corollaire général de *l'Histoire naturelle de la religion*, l'idée d'un auteur de l'univers peut échapper aux hommes barbares et non instruits pourtant familiers des œuvres de la nature³⁴. Or si, pour lors, Philon ne fait

27 *Dialogues*, III, p. 111-112.

28 Déméa emploie lui aussi l'expression «volume de la nature», mais il le qualifie au contraire d'énigmatique (*Dialogues* III, p. 115). Quant à l'exemple de *l'Iliade* et de *l'Énéide* selon lequel on ne peut supposer que les lettres de l'alphabet jetées au hasard se soient assemblées en de telles compositions intelligibles (*ibid.*, p. 111), il est fameux. Dans le *De natura deorum*, Cicéron prend l'exemple des *Annales* du poète latin Ennius; Montaigne, dans «l'Apologie de Raymond Sebond» (Montaigne: *Essais*, livre II, chap. XII) prend celui de *l'Iliade*; Fénelon prend lui aussi l'exemple de *l'Iliade*; dans des *Sermons* prononcés en 1692 et publiés en 1739, Richard Bentley (théologien proche de Newton qui rendit populaire la version newtonienne de l'argument du dessein; il est l'auteur d'une *Défense de la religion naturelle et révélée*) prend les exemples de *l'Énéide* de Virgile et des *Annales* d'Ennius.

29 Cf. *Dialogues*, III, p. 113 et 115: voir les deux notes de Michel Malherbe.

30 L'expression de Cléanthe selon laquelle l'idée d'un auteur «nous frappe comme une sensation» est empruntée à Maclaurin (*Dialogues* III, p. 112 et p. 113, n. 1).

31 *Dialogues*, II, p. 97.

32 *Dialogues*, III, p. 114.

33 **Même chose chez Maclaurin:** «Aucune personne, par exemple, qui connaît les principes de l'optique et la structure de l'œil, ne put croire qu'il fut formé sans une maîtrise dans cette science» (cité par M. Malherbe, *ibid.*, p. 113, note 1).

34 Notons à ce propos que la tirade de Cléanthe sur l'absence de *curiosité* du barbare que l'on interroge sur l'origine de la génération (*ibid.*, p. 114) reproduit très exactement une analyse de Hume dans la première section de *l'Histoire naturelle de la religion*. Cf. Hume: *L'Histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, sec. I, trad. M. Malherbe, 3^e éd., Paris, Vrin, 1989, p. 42-43.

pas fond sur cet «aveu» de Cléanthe et demeure «un peu embarrassé et confondu» par son argumentation³⁵, nous verrons que c'est exactement cette réserve concernant *l'étendue et l'universalité* de «l'influence des arguments religieux» qui caractérise la position finale que Philon adoptera dans la dernière partie des *Dialogues*.

Mais avant cela, précisons que Philon finit par réagir fortement à l'argument de l'évidence finale mise en avant par Cléanthe. Il montre ainsi, au cours de la quatrième partie des *Dialogues* que cette évidence peut en fait être interprétée comme le pur effet de la préférence de l'homme pour un principe de raison qui lui est propre, comme un effet d'anthropomorphisme. Or une fois posé par Philon que la préférence du principe d'ordre idéal sur le principe d'ordre matériel est un pur préjugé anthropocentrique, la protestation de Cléanthe consistant à faire valoir, comme dans la troisième partie, le « minutieux ajustement des causes finales», cet «hymne à la gloire» d'«un auteur intelligent»³⁶, n'ébranle plus Philon. En effet, le même ajustement des parties de la nature parle *aussi bien* en faveur d'un principe d'ordre *originel et matériel* : «un système idéal arrangé de lui-même sans un dessein antécédent, n'est en rien plus explicable qu'un système matériel qui parvient à son ordre de la même manière»³⁷. Quant à l'invention fertile, par Philon, de multiples hypothèses cosmogoniques concurrentes de l'hypothèse du dessein, dans les parties 5 à 8 des *Dialogues*, elle relève à la fois d'un procédé sceptique classique – l'isosthénie, la mise en balance, des hypothèses opposées³⁸ – et d'une volonté de caricaturer l'argument du dessein sous sa forme première, celle du raisonnement de causalité par analogie. Philon montre ainsi que l'univers ressemblant par certains traits à un végétal ou à un animal, lesquels présentent d'ailleurs un ajustement «final» de leurs parties, on peut argumenter aussi bien en faveur d'un principe de génération ou de végétation à l'origine du présent univers, qu'en faveur de l'intention d'un Créateur.

