

PROFIL

705

706

TEXTES PHILOSOPHIQUES

**Dialogues
sur
la religion
naturelle**

Hume

ÉRIC ZERNIK

P H I L O S O P H I E



HATIER

Hume

Dialogues sur la religion naturelle

Introduction et commentaire par Eric Zernik



PhiloSophie, © janvier 2019

Biographie

1711 : Naissance de David Hume à Edimbourg.

1714 : Mort de son père : l'éducation du jeune David est confiée à son oncle, un pasteur de village aux mœurs austères et aux idées étriquées.

1725 : Hume entre au collège d'Edimbourg où il fait de solides études classiques. Robert Stewart, l'un de ses professeurs, l'initie à la physique expérimentale de Newton.

1730-1734 : D'abord destiné par sa famille à des études de droit, il manifeste très tôt son goût pour la littérature et la philosophie. Lecteur avide, il se nourrit de la pensée des classiques et de la philosophie moderne.

1734-1737 : Hume entreprend un voyage en France. Il séjourne à Reims puis à La Flèche où il rédige les deux premiers livres du *Traité de la nature humaine*.

1740 : Le *Traité* est publié, mais ne connaît pas le succès espéré. Déçu, Hume décide d'exposer désormais sa pensée sous forme de courts essais.

1741 : La parution des *Essais moraux et politiques* lui vaut son premier succès littéraire. 1746-1750 : Nouveau voyage sur le continent : Hume, en qualité de secrétaire du général de Saint-Clair, participe à une mission militaire et diplomatique qui le conduit à Turin puis à Vienne. C'est à cette époque qu'est publiée *l'Enquête sur l'entendement humain* qui résume les thèses du *Traité*.

1751-1752 : De retour en Angleterre, Hume est désormais célèbre. En 1751 paraît *l'Enquête sur les principes de la morale*, puis en 1752 les *Dissertations politiques*. Il entreprend également la rédaction des

Dialogues sur la religion naturelle, qui ne seront publiés qu'après sa mort.

1752-1762 : Élu conservateur à la Bibliothèque de l'Ordre des Avocats, Hume consacre l'essentiel de son activité à la rédaction d'une *Histoire de la Grande-Bretagne*, dont la publication s'échelonna de 1754 à 1762.

1763-1765 : Hume séjourne à Paris en qualité de secrétaire de l'ambassadeur d'Angleterre, Lord Hertford. Fêté dans les salons littéraires, il se lie d'amitié avec les philosophes et notamment avec les encyclopédistes.

1766-1768 : Il ramène en Angleterre Rousseau, poursuivi par les autorités depuis la parution de *l'Émile*. Leurs rapports se dégraderont rapidement. Peu après, Hume occupera le poste prestigieux de sous-secrétaire d'État à Londres.

1769-1776 : Hume revient à Edimbourg où il partagera son temps entre les agréments de l'amitié et l'activité consacrée à la réédition de ses œuvres.

Peu avant sa mort, il confie à son neveu David le soin de publier ses *Dialogues* à titre posthume. Il s'éteint le 25 août 1776.

Introduction

En rédigeant les *Dialogues sur la religion naturelle*, Hume était parfaitement conscient de proposer à ses lecteurs la critique la plus radicale et la plus corrosive que l'on pût mener contre les assises de la religion.

On ne trouvera pourtant aucune de ces diatribes violentes contre les prêtres qui caractérisent le militantisme anticlérical de Voltaire ou des encyclopédistes. Aux accusations éloqu coastes, Hume préfère cette ironie froide et subtile qu'il glisse à l'adresse du lecteur attentif. La forme dialoguée constitue d'ailleurs le meilleur paravent pour dissimuler une pensée qui semble prendre plaisir à ne se livrer qu'à moitié. Par prudence, mais peut-être aussi par jeu, Hume avance masqué.

Pourquoi tant de précautions ? Quelle vérité troublante les *Dialogues* laissent-ils entrevoir ? Curieusement, c'est une idée toute simple et somme toute presque banale, à savoir qu'en matière de religion les opinions – toutes les opinions – sont et ne seront jamais que des croyances entre lesquelles il est vain de vouloir trancher.

Et c'est précisément sur ce point que Hume fait véritablement scandale. En un temps où la raison se veut toute-puissante, où les lumières entendent dissiper définitivement les préjugés, les attaques contre la crédulité des dévots sont monnaie courante. Elles sont même plutôt bien tolérées par les autorités, du moins en Angleterre. C'est qu'en général, on croit pouvoir ainsi établir plus fermement les bases de la réflexion religieuse. Or, Hume déçoit tous les espoirs que l'on avait placés dans la raison pour édifier un savoir rigoureux de la divinité ou des origines du monde. Entre le croyant orthodoxe, le « libre penseur » et l'athée, il se refuse à choisir son camp, renvoyant chacun à son délire. Pire, il contraint son lecteur à la plus cruelle des

frustrations : ne pas conclure. En poursuivant une démarche qui visait à éliminer la religion du domaine de la connaissance, Hume ne pouvait donc que s'aliéner les prêtres, sans pouvoir espérer pour autant s'attirer la sympathie des philosophes.

C'est d'ailleurs moins à la religion populaire qu'à la religion des savants et des philosophes que s'en prennent les *Dialogues*. Et ce point mérite d'être souligné d'emblée. Nous verrons en effet que c'est principalement dans l'optique de la connaissance scientifique qu'est abordée la question religieuse. Il s'agit d'abord de répondre à la question suivante : peut-il y avoir une science de la Divinité, ce que l'on appelle à l'époque un théisme expérimental ? A cette question se rattache le problème, fondamental au XVIII^e siècle, de l'extension et des limites de l'usage de la raison. Il faut savoir, ensuite, que le thème d'une intelligence créatrice, censée transparaître à travers les lois de la nature, est sollicité par les savants à des fins essentiellement théoriques : à l'idée d'un Dieu architecte, répond la conception d'un monde machine, réalisé d'après un dessein divin, et dont les parties s'agentent les unes aux autres comme les pièces et les rouages d'une horloge. La religion naturelle offre donc l'image d'un monde unifié et fournit aux connaissances partielles une structure d'accueil capable de les intégrer en une totalité systématique. En somme, la religion rationnelle ne se présente guère comme l'expression d'un élan mystique, mais bien plutôt comme le complément philosophique d'une science expérimentale en quête de son fondement et d'une image du monde appropriée à sa pratique et à ses résultats.

L'enjeu des *Dialogues* apparaît donc clairement. Ou bien, la science, et particulièrement la physique qui connaît au XVIII^e siècle des progrès fulgurants, est capable de pénétrer le réel dans sa totalité et de dessiner devant nos yeux le plan d'ensemble de l'univers (mais il lui faut, pour espérer réaliser ce programme, prendre appui sur l'idée d'un Dieu technicien). Ou bien, faute de preuves suffisantes, on renonce à cet appui. Livrée à elle-même, la science peut bien espérer étendre indéfiniment ses connaissances, mais elle doit renoncer à cette unité que seule la garantie d'un principe premier pourrait lui conférer.

Détaché de ce fondement, le savoir scientifique ne peut que se pluraliser et se disséminer en une multiplicité de vérités partielles. C'est à cette solution de prudence et d'humilité que Hume semble se rallier.

De l'empirisme au scepticisme

L'empirisme au XVII^e et au XVIII^e siècles

La philosophie humienne s'inscrit dans le courant empiriste qui domine l'Angleterre du XVII^e et du XVIII^e siècles. L'empirisme désigne cette doctrine selon laquelle *toute connaissance procède des sens*. Selon Locke, qui peut être considéré comme le véritable promoteur de cette théorie, l'esprit est d'abord semblable à une pellicule vierge ou à une table rase sur laquelle viennent s'imprimer les représentations que les sens lui fournissent.

Les principes abstraits de la raison à l'œuvre dans la connaissance scientifique et philosophique naissent eux-mêmes de la sensibilité, c'est-à-dire de cette faculté de recevoir, par le truchement des sens, les informations du monde extérieur. La raison ne dispose donc d'aucune autonomie par rapport à la sensibilité.

C'est sur ce point précis que l'empirisme s'oppose au rationalisme classique. Pour la plupart des philosophes rationalistes, en effet (Platon, Descartes ou Kant, par exemple), la connaissance dérive d'idées innées (Descartes) ou de principes *a priori* (Kant) qui organisent et structurent la pensée. Ainsi Descartes écrit :

« Je considère qu'il y a en nous certaines *notions primitives*, qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. »

Ces principes ou idées manifestent, selon le rationalisme, la spontanéité de la pensée. L'empirisme s'efforce, au contraire, d'établir que ces idées sont elles-mêmes formées au contact de l'expérience, c'est-à-dire de l'observation sensible.

Né d'une réflexion sur la méthode expérimentale, qui vit le jour au XVI^e siècle avec Bacon, l'empirisme se présente d'abord et avant tout comme une réfutation de toute métaphysique. Par métaphysique, nous entendons, dans un sens très général, toute démarche qui prétend déborder les limites du sensible pour atteindre, par les seules forces d'un raisonnement abstrait, la réalité intime et invisible des choses. Contre cette ambition d'une connaissance pure et absolue, l'empirisme ne cesse de répéter que la connaissance commence et finit avec l'expérience.

Il faut, bien sûr, distinguer entre l'expérience commune et l'expérience scientifique. Cette dernière interroge activement la nature et mesure les phénomènes au moyen d'instruments appropriés. De plus, l'expérimentateur ne se contente pas de compiler des observations. Il raisonne sur les faits et cherche à établir des relations constantes entre les phénomènes (lois de la nature). Il reste que l'observation est le seul guide auquel l'empiriste accepte de se fier. Aussi récuse-t-il toute hypothèse invérifiable, de même qu'il renonce à atteindre les causes et la nature ultime des phénomènes. *N'est accessible à la connaissance que ce qui apparaît.*

Prenons un exemple classique, pour mieux nous le faire comprendre. Qu'est-ce que l'or ? L'empiriste répondra en recensant toutes les propriétés observables du métal : l'or est jaune, brillant, inaltérable ; il réagit de telle ou telle manière à tel produit chimique, etc. Ce que nous appelons « or » n'est donc que la série ordonnée des propriétés observables. Mais, demandera-t-on, n'y a-t-il pas derrière ces manifestations apparentes quelque *qualité secrète* qui les expliquerait et en fonderait l'unité ? C'est possible, répondra l'empiriste, mais nous ne pouvons et ne devons rien en dire dès lors qu'elle n'apparaît pas à l'expérience.

Connaître, c'est donc collecter des faits et raisonner sur les données de l'expérience. Reste, bien entendu, à se demander jusqu'où peut nous conduire cette réflexion sur l'expérience. Ce sera la question cruciale qui animera de part en part les *Dialogues*.

L'œuvre de Hume s'organise autour d'une réflexion critique. Critique au sens étymologique du terme qui désigne un jugement discriminatoire. Le propos de Hume, en effet, est de tracer les limites du connaissable. Ennemi déclaré de toute métaphysique et de tout raisonnement invérifiable, notre auteur se fixe pour objectif essentiel de marquer nettement les frontières du savoir humain.

Mais une telle entreprise de discrimination entre le vrai et le faux savoir passe nécessairement par une réflexion sur la nature et le fonctionnement de la pensée. C'est dans cette perspective que Hume engage sa recherche sur la voie *d'une science de la nature humaine* dont il souligne le caractère à la fois inédit et fondamental :

« Il n'y a pas de question importante dont la solution ne soit comprise dans la science de l'homme ; et il n'y en a aucune qui puisse se résoudre avec quelque certitude, tant que nous ne connaissons pas cette science. Quand nous prétendons expliquer les principes de la nature humaine, nous proposons en fait un système complet des sciences, construit sur une base presque entièrement nouvelle, la seule sur laquelle elles puissent s'établir avec quelque sécurité. » (*Traité de la Nature humaine*, t.1, Aubier, p. 59.)

A cette fin, l'observateur qui doit s'assurer de ne jamais quitter le terrain de l'expérience, se prendra lui-même pour objet d'étude. C'est au moyen d'un examen minutieux de la manière dont les perceptions apparaissent et se succèdent dans notre conscience, que nous pouvons découvrir les mécanismes de la pensée. Il est remarquable, et c'est sans doute sa principale originalité, que la psychologie humienne suit une méthode dont le modèle d'intelligibilité est emprunté à la physique newtonienne. Dans un premier temps, on recueille l'ensemble des données de l'expérience ; ici, les faits psychiques. Ensuite, on réduit ces phénomènes complexes et en apparence chaotiques à des éléments simples et homogènes, les perceptions, véritables équivalents psychiques de l'unité numérique : ce moment correspond à l'analyse. Après quoi, on cherche, dans les différents

domaines de l'expérience, à déterminer les règles d'après lesquelles les éléments simples se combinent pour former le contenu complexe de la réalité psychique. Enfin, dernière étape, on cherche à ramener les différentes règles de combinaison à un petit nombre de lois ou principes qui les comprennent comme autant de cas particuliers. On voit que l'application de cette méthode repose sur l'idée que l'esprit, au même titre que les phénomènes matériels de la nature, est soumis à des lois que le philosophe a pour tâche de dégager derrière l'apparent désordre des faits mentaux. On notera également qu'il ne s'agit plus de pénétrer l'essence de la pensée, sur laquelle on ne peut formuler que des hypothèses invérifiables, mais que toute l'ambition du chercheur se borne à rendre intelligible le mécanisme qui règle les faits psychiques.

Les thèmes essentiels de la psychologie humienne

Nous n'avons évidemment pas la place, dans le cadre d'un exposé aussi succinct, de détailler ni même de résumer l'ensemble de la doctrine humienne. Nous voudrions simplement fournir au lecteur un certain nombre de repères susceptibles de lui faciliter l'accès des *Dialogues*.

Le matériau de la pensée

Toutes les perceptions de l'esprit se divisent en deux catégories : *les impressions et les idées*. Entre ces deux classes de perceptions, Hume, fidèle en ce point à la tradition empiriste, ne reconnaît aucune différence de nature, mais une simple distinction de degré. Les impressions sont plus fermes et plus vives ; elles s'imposent à l'esprit avec plus de force que les idées.

Les idées, à leur tour, se hiérarchisent en fonction de leur degré de vivacité. C'est ainsi qu'on distingue entre les idées de la mémoire (*souvenirs*) et les idées de l'imagination (*images*), ces dernières étant les plus faibles.

Les impressions, pour leur part, se répartissent en deux classes : *les impressions de sensation*, dont nous attribuons l'origine à l'action des

objets extérieurs sur nos sens ; *les impressions de réflexion*, d'autre part, que nous sentons en nous et qui englobent l'ensemble des impressions de douleur, de plaisir, les émotions, les passions et les tendances.