3. Philon admet-il l'argument du dessein ?

En quel sens faut-il comprendre l'aveu final de Philon dans la Douzième et dernière partie des *Dialogues*, selon lequel :

Un but, une intention, un dessein, frappe de partout le penseur le plus irréflecti et le plus stupide; et personne ne peut être assez endurci en d'absurdes systèmes, pour se refuser sans relâche à l'admettre ?³⁹

Il n'y a ici, à mon sens, aucun revirement de sa part. *Premièrement*, on notera que ce n'est pas sous sa première forme que l'argument du dessein est ici adopté. La ressemblance de l'univers avec une création de l'homme n'est pas du tout affichée par Philon. Cléanthe

35 *Dialogues*, III, p. 114. Sur le parallélisme de cette situation avec un épisode de *l'Alciphron* (IV, 6) de Berkeley, voir l'introduction de M. Malherbe aux *Dialogues*, p. 31.

36 *Dialogues*, IV, p. 125.

37 *Ibid.*, p. 126. Philon reviendra dans la 6^e partie des *Dialogues* sur la possibilité qu'un «principe d'ordre originel et inhérent» réside dans la matière plutôt que dans la pensée: *Dialogues*, VI, p. 141-142, où Philon présente l'hypothèse stratonicienne, que Hume a pu connaître à travers Bayle.

38 Sur cet usage de l'isosthénie par Philon et sur les rapports entre Hume et le scepticisme ancien dans les *Dialogues*, voir M. Groulez: *Le scepticisme de Hume: les Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, PUF, 2005.

39 *Dialogues*, XII, p. 208.

s'empresse d'ailleurs d'«ajouter» à ce qu'a dit Philon que ce qui est si évident et si frappant est, en premier lieu, «la comparaison de l'univers avec une machine due à l'industrie humaine»⁴⁰. Or Philon réagit aussitôt à cette rectification, et la rejette: entre les œuvres de la nature et les productions de l'art il y a, reconnaît-il, «une grande analogie», «*mais (...) également des différences considérables*», de sorte qu'entre les *causes*, Dieu et l'esprit humain, «l'analogie» est, elle aussi, «imparfaite»⁴¹, de sorte surtout que, partant des œuvres de la nature, rien qui concerne les «attributs moraux de la divinité» – sa bonté et sa justice – ne peut être inféré, surtout lorsqu'on tient compte de l'existence du mal⁴²: rien, donc, qui concerne «l'action» et «la vie humaine»⁴³. L'argument du dessein entendu comme une inférence n'est, en somme, qu'une «présomption»⁴⁴ et il n'a, en tout état de cause – je reviendrai sur ce point – aucune incidence pratique.

Deuxièmement, Philon, par son aveu, ne concède pas non plus à Cléanthe que l'évidence du dessein est une croyance naturelle et universelle. C'est au «penseur» que s'adresse, d'après Philon, l'irrésistible évidence du dessein: et Philon est un penseur. La suite de sa tirade met clairement en évidence que la culture scientifique est ce qui pousse l'homme à «reconnaître un premier auteur intelligent»⁴⁵: l'anatomiste familier de la maxime des écoles selon laquelle «la nature ne fait rien en vain» verra une intention dans chaque nouvel organe qu'il découvre; qui raisonne, comme Gallien, sur l'anatomie humaine, et sur les 6000 intentions de ses 600 muscles, ne doutera jamais «d'une intelligence suprême»⁴⁶. Ainsi, comme l'exprime très bien M. Malherbe dans son introduction, «l'évidence finale est [d'après Philon] la passion de celui qui contemple l'ordre des choses. Et ce n'est pas accorder ce que Cléanthe mettait en avant dans la III^e partie, à savoir: l'inférence religieuse est une croyance naturelle»⁴⁷. Sur ce point, la dernière partie des *Dialogues* reste le lieu d'un profond désaccord, jamais dissous. Pour Cléanthe, l'argument du dessein ne peut que recevoir «l'approbation universelle» et il s'appuie «sur un penchant naturel»⁴⁸. Pour Philon, le théisme est une «espèce de philosophie» et, comme la philosophie, il est «restreint[t] à un petit nombre de personnes»⁴⁹. *L'évidence du dessein ne frappe pas l'homme, mais les penseurs.*

Relativiser l'analogie, dégonfler l'évidence, tels sont les deux ressorts de la critique philonienne de l'argument du dessein. Or ces deux armes ne sont pas, on le voit, abandonnées dans la douzième partie des *Dialogues*. Simplement, Philon concède en tant que penseur doté, de surcroît, d'une culture scientifique, l'intensité d'une évidence dont il dénie, dans le même temps, l'extension *et donc la naturalité*.