Une fois établie cette classification des éléments de la pensée, Hume s'emploie à montrer que les impressions sont les causes des idées ; ce qui le conduit à énoncer le théorème de base de toute sa doctrine de la connaissance : *l'idée (de la mémoire ou de l'imagination) est l'écho affaibli de l'impression*. A chaque idée simple correspond une impression simple qui en est l'original.

Un tel principe peut surprendre. N'expérimentons-nous pas l'aptitude de la pensée à former des idées originales, comme, par exemple, celle d'une montagne d'or ? C'est qu'ici l'imagination combine deux idées simples, celle de montagne et celle d'or, pour composer une idée nouvelle, à laquelle ne correspond aucune impression. Ce simple exemple montre que :

1. *L'essence de la pensée réside dans l'imagination*. C'est elle qui nous permet d'échapper au « ici » et au « maintenant ». Son rôle est double : d'une part, elle suscite l'apparition de l'image en l'absence de l'impression correspondante ; d'autre part, elle combine les idées, établit des associations capables de rendre compte de la formation de toutes les idées complexes ou abstraites dont se sert l'entendement.

2. *Le ressort de toute connaissance et de toute opération de l'esprit est à chercher du côté des associations que suggère l'imagination*. C'est sur ce point que va se concentrer l'essentiel de l'analyse humienne.

Les principes d'association des idées

L'imagination peut toujours associer n'importe quelle idée avec n'importe quelle autre, et ceci de manière parfaitement arbitraire. En revanche, nous pouvons constater, par expérience, qu'en de nombreuses circonstances, la liaison des idées ne s'effectue pas au hasard. Qu'il s'agisse d'une rêverie ou d'une discussion à bâtons

rompus, les idées s'introduisent en général les unes les autres. Tout se passe comme s'il existait entre elles une sorte *d'attraction* dont nous ne pouvons, sans doute, pénétrer ni la nature ni les causes, mais dont nous sommes en mesure d'établir les lois.

Il existe, en effet, trois sources d'association : *la ressemblance, la contiguïté dans l'espace et dans le temps, la relation de cause à effet*. Le portrait de Pierre me fait songer à Pierre en personne (relation de ressemblance). Si j'ai l'habitude de voir ensemble Pierre et Paul, l'idée de l'un me rappellera l'idée de l'autre (relation de contiguïté). Enfin, un livre me fait penser à son auteur (relation de causalité).

Ces trois principes d'association ordonnent la pensée en canalisant l'imagination dans un sens déterminé. Ils lui confèrent une stabilité relative et composent ce que Hume appelle les *principes généraux de la nature humaine*.

Il reste toutefois que ces principes ne règlent pas mécaniquement la pensée. Leur action consiste uniquement à faciliter la transition d'une idée à une autre, sans jamais l'imposer. Ou, pour être plus exact, cette influence peut toujours être soumise aux aléas que constitue le jeu des émotions, des passions et des habitudes individuelles et collectives, à commencer par l'éducation. Ces différents facteurs qui agissent sur l'imagination composent des lignes de force qui forment ce que l'on pourrait appeler des *principes particuliers*. C'est ainsi, par exemple, qu'un homme élevé dans la crainte de Dieu percevra la moindre tempête comme un signe certain de la colère divine. C'est ici la relation de causalité qui est altérée par la conjonction de la peur et de l'éducation. De même, un homme qui vient d'être victime d'une agression croira reconnaître son agresseur à tous les coins de rue. Dans cet exemple, c'est la relation de ressemblance qui est affectée par la puissance de l'émotion. Ce sont ces principes particuliers qui sont à l'origine des préjugés et, d'une manière générale, de toutes les formes de pathologie de la pensée.

Cette remarque est importante, car l'une des questions essentielles que posent les *Dialogues*, est de savoir si l'idée de Dieu naît de

l'influence des principes généraux ou de celle des principes particuliers à tel individu ou à telle culture.

L'analyse du principe de causalité

Parmi les trois principes d'association que nous venons d'exposer, il en est un qui mérite une analyse plus minutieuse et dont l'examen représente la pièce maîtresse de la philosophie humienne : il s'agit de la *relation de causalité*.

Il faut noter, en premier lieu, que le rapport qui associe la cause et l'effet ne se laisse pas assimiler à une simple liaison. Lorsque j'examine successivement l'idée d'un portrait et l'idée de son modèle, j'établis entre les deux une liaison fondée sur la ressemblance. Mais cette relation n'a rien à voir avec une union : les deux idées demeurent parfaitement indépendantes. En revanche, la cause et l'effet sont intimement unis dans mon esprit. On admet, par exemple, que le soleil chauffe *nécessairement* la pierre, que, *toujours* et dans toutes circonstances, une boule de billard qui en frappe une autre lui transmet une partie de son mouvement. Pour exprimer ce type de relation qui existe entre la cause et l'effet, nous parlerons de *connexion nécessaire*. On aura soin de la distinguer de la simple liaison.

Ce caractère confère à la relation causale un rôle tout à fait prépondérant. C'est elle, et elle seule, qui permet à la connaissance de dépasser l'expérience présente et passée. Par son application, je peux affirmer que tout événement A entraîne nécessairement un événement B, que, par exemple, si je lâche ce stylo, il va tomber. Je peux donc grâce au principe de causalité prévoir ce qui va arriver, compte tenu des circonstances présentes. D'une manière générale, ce principe est à la source de tout raisonnement sur l'expérience.

Il convient donc de s'interroger sur la nature et l'origine de l'idée de connexion nécessaire.

Remarquons pour commencer que ce n'est nullement par un *raisonnement logique* que je peux déduire l'effet de la cause. En effet, est logiquement nécessaire ce dont la négation implique contradiction.

Or, il n'y a, du point de vue logique, aucune contradiction à imaginer que mon stylo, si je le lâche, va se mettre à flotter dans le vide.

Dirons-nous alors que nous observons *expérimentalement* la force ou la puissance qui produit l'effet ? Interrogeons donc l'expérience. Soit deux boules de billard, dont l'une transmet à l'autre son mouvement en venant la frapper : je vois *d'abord* le mouvement de la première boule, puis celui de la seconde. Entre les deux événements, il n'existe d'abord qu'une simple relation de *contiguïté dans le temps*.

Pour en avoir la confirmation, il suffit de s'aviser que lorsque nous voyons un objet pour la première fois, il est impossible d'en déterminer les effets ou les propriétés. On ne peut, par exemple, soupçonner au premier coup d'œil la valeur nutritive du pain. Il faut donc conclure que *l'inférence causale procède de l'observation répétée de cas semblables*. C'est cette répétition qui unit dans mon esprit l'idée de la cause et celle de l'effet.

Mais, de nouveau, surgit une difficulté. Car la répétition de cas semblables n'engendre aucune qualité nouvelle du côté des objets considérés. L'idée de connexion nécessaire ne saurait donc dériver d'une impression de sensation. En revanche, l'expérience montre qu'elle produit dans l'esprit une *habitude* telle que nous attendons l'événement B chaque fois que nous percevons l'événement A. Or, l'influence de cette habitude sur l'esprit est double. D'une part, elle suscite une tendance quasi irrésistible à associer l'idée de la cause à celle de l'effet ; d'où le sentiment qu'elles sont unies. D'autre part, elle transfère toute la force et la vivacité de l'impression (ou du souvenir) de la cause à l'idée de l'effet, de sorte que nous attendons l'une lorsque nous voyons l'autre. Ou, pour présenter les choses autrement, nous croyons à l'une lorsque nous voyons l'autre. En effet :

« La croyance n'est rien qu'une conception d'un objet plus vivante, plus forte, plus ferme que celle que l'imagination seule est jamais capable d'obtenir. »

Nous dirons donc que *l'idée de connexion nécessaire dérive d'une impression de réflexion, soit de cette tendance de l'esprit engendrée*

par l'habitude, à passer de l'impression ou du souvenir d'un événement A à l'idée de l'événement B qui s'y trouve associé.

Le scepticisme de Hume

Cette conception de la causalité est lourde de conséquences sur le plan de la philosophie de la connaissance. Nous voudrions ici en indiquer les plus remarquables.

1) *C'est dans l'esprit, et non dans la réalité, que la cause et l'effet sont unis.* On objectera sans doute que, lorsque nous usons correctement du principe de causalité, nous pouvons déterminer et prévoir avec certitude l'apparition d'un phénomène. Ce qui semble indiquer que la relation de causalité n'est pas un simple rêve de l'imagination. La seule chose que l'on puisse répondre, c'est qu'il s'agit là d'une harmonie merveilleuse mais inexplicable entre l'ordre de nos pensées et l'ordre de la réalité.

2) S'il est vrai, comme nous l'avons indiqué plus haut, que tous nos raisonnements en matière de fait procèdent de l'application du principe de causalité, il faut conclure maintenant que *nos connaissances sont pour l'essentiel Un fait de croyance.*

Sans doute, Hume parle-t-il de preuve pour désigner l'inférence qui naît de l'union constante et sans exception de cas semblables. Mais cette preuve n'est autre chose que l'impossibilité où se trouve la pensée de douter, entraînée qu'elle est par une tendance irrésistible à former une idée vive de l'effet lorsqu'elle perçoit la cause.

3) *La raison*, c'est-à-dire cette faculté capable de découvrir les rapports entre les idées et de former les règles générales (par exemple : tous les corps sont pesants), *n'est, en réalité, qu'une espèce d'instinct :*

« A bien considérer la question, la raison n'est rien qu'un merveilleux et inintelligible instinct dans nos âmes, qui nous emporte par une certaine suite d'idées et les dote de qualités particulières en fonction de leur situation et de leurs relations particulières. »

Ce qui revient à dire que la raison ne peut rendre compte de sa propre démarche et que c'est le non-rationnel (la simple habitude) qui fonde la rationalité et, par conséquent, la science elle-même.

4) Le rôle et la place de la connaissance s'en trouvent profondément modifiés. Car, si la connaissance est croyance, si la raison n'est elle-même qu'une sorte d'instinct, c'est l'idée même de vérité qui se trouve frappée de suspicion. Pourtant Hume ne verse pas dans le pessimisme d'un scepticisme radical. C'est qu'en réalité, la pensée, réglée par les principes généraux, est, pour l'essentiel, soumise aux impératifs de l'action : si elle est incapable de pénétrer la nature intime du réel, en revanche, elle permet à l'homme de se guider dans le monde, de prévoir les conséquences de son action grâce aux règles générales et aux lois que la pensée, régie par le principe de causalité, discerne dans le monde. Ainsi, à une *conception spéculative* de la vérité (est vraie l'idée adéquate à la chose) se substitue une *conception pragmatique* (est vrai ce qui rend l'action et, par conséquent, l'existence humaine, possible).

La critique des idées métaphysiques

Ces quatre conséquences dessinent les contours du scepticisme humien dont on retiendra qu'il fonde, en dernière analyse, la connaissance sur une croyance subjective.

Toutefois, les croyances ne se situent pas toutes sur le même plan. Les unes (par exemple, la croyance en la causalité) se forment au contact de l'expérience et sont soumises à la seule influence des principes généraux qui structurent la pensée. Indispensables à l'action, et, à proprement parler, indéracinables, elles représentent l'ensemble des croyances naturelles qui composent *le sens commun*. Les autres, au contraire, naissent du concours des préjugés, des passions et d'une imagination sans règle. Elles sont nuisibles, ou du moins dangereuses, en ce qu'elles risquent d'entraîner des perturbations de la pensée. A ce titre, elles constituent les germes d'une *pathologie* de l'esprit.

C'est à cette dernière catégorie qu'appartiennent les propositions

de la métaphysique dont Hume entreprend la critique. Pour en saper les fondements, il livre trois assauts successifs. Le premier assaut est lancé contre *l'idée d'âme ou du moi*, censé demeurer identique et immuable derrière le flux des perceptions. Son analyse vise à montrer qu'il s'agit là d'une simple fiction de l'imagination, à laquelle ne correspond aucune impression réelle : ce que nous appelons le moi, n'est que la succession des perceptions multiples qui se déroulent dans le temps ; nous n'avons aucune expérience d'un moi stable, identique à lui-même et distinct des perceptions que nous livrent les sens et dont on pourrait affirmer qu'il survit après la mort.

La seconde offensive est menée contre la croyance en *l'existence d'objets extérieurs*, indépendants de la conscience qu'on en prend et dont nos impressions nous livreraient la copie. Fiction là encore : nous ne percevons jamais que nos impressions et que nos idées ; et non les objets tels qu'ils sont en soi. Nous ne pouvons donc rien en dire ni quant à leur nature ni même quant à leur existence.

Faute de place, nous ne pouvons entrer dans le dédale de ces deux premières critiques. Pour ce qui concerne le troisième et dernier assaut, il est livré contre *l'idée de Dieu*, et se déploie, pour l'essentiel, dans les *Dialogues sur la religion naturelle*.

La philosophie humienne et la religion

L'examen de la croyance religieuse revêt deux aspects principaux : une analyse psychologique et une analyse critique. La première se présente sous la forme d'une enquête sur les motivations psychologiques qui sont à l'origine de la formation des religions positives ou instituées. A ce premier volet correspond *L'histoire naturelle de la religion*. Dans ce court essai, Hume dégage quatre conclusions dont nous retrouverons les échos dans les *Dialogues* :

1) Le polythéisme (religion qui postule une pluralité de dieux) précède chronologiquement le monothéisme (croyance en l'existence d'un Dieu unique).

2) Il est impossible de découvrir, derrière la multitude des religions

qui se sont succédé au cours de l'histoire, une quelconque parenté qui justifierait la conception, chère aux théoriciens de la religion naturelle, selon laquelle les religions instituées seraient nées de l'altération d'une religion primitive et commune à tous les hommes.

3) Le principal ressort psychologique des religions réside dans *l'alternance de peur et d'espérance* ; émotions suscitées par la méconnaissance des causes réelles qui produisent l'apparition des phénomènes naturels.

4) Toute religion contient les germes de sa propre *dégénérescence* ; celle-ci prend la forme d'un délire de la pensée (enthousiasme) et incite les fanatiques à commettre les pires crimes au nom de leur morale religieuse.

Le second volet de la doctrine concerne l'examen critique des arguments sur lesquels les philosophes entendent fonder rationnellement la religion naturelle ou théisme. C'est dans cette perspective que se situent les *Dialogues* ainsi que d'autres textes comme les *Essais sur les miracles*.