Par ailleurs, Philon ajoute à cette critique deux procédés qui l'éloignent encore de Cléanthe puisqu'ils permettent de montrer que le théisme expérimental *n'est pas*, comme l'affirme

40 *Ibid.*, p. 210.

41 *Ibid.*, p. 211, je souligne.

42 L'existence du mal, tant moral que physique, fait l'objet de la dixième et de la onzième partie des *Dialogues*.

43 *Dialogues*, XII, p. 214 et 227.

44 Selon le mot de Philon dans *Dialogues*, II, p. 97.

45 *Dialogues*, XII, p. 208.

46 *Ibid.*, p. 208-209.

47 Introduction de M. Malherbe, p. 63.

48 *Dialogues*, XII, p. 210-211. Il s'agit d'une reprise de *Dialogues*, III, p. 113, où Cléanthe parle de l'influence «universelle, irrésistible» de l'argument du dessein.

49 *Ibid.*, XII, p. 221.

ce dernier, un système de cosmogonie «intelligible et complet»⁵⁰. Pour Philon au contraire, le soi-disant système est fortement *indéterminé* – puisqu’il se réduit à une proposition vague et fortement ambiguë – et proprement *incomplet*, puisqu’il ne permet pas de prouver les attributs moraux de la Divinité et qu’il demeure, par conséquent, purement spéculatif.

C’est en développant le thème de la «dispute verbale» entre athées et théistes que Philon souligne l’indétermination fondamentale du principe intentionnel posé par le théiste. Philon admet, certes, que le théisme expérimental, fort de son raisonnement analogique, permet d’assurer «manifestement» l’existence d’une cause suprême douée d’un pouvoir et d’une énergie très supérieurs à ceux que l’on constate dans l’humanité⁵¹. Mais ce faisant, le théisme expérimental permet aussi bien d’insister, d’un côté, sur la ressemblance des desseins humain et divin, et sur celle de la Divinité avec un esprit ou une intelligence, que, d’un autre côté, sur «l’immense différence» qu’il y a entre eux. Or dès lors que le théiste consent à admettre et même à insister pieusement sur cette incommensurable différence, il ne diffère pas de l’athée qui peut de son côté admettre, avec plus ou moins de bonne volonté, que le principe premier qui arrangea l’univers entretient «quelque analogie, lointaine et inconcevable (...) avec l’économie de l’esprit et de la pensée humaine»⁵². Le procédé de Philon, sous couvert de vouloir seulement réconcilier l’athée et le théiste, en réalité, dissout la croyance théiste et la rend entièrement indéterminée. Car la dispute entre le théiste et l’athée a beau être purement verbale, elle appartient, dans le genre des disputes verbales, à celles qui sont *indécidables*. Hume distingue en effet deux genres de disputes verbales: celles qui peuvent être résolues dès lors que l’on s’accorde sur des définitions claires et celles qui, parce qu’elles portent sur des *degrés*, ne sont pas susceptibles de décision. Parmi les premières, on trouve la dispute sur la liberté et la nécessité dont Hume montre, tant dans le *Traité* que dans *l’Enquête sur l’entendement humain*, qu’elle a «jusqu’ici roulé simplement sur des mots»⁵³, tous les hommes accordant en réalité, d’une part, que les actions humaines sont aussi nécessaires que celles de la matière (toutes les actions résultent nécessairement de motifs et leur conjonction constante donne lieu à des inférences causales) et, d’autre part, que la liberté s’identifie avec la seule liberté de spontanéité, loin que la liberté d’indifférence ait le moindre sens. Si, montrait Hume, l’on définissait une bonne fois la nécessité à partir de ses deux circonstances essentielles, «la constante *conjonction* d’objets semblables, et l’*inférence* de l’un à l’autre»⁵⁴, l’humanité admettrait sans conteste que les actions volontaires des hommes et les opérations de l’esprit sont nécessaires. *A contrario*, les disputes verbales qui comme le dit Philon, portent sur «les degrés d’une qualité ou d’une circonstance»⁵⁵, sont indécidables: les parties opposées «ne sauraient jamais assez définir leurs termes pour entrer dans le sens l’une de l’autre, parce que les degrés de ces qualités ne sont pas, comme la quantité et le nombre, susceptibles d’une mesure exacte, qui pourrait servir d’échelle dans la controverse»⁵⁶. Hume en donnait un exemple dans le *Traité*: les disputes qui portent sur

50 *Ibid.*, p. 210.