Les doctrines de la religion naturelle au XVIII^e siècle

Au XVII^e siècle, et plus encore au XVIII^e siècle, se développe, en marge des religions positives, un courant religieux nouveau auquel on a donné le nom de religion naturelle. Les religions positives (le catholicisme, le protestantisme, le judaïsme, etc.) se caractérisent par deux traits distinctifs. D'abord, elles présupposent l'existence de réalités surnaturelles, Dieu, le Diable, les anges, le Christ, qui transcendent le monde créé et dont l'homme, simple créature, qui plus est, déchue par le péché originel, ne peut avoir qu'une connaissance, ou, plus exactement, une intuition indirecte. C'est la raison pour laquelle seule une lumière qui trouve sa source en Dieu, peut lui permettre d'entrer en relation avec le Mystère divin : il s'agit de la Révélation ou lumière surnaturelle grâce à laquelle Dieu manifeste sa présence au monde à travers une série de signes qui vont de l'enseignement des prophètes, ces inspirés de Dieu, jusqu'au don que

Dieu fait aux hommes de son propre fils en la personne du Christ, en passant par les miracles qui bouleversent l'ordre de la nature et annoncent la présence d'un principe supérieur.

Tous ces signes, et c'est le second trait distinctif, forment un héritage légué à l'Église qui a pour charge d'en administrer les biens en codifiant les articles de la foi (le dogme) et en organisant le culte que l'on doit à la Divinité. Les religions positives sont donc essentiellement un fait communautaire qui rassemble les fidèles d'une même confession et qui repose sur l'autorité toute-puissante d'une hiérarchie cléricale.

On voit qu'en matière de religion, la raison est tenue à une double soumission : soumission aux dogmes qui, en dépit de leur caractère non rationnel et en raison de leur origine surnaturelle, doivent faire l'objet d'une foi inconditionnée ; soumission également à l'autorité de l'Église hors de laquelle nul salut et nul accès à l'ordre divin ne sont possibles.

C'est contre cette double soumission que se révoltent les libres penseurs dont la foi en la raison tend à supplanter la foi religieuse. Dans ce contexte conflictuel, la religion naturelle offre un compromis acceptable. A mi-chemin entre un athéisme qui, au XVIII^e siècle, demeure encore assez exceptionnel, et une foi aveugle et soumise, elle tente de définir le cadre d'une religion « dans les limites de la simple raison ». Naturelle, elle l'est à double titre. En premier lieu, elle puise sa source dans ce que l'on appelle la lumière naturelle, c'est-à-dire la raison et la conscience intime. En second lieu, accessible à tout homme, elle constitue la base d'un déisme et d'une morale universelle capable de mettre un terme au scandale du relativisme historique et culturel dont témoigne la multiplicité des religions positives.

On conçoit aisément que ce thème était de nature à servir de cheval de bataille à tous ceux qui luttèrent de toute leur force contre le fanatisme et l'obscurantisme des prêtres. En France, la plupart des philosophes se rallient à la cause de la religion naturelle : *La Profession de Foi du Vicaire savoyard* rédigée par Rousseau est un

véritable manifeste en faveur d'une religion de la conscience intime. Même Voltaire, pourtant peu enclin au mysticisme, proclame la réalité d'un Dieu horloger dont l'existence est attestée par la rationalité des lois de la nature. Ne reconnaissant que la seule autorité de la raison et du sentiment, récusant toute mise en tutelle de la conscience par un quelconque pouvoir spirituel ou temporel, les libres penseurs livrent au nom des lumières un combat sans merci contre les religions positives dont l'enjeu est la laïcisation de l'idée de Dieu.

Le théisme expérimental en Angleterre

C'est sans doute en Angleterre que la religion rationnelle ou théisme prend son plus libre essor. Le climat politique et intellectuel s'y prête tout particulièrement : la multiplication des sectes religieuses, les distances que l'anglicanisme a prises à l'égard de Rome favorisent, jusqu'à un certain point, la libre circulation des idées religieuses. Du reste, la hiérarchie anglicane est infiniment plus ouverte que son homologue catholique aux thèmes de la religion naturelle : elle y voit généralement un moyen pédagogique commode pour préparer les esprits à accueillir la Révélation.

C'est ainsi que fleurissent tout au long du XVII^e et du XVIII^e siècles des ouvrages qui cherchent à établir la rationalité de la Révélation. Citons, parmi les auteurs les plus lus, Clarke et l'évêque Butler qui semblent bien être visés directement dans les *Dialogues*.

Mais, paradoxalement, c'est de la science expérimentale que le théisme reçoit son impulsion déterminante, et d'abord du plus prestigieux des physiciens de l'époque, Newton. C'est à lui, notamment, que nous devons la première mouture de l'argument expérimental qui sera examiné dans les *Dialogues* :

« Le magnifique système : soleil, planètes et comètes, ne pouvait procéder que du dessein et de la souveraineté d'un être intelligent et puissant. »

Cette « *preuve a posteriori* », ainsi nommée parce qu'elle prend appui sur l'expérience, constitue le point de départ du théisme

expérimental, dont Cléanthe dans les *Dialogues* va se faire le zélé défenseur.

Commentaire des « Dialogues »

Pamphile, pupille de Cléanthe, est parvenu à l'âge où un jeune homme doit être initié aux mystères de la religion. Mais comment procéder ? Faut-il, comme le veut Cléanthe, le guider par la seule raison et le conduire, par degrés, de l'observation des lois de la nature à la connaissance de l'intelligence créatrice qui s'y manifeste ? Ou bien, comme le préconise Déméa, commencer par humilier cette orgueilleuse raison pour préparer le futur initié à accueillir, en toute humilité, les lumières de la révélation ? Telle est la question qui sert de prétexte aux douze entretiens qui composent les *Dialogues*.

Personnages et thèmes principaux des Dialogues

L'habileté de Hume est d'avoir introduit entre les deux personnages extrêmes, Cléanthe et Déméa, un troisième protagoniste, Philon, véritable héros des *Dialogues*, qui, brouillant les pistes à plaisir, va finalement renvoyer dos à dos les deux adversaires.

Chaque interlocuteur incarne une position philosophique bien particulière à l'égard de la religion. Déméa, le plus falot des trois, le plus naïf aussi, personnifie *l'orthodoxie rigide*. Soucieux de conserver aux dogmes révélés leur autorité absolue sur les consciences, il combat les thèses du théisme expérimental au nom de la pureté de la foi. Sans sombrer dans un irrationalisme intégral – il proposera une preuve de l'existence de Dieu – il se refuse néanmoins à transformer la religion en un savoir. Face à lui, Cléanthe représente le scientisme conquérant. Il prend à son compte le mot d'ordre de Locke : convertir la foi en savoir. Il évoque la figure de l'évêque Butler.

Comme lui, en effet, il entend fonder la religion sur les seules instructions de l'expérience. Disciple de Newton, il développe l'argument *a posteriori* qui formera la véritable pierre angulaire de son théisme.

Quant à Philon, il concentre en lui toute *l'ironie sceptique* de Hume. S'alliant tour à tour avec Déméa contre Cléanthe, puis avec Cléanthe contre Déméa, il met en pièces les arguments de l'un et de l'autre et fait triompher un scepticisme qui s'appuie sur la conscience des limites de l'intelligence humaine.

Faut-il voir en Philon un porte-parole de Hume ? Au vu de l'ensemble des *Dialogues*, on serait tenté de répondre par l'affirmative. Un indice nous oblige pourtant à nuancer quelque peu ce jugement : l'auteur a pris soin de distribuer entre Cléanthe et Philon l'essentiel de ses propres thèses. Ceci nous incite à penser que le débat qui s'instaure entre les deux protagonistes principaux – Déméa faisant essentiellement figure d'otage et de faire-valoir – n'oppose pas réellement deux philosophies distinctes, mais plutôt deux courants, à la fois complémentaires et conflictuels, qui traversent l'empirisme et peut-être la doctrine humienne elle-même.

De fait, Philon, au moment même où il soutient Déméa, reste proche de Cléanthe. L'un et l'autre sont empiristes et soumettent l'usage de la raison au primat de l'expérience sensible : la connaissance consiste à raisonner sur les faits observés. C'est sur le fond de cet accord tacite que se greffent les deux divergences majeures.

Une divergence théorique, d'abord. Il s'agit de savoir jusqu'où l'expérience peut nous guider. Cléanthe croit pouvoir inférer du spectacle de la nature l'existence d'une providence rationnelle (partie 2) et morale (partie 8) qui annonce l'existence d'un Dieu souverainement intelligent et bon. Philon dénoncera cette double inférence : dans les parties 2 à 8, pour ce qui concerne la providence rationnelle ; dans les parties 10 et 11, pour ce qui concerne la providence morale. Entre-temps, Cléanthe (partie 9), avec cette fois la complicité de Philon, aura fait voler en éclats la démonstration de l'existence de Dieu qu'expose Déméa.

Une divergence stratégique, ensuite. Celle-ci s'amorce dès la première partie et s'achèvera avec la fin des *Dialogues*. La question ici

débattue est de savoir quelle parade opposer à l'obscurantisme des dévots. Investir le terrain de l'adversaire, répond Cléanthe, afin d'accéder à une connaissance scientifique de Dieu. Prendre lucidement conscience des limites de la pensée humaine et pratiquer la suspension du jugement, rétorquera Philon.

Valeur et signification du scepticisme

C'est, nous l'avons vu, au nom de son scepticisme que Philon soutient (non sans arrière-pensées, cela va de soi) la position de Déméa qui subordonne l'initiation religieuse à la critique préalable de la raison. C'est alors que s'engage la première passe d'armes entre Philon et Cléanthe.

Le scepticisme, remarque ce dernier, n'est pas seulement contestable, il est d'abord et surtout contre nature. L'homme est un être voué à l'action. Engagé dans le monde, « les objets extérieurs l'assiègent, les passions l'entraînent ». Toujours en situation, il doit choisir, c'est-à-dire croire et anticiper sur l'avenir. Aussi a-t-il besoin d'un guide et la raison lui en fournit un. La philosophie authentique est au service d'impératifs pratiques et ne vise qu'à affiner les raisonnements grâce auxquels l'homme s'oriente dans ses rapports avec le monde.

La pratique prévaut nécessairement sur la spéculation. C'est pourquoi la position du sceptique est proprement intenable. Il prétend suspendre toute croyance et opinion. En réalité, il est en continuelle contradiction avec lui-même. Il agit, il vit comme tout un chacun en se confiant au sens commun. Il proclame ensuite sa méfiance envers les sens et la raison. Mais qui convainc-t-il ? Ni lui-même, ni les autres. C'est qu'on ne peut aller à l'encontre de l'évidence. Bien plus, les idées de la philosophie n'ont de poids et d'influence sur la conduite que dans la mesure où elles s'alimentent à la source des croyances naturelles.

Ces remarques de Cléanthe obligent Philon à préciser le sens de son scepticisme. Il faut admettre, reconnaît ce dernier, que pour toutes les questions qui concernent la vie courante, la philosophie ne diffère guère du bon sens, si ce n'est par un plus grand souci de précision et

d'exactitude. Il est également vrai que les raisonnements ordinaires, qui éclairent l'action, puisent leur source dans une sorte d'instinct ou de besoin dont nul ne peut s'affranchir. Il ne saurait donc être question de professer un scepticisme radical. On peut, en revanche, tirer les leçons de la conception pragmatique de la connaissance soutenue par Cléanthe, ceci en vue de contenir la pensée à l'intérieur des limites de l'observation. *Le scepticisme de Philon sera donc essentiellement préventif et correctif.* Tant que les raisonnements s'appuient sur l'expérience sensible, tant qu'ils s'appliquent aux questions de la vie courante et se fondent sur les croyances naturelles, leur usage est légitime et nécessaire. Malheureusement, la raison manifeste une tendance spontanée à transgresser ses propres limites, à s'aventurer dans des régions dont elle n'a pas la moindre expérience et à former des jugements là où elle est totalement incompétente. Il faut donc modérer son ardeur, la forcer à contenir son élan. Et, à cette fin, le rappel à l'humilité, la connaissance réfléchie de son usage légitime, doivent permettre d'éviter que la pensée ne s'emballe. Le scepticisme de Philon n'est donc pas une doctrine, encore moins l'expression d'une humeur bilieuse ou paresseuse. Il fait ici simplement office de garde-fou contre les excès de la raison.

La preuve expérimentale a posteriori de l'existence de Dieu

Hume confie à Déméa le soin de fixer (de manière toute provisoire, on le verra) les règles de la discussion. Les entretiens ne porteront pas sur l'existence de Dieu, question sur laquelle tous les intervenants sont censés tomber d'accord, mais sur la possibilité de connaître et de comprendre les attributs de l'essence divine. S'appuyant sur l'autorité de Malebranche et des Pères de l'Église, Déméa précise ainsi sa position. La perfection de Dieu dépasse l'entendement humain qui est sommé de se prosterner devant le mystère religieux et d'adorer l'Être suprême dans le silence du recueillement. On peut bien énoncer ce que Dieu n'est pas, mais non ce qu'il est, sous peine d'en dégrader la représentation, en la rabaissant à celle d'une créature finie. *Dieu ne peut donc être qu'objet d'amour et non de connaissance.*

Cléanthe repousse de toute la force de sa vigueur intellectuelle cette démission de la raison. La connaissance de la nature divine est accessible à la pensée par la simple application du principe de causalité. L'argument *a posteriori*, qu'il entreprend d'exposer, et qui représente le pivot de son théisme, s'organise autour des trois points suivants :

1) Le monde est semblable à une machine, subdivisée en un nombre infini de machines plus petites qui s'adaptent les unes aux autres pour former un tout ordonné, tel que la moindre modification d'une de ses parties se répercute sur l'ensemble de l'univers.

2) Cet ajustement des parties témoigne d'une *finalité* ; chaque élément est disposé *en vue* de remplir une fonction précise. Les yeux sont faits pour voir, les jambes pour marcher, etc. Les plus petits rouages concourent à l'ordre et à l'harmonie du système. Inversement, l'harmonie du tout conditionne le fonctionnement et la perfection de chacune des parties.

3) Cet agencement des causes finales ne saurait être le fait du hasard. Il révèle l'existence d'une *intelligence* dont les opérations peuvent être conçues *par analogie* avec celles du technicien qui exécute un ouvrage d'après la représentation d'un *dessein*.

La nature de Dieu cesse donc d'être mystérieuse. La ressemblance entre l'univers et une machine nous autorise à inférer la similitude de leurs causes respectives. On peut donc, par une méthode expérimentale, fonder un théisme scientifique.