51 *Ibid.*, p. 211.

52 *Ibid.*, p. 213.

53 *EEH*, 8.3, p. 165.

54 *Ibid.*, § 5, p. 166-167.

55 *Dialogues*, XII, p. 212.

56 *Ibid.*, p. 213.

l'identité personnelle «ne peuvent jamais être tranchées et doivent être regardées comme des difficultés grammaticales, plutôt que philosophiques»⁵⁷. La dispute entre athées et théistes entre dans ce cadre, tout comme celle que Hume – intervenant dans le dialogue par une note – introduit peu après: celle des sceptiques et des dogmatiques⁵⁸. Ceci vient éclairer la stratégie de Philon: la réconciliation entre l'athée et le théiste ne saurait correspondre à une unanime *décision* en faveur du théisme. La controverse, précise encore Philon, «ne souffre aucun sens précis, et partant aucune décision»⁵⁹. La controverse est ambiguë et elle l'est «incurablement»⁶⁰. De sorte que l'on peut avancer à *la rigueur* l'interprétation suivante: le conflit impossible à résoudre entre théisme et athéisme, ou entre scepticisme et dogmatisme, voit encore triompher la mise en suspens des hypothèses et, par conséquent, le scepticisme. Quoiqu'il en soit, le caractère «ambigu» de la proposition sur laquelle repose le pur théisme est fortement et à nouveau mis en valeur par Philon lorsqu'il affirme que «le tout de la religion naturelle (...) se résout en une seule proposition, simple, quoique assez ambiguë, ou du moins indéfinie, que la cause ou les causes de l'ordre dans l'univers présentent probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine»⁶¹. Mais de ce côté aussi, une forme de scepticisme semble l'emporter. Car si la proposition emporte, lorsqu'elle se présente au penseur, «un franc et philosophique assentiment», *l'indétermination* de cette même proposition ne laisse pas de susciter en lui «quelque mépris de la raison humaine», si manifestement incapable de «donner de solution plus satisfaisante en ce qui regarde une question si extraordinaire et si magnifique»⁶². Seule la religion révélée – et non la religion naturelle – se trouve alors en mesure de donner une certaine *détermination* à l'objet de la foi. Dès lors, pour autant qu'elle prétende ériger à elle seule «un complet système de théologie», et pour autant qu'elle prétende inférer ce système du seul raisonnement humain, la religion naturelle (sous la forme du théisme expérimental) échoue. Philon suggère ainsi en fin de parcours exactement la même chose que ce qu'il proposait au début des *Dialogues*: «ériger la foi religieuse sur un scepticisme philosophique»⁶³.

Quant à *l'incomplétude* du théisme expérimental, elle apparaît clairement à travers l'affirmation renouvelée, de la part de Philon, de l'échec de ce système à inférer les attributs moraux de la Divinité. Sur ce point, le discours de Philon ne varie pas de la dixième à la dernière partie des *Dialogues*. A Cléanthe qui prétend, comme dans les deux parties précédentes, que le «pur théisme» permet de se représenter le Créateur comme un «Etre parfaitement bon, sage et puissant, qui nous créa pour le bonheur», qui «prolongera notre existence durant toute l'éternité» et rendra ainsi «notre félicité complète et durable»⁶⁴, Philon rétorque une

57 *Traité*, 1.4.6.21, p. 355. En l'occurrence, l'identité personnelle dépend des relations de ressemblance et de causalité entre perceptions de l'esprit; or «comme les relations et la facilité de transition peuvent diminuer par degrés insensibles, nous n'avons pas de critère exact pour trancher les disputes au sujet du moment où elles acquièrent ou perdent leur titre au nom d'identité» (*ibid.*).

58 *Dialogues*, XII, p. 215, note de Hume.

59 *Ibid.*, p. 214.

60 *Ibid.*, p. 213.

61 *Ibid.*, p. 226.

62 *Ibid.*, p. 227.

63 *Ibid.*, I, p. 78. Michel Malherbe donne une interprétation un peu différente de ce final: on s'y reportera (Commentaire de la douzième partie, p. 250-251).