Les premières réfutations de l'argument a posteriori

Il faut l'avouer, la preuve que développe Cléanthe semble, à première vue, conforme aux conditions de la connaissance expérimentale. C'est par expérience, et non par un quelconque raisonnement abstrait, que nous savons que l'ordre naît d'une intention ou d'un dessein dans la sphère de l'activité humaine. C'est, par ailleurs, la physique newtonienne qui nous a appris à concevoir

l'univers à la ressemblance d'une machine. Quant au raisonnement par analogie (des effets semblables prouvent des causes semblables), il est communément utilisé par tous les scientifiques. L'argument *a posteriori* serait donc irréfutable si nous pouvions nous assurer de la parfaite similitude entre le monde et les objets de l'art humain.

Or, c'est précisément sur ce point que vont se concentrer toutes les attaques de Philon. Admettons que la ressemblance soit réelle. L'univers, aussi bien qu'un palais édifié par un architecte, manifeste un ordre, un soigneux ajustement des parties qui contribuent à la stabilité de l'ensemble. Mais de la ressemblance à la similitude, il y a un pas qu'on ne pourrait légitimement franchir qu'à la condition de prouver que seule la raison est capable d'engendrer l'ordre. Et c'est précisément ici que réside la faille du raisonnement de Cléanthe, qui fait montre à la fois de témérité et de myopie intellectuelle.

De témérité, en ce qu'il transfère inconsidérément à l'univers, dans sa totalité, un principe d'action, la pensée, que l'observation a tiré de cette seule portion (infime aux yeux de l'univers tout entier) qui est celle où règne l'activité humaine. De myopie intellectuelle également, car il semble admettre que la nature ne dispose que d'un seul et unique ressort pour produire tous ses effets. Naïvement il croit pouvoir, avec une seule clef, ouvrir toutes les portes de la connaissance.

Voilà bien un trait caractéristique de la pensée préscientifique. Que l'on compare, en effet, la précipitation de Cléanthe avec les précautions que prend le physicien. Ce dernier multiplie les analyses et les vérifications avant d'user du principe d'analogie. Il ne se contente pas d'un vague sentiment de ressemblance.

« Galilée, commençant par la lune, montra qu'elle ressemblait dans toutes ses parties à la terre (...). Après divers exemples de cette sorte pour toutes les planètes, on vit clairement que ces corps étaient des objets propres à l'expérience et que la ressemblance de leur nature nous autorisait à transporter de l'un à l'autre les mêmes arguments et les mêmes phénomènes. »

La question qui est au cœur de la discussion est donc celle *des*

conditions d'application du principe de causalité. Nous avons déjà montré que la relation de cause à effet naissait de la liaison coutumière, dans l'expérience, de deux phénomènes ; de sorte que l'impression de l'un transfère sa force et sa vivacité à l'idée de l'autre.

Mais pour qu'un effet A puisse prouver l'existence d'une cause B, deux conditions sont impérativement requises :

1) *La liaison dans l'expérience entre les deux phénomènes ne doit souffrir aucune exception.*

2) *Les objets auxquels on applique le principe d'analogie doivent être parfaitement semblables.*

Qu'une seule de ces conditions ne soit pas respectée, et la preuve dégénère en simple probabilité. C'est précisément à cette espèce qu'appartient l'argument de Cléanthe dont on a vu qu'il s'appuie sur une ressemblance imparfaite.

L'entretien pourrait s'arrêter là. L'ambition qu'on pouvait nourrir de fonder un théisme scientifique est définitivement déçue.

La parade de Cléanthe

Quittant donc le terrain de la logique scientifique (sans d'ailleurs l'avouer explicitement), Cléanthe fait maintenant appel à l'évidence. Il n'est pas, dit-il en substance, besoin de preuves ou de raisonnements pour inférer l'existence d'une pensée et d'un dessein lorsque l'on est en présence d'un ordre harmonieux. C'est directement que le spectacle de la nature impose ou plutôt engendre une tendance irrésistible à croire en une intelligence créatrice.

Peut-on raisonnablement douter que *l'Iliade*, par exemple, ne soit l'œuvre d'une pensée consciente ? Ce ne serait pourtant pas plus absurde que d'imaginer que la nature puisse naître du hasard ou d'une force aveugle. Car l'univers est semblable à une immense bibliothèque. Chaque créature est comme un livre où se lisent les intentions divines. Le sceptique peut donc bien élever des objections abstraites, il ne parviendra jamais à convaincre ni même à diminuer la force de la

croissance en l'Être suprême.

Envisagée dans la perspective humienne, cette parade est extrêmement efficace. La théorie humienne s'organise en effet autour des trois théorèmes suivants :

1) En matière de faits, tout raisonnement, nous l'avons vu, procède de la croyance. Or, la croyance n'est rien d'autre qu'une certaine manière de *sentir* une idée, ou, si l'on préfère, une perception dotée d'une force et d'une vivacité particulières.

2) La raison abstraite, coupée des sentiments qui forment le sens commun, est impuissante ; ce qui se comprend aisément si l'on se souvient que l'idée n'est que l'écho affaibli de l'impression. Elle ne détient par conséquent aucune force propre.

3) Lorsque la croyance se forme de la conjonction de l'expérience et de l'influence des principes généraux qui règlent la pensée, elle sera dite naturelle ; elle équivaut alors à une *évidence* qu'aucun argument contraire ne peut affaiblir : les données de l'expérience fournissent la force des impressions, qui est transmise par les principes généraux d'association aux idées corrélatives.

La controverse ne concerne donc plus tant la rationalité du théisme expérimental que le fait de savoir s'il peut être considéré comme une croyance naturelle.

Pour échapper à la critique de Cléanthe (le scepticisme religieux est inefficace parce qu'en contradiction avec les instructions du sens commun), Philon va donc devoir apporter la preuve que le doute n'est pas simplement une attitude spéculative, mais qu'il peut exercer sur la pensée une *influence réelle*. Sa stratégie à venir se trouve ainsi nettement délimitée. Il devra d'abord montrer que l'expérience ne justifie pas l'association entre l'ordre et l'intelligence (parties 4 à 8). Il lui faudra ensuite articuler son scepticisme sur un sentiment du sens commun : il s'agira du sentiment de la misère humaine (parties 10 et 11), de manière à conférer au doute le poids qui lui manque encore.

Dans la suite des *Dialogues* la critique de Philon va se dérouler en

trois temps.

1^{er} temps : le théisme expérimental est un anthropomorphisme qui dégrade la représentation de Dieu.

2^e temps : il n'est qu'une hypothèse parmi d'autres hypothèses possibles.

3^e temps : les idées des attributs moraux de Dieu (Sa bonté et Sa bienveillance) ne peuvent naître de l'expérience.

Le théisme expérimental est un anthropomorphisme

L'enjeu de la discussion qui s'engage entre les trois protagonistes est de savoir si le Dieu dont parle Cléanthe correspond au Dieu de la tradition chrétienne.

Anthropomorphisme ou athéisme

C'est Déméa qui, le premier, lance l'offensive. Pour que nous puissions lire dans le spectacle de la nature les intentions divines, il faudrait admettre une affinité réelle entre la pensée de Dieu et la pensée humaine. Or, c'est précisément ce que l'on ne peut accepter sans rabaisser Dieu au statut de créature, sans en faire, au mieux, une espèce de sur-homme, qui n'aurait plus rien à voir avec le Dieu du christianisme.