64 *Ibid.*, XII, p. 223.

fois encore que l'analogie de la cause de l'ordre avec l'esprit humain «ne peut être étendue plus loin qu'à l'intelligence humaine, et ne peut être transférée, avec quelque apparence de probabilité, aux autres qualités de l'esprit»⁶⁵. Ainsi, la proposition fondamentale du théisme non seulement, et comme nous l'avons vu, est vague, mais elle n'est susceptible d'aucune «extension» ou «variation» morale⁶⁶. Pour le montrer, Philon emprunte une voie nouvelle dans les *Dialogues* mais déjà explorée par Hume (par la bouche d'Epicure) dans la section XI de l'*Enquête sur l'entendement humain*: le discours théiste sur la cause de l'ordre est purement spéculatif, il n'a pas de conséquence pratique. Rappelons que le titre initial de cette section de l'*Enquête* était «Des conséquences pratiques de la religion naturelle»: or Epicure, parlant par la bouche de «l'ami», y montrait que ces conséquences pratiques sont nulles, de sorte que la négation épicurienne de la Providence particulière et de l'état futur n'avaient, elles non plus, aucune incidence sur la moralité⁶⁷. Les questions qui touchent «l'origine et le gouvernement des mondes» déclare Epicure, «sont entièrement indifférentes à la paix de la société et à la sécurité du gouvernement»: ce sont des questions entièrement spéculatives, mieux, les plus spéculatives de toute la philosophie⁶⁸. Cléanthe voudrait associer «la doctrine d'un état futur» aux attributs moraux de Dieu et ceux-ci à l'existence d'une intention divine⁶⁹. Rappelons ici que, pour Cléanthe, il est vain «d'établir les attributs naturels de la Divinité, si les attributs moraux sont encore douteux et incertains»⁷⁰. Or Philon veut bien admettre, parce qu'il est un penseur et un homme de son temps, que les œuvres de la nature parlent en faveur d'une intention dans l'univers, mais il refuse d'admettre qu'une telle inférence permette de qualifier ou de déterminer l'intention en question ni qu'elle puisse «affecter», de ce fait, «la vie humaine»⁷¹. Philon est très clair sur ce point et tient le même langage qu'Epicure dans la section XI de l'*Enquête sur l'entendement humain*: le théisme est une «doctrine spéculative» ou encore une «espèce de philosophie»⁷². Si donc Philon s'attache à examiner les seuls effets de la «superstition vulgaire»⁷³, reprenant certaines des considérations développées par Hume dans l'essai «Superstition et enthousiasme», dans l'*Histoire naturelle de la religion* ou dans l'*Histoire d'Angleterre*, c'est que nulle conséquence pratique ne peut être tirée du pur théisme⁷⁴.

Conclusion

La volte-face de Philon en faveur de l'évidence du dessein dans la Douzième partie des *Dialogues sur la religion naturelle* est en fait aussitôt contrebalancée par la mise en évi-

65 *Ibid.*, p. 227.

66 *Ibid.*, p. 226.

67 Philon fait à un moment allusion aux mauvais effets sur la moralité traditionnellement attribués à la philosophie épicurienne (en l'occurrence, il est question de la parole donnée): Philon nie absolument qu'il y ait le moindre rapport de causalité entre la prédominance de cette philosophie et le discrédit de la foi grecque (*ibid.*, p. 222).

68 *EEH*, 11.9-10, p. 243-244.

69 *Dialogues*, XII, p. 215 et p. 223.

70 *Ibid.*, X, p. 183.

71 *Ibid.*, XII, p. 226.

72 *Ibid.*, p. 221.

73 *Ibid.*, p. 216.

74 Cf. *ibid.*, p. 214: «Mais quelle conséquence tirer ? Aucune, etc.»

dence des conditions de possibilité de son emprise, et par la dénégalation de ses implications pratiques. Ainsi, la portée scientifique et philosophique du théisme expérimental restreint doublement son efficacité: la foi théiste est purement spéculative, et seul l'adopte le public savant. C'est là ôter une grande partie de son sens à une religion naturelle qui se veut d'abord éthique et qui tire traditionnellement toute sa force du *consensus omnium* qu'elle prétend susciter⁷⁵. C'est aussi lui refuser le statut de croyance naturelle au sens humien du terme: la religion naturelle n'est naturelle qu'au penseur, dont elle n'affecte en aucune façon la vie courante.

75 Voir la remarque de Philon à Cléanthe dans la 4^e partie, à propos de l'accusation d'athéisme que ce dernier oppose au mysticisme de Déméa: «si les idolâtres sont des athées (...), et si les théologiens chrétiens le sont de même, qu'advient-il de l'argument, si célèbre, qui est tiré du consentement universel de l'humanité ?» (*ibid.*, IV, p. 120).