La pensée humaine est « flottante, incertaine, fugitive et composée ». On ne peut, par conséquent, la prendre comme terme de référence pour imaginer par analogie la pensée de l'Être suprême, dont nous savons qu'elle est parfaite et infinie ; que par suite, elle ne souffre ni composition ni succession.

La réplique de Cléanthe est d'une extrême virulence : *les mystiques sont des athées sans le savoir*. Le mot Dieu, en effet, n'a de signification pour nous que si nous visons à travers lui un contenu précis de représentation : « Un mot qui n'a point de sens serait-il d'une si grande importance ? Et quelle sera la différence entre vous

autres mystiques, qui soutenez l'incompréhensibilité absolue de la nature divine et les sceptiques ou athées qui veulent que la première cause de toutes choses soit reconnue et inintelligible ? »

C'est la complicité du langage et de la métaphysique qui se trouve ici implicitement dénoncée. Il existe de pseudo-idées – non pas simplement fausses, mais littéralement vides parce que sans contenu – auxquelles les mots confèrent une réalité factice. Il faut donc choisir : ou bien l'on attribue à l'idée de Dieu un contenu par analogie avec ce que nous connaissons par expérience, ou bien il faut se résoudre à ne plus en parler ; pas même pour en proclamer l'existence, car il est absurde d'affirmer qu'une chose existe, sans avoir la moindre idée de ce qu'elle est.

La critique par Philon de la cause finale

Incontestablement Cléanthe a marqué un point. Hume n'a en effet cessé de dénoncer les notions creuses de la métaphysique, en soulignant que toute idée réelle était la copie d'une impression. En écartant le mysticisme, il est en plein accord avec les principes de l'empirisme et témoigne ainsi de l'impossibilité d'accéder à une preuve de l'existence de Dieu autrement que par l'expérience.

La médaille a pourtant son revers : *le divorce est définitivement prononcé entre le théisme et la religion chrétienne.* C'est ce qu'a parfaitement compris Philon qui va exploiter l'accusation d'anthropomorphisme lancée par Déméa à l'encontre de Cléanthe pour la tourner à l'avantage du scepticisme.

L'argument de Cléanthe, on l'a vu, repose sur cette idée que tout ordre manifeste une cause finale, c'est-à-dire un dessein formé dans une pensée consciente. Mais, remarque Philon, la mise en ordre de nos pensées requiert une cause, en l'occurrence un principe d'organisation. Si, par conséquent, on suit la logique de Cléanthe, qui conçoit la pensée divine par analogie avec la pensée humaine, on se trouve engagé dans une régression à l'infini ; la formation du dessein divin suppose une nouvelle cause spirituelle qui demande à son tour à être expliquée et ainsi de suite. Jamais on ne parviendra par- – cette

voie à l'idée d'une cause première.

Mais c'est encore trop accorder à l'argument *a posteriori*. On postule, en effet, de manière tacite que la pensée détient le monopole de l'ordre. Or, c'est une pétition de principe que l'expérience ne justifie aucunement.

En premier lieu :

« L'expérience nous fait aussi connaître des systèmes particuliers de pensée et de matière qui n'ont aucun ordre ; cela est occasionné dans la première par la folie, dans la seconde par la corruption. »

En second lieu, nous connaissons des principes spécifiquement matériels d'organisation, la végétation ou la génération qui, du point de vue de l'expérience, se situent exactement sur le même plan que la pensée.

D'où vient donc que nous attribuons à la pensée l'exclusivité de l'ordre ? C'est qu'ignorant les causes qui structurent nos pensées, nous imaginons une qualité spirituelle, *la faculté rationnelle*, capable d'engendrer l'ordre spontanément. Or, de cette faculté, si tant est qu'elle existe, nous ne connaissons rien ; ou pour mieux dire, elle n'est qu'un subterfuge destiné à déguiser notre ignorance des causes qui régissent notre pensée. C'est l'exemple type de l'idée métaphysique.

Du reste, si l'on admet que l'absence de toute cause connue soit la preuve d'une faculté d'ordre dans la pensée, il n'y a pas lieu de refuser une qualité équivalant à la matière :

« Pourquoi penserions-nous donc que l'ordre est plus essentiel à l'une qu'à l'autre ? Et si l'une et l'autre doivent avoir une cause, que gagnons-nous par votre système en traçant le modèle d'un univers réel d'après un semblable univers idéal ? »

Concluons donc que la nature intime de l'esprit n'est pas moins mystérieuse que celle de la matière et que l'on ne gagne rien, par conséquent, à expliquer l'ordre du monde par un dessein.

L'argument a posteriori est incapable de déterminer le contenu de la Religion

Si la religion n'a rien à gagner de l'argument *a posteriori* du point de vue de son fondement rationnel, en revanche, elle a tout à perdre quant à la détermination de son contenu. Concédonsons en effet un moment à Cléanthe que l'univers évoque un esprit semblable à l'esprit humain. Il faut alors dépouiller l'entendement divin de toutes les qualités qui lui sont traditionnellement reconnues par la religion, notamment l'infinité, la perfection et l'unité. C'est la porte ouverte à toutes les formes de paganisme. On peut, par exemple, imaginer que Dieu est maladroit et a multiplié les échecs avant de réaliser son dessein. Ou bien encore, le monde est l'œuvre de plusieurs dieux qui ont réuni leurs efforts. Ils sont sexués, mortels, possèdent un nez, une bouche, des oreilles, etc. Incapable de déterminer précisément le contenu de la religion, l'entendement cède inévitablement le relais à l'imagination qui, remplissant les blancs de la pensée, fournit une palette d'hypothèses toutes plus fantaisistes les unes que les autres, entre lesquelles le choix ne peut être qu'arbitraire.

Les hypothèses concurrentes

On a vu (partie 3) que la prétendue preuve du théisme expérimental se recommandait de la ressemblance entre l'univers et un ouvrage du génie humain. Mais chacun peut constater que *rien n'est plus subjectif et par conséquent plus variable que le sentiment de ressemblance*. Celui-ci dépend en effet davantage de notre manière particulière de considérer les choses, plutôt que de facteurs objectifs. On peut donc multiplier à plaisir les associations de ressemblance.

On peut, par exemple, estimer que l'univers ressemble davantage à un grand animal ou à une plante plutôt qu'à une machine :

« Ne paraît-il pas mû par un principe semblable de vie et de mouvement ? La matière s'y trouve dans une circulation perpétuelle, sans causer aucun désordre : il règne dans toutes les parties un dépérissement continu qui se répare sans cesse ; on aperçoit la plus étroite sympathie dans tout le système et chaque partie ou membre, en remplissant la fonction à laquelle il est destiné, contribue également à sa propre conservation et à celle du tout. »

De là il n'y a qu'un pas à franchir pour conclure que Dieu est l'âme de ce grand organisme. L'application du principe d'analogie n'est pas moins justifiée ici que dans l'argument qu'utilisait Cléanthe pour inférer la réalité d'un dessein divin. Chacun peut en effet expérimenter l'union de l'âme et du corps. Il n'est donc plus nécessaire de faire appel à une intelligence créatrice pour expliquer l'ordre de la nature.

Du reste, il n'en faut pas davantage pour édifier de nouvelles théories sur la formation de l'univers :

« Si l'univers a plus de ressemblance avec les substances animales et végétales qu'avec les ouvrages faits de main d'homme, il est plus probable que la cause de l'univers ressemble davantage à la cause des premières qu'à celle des derniers, et qu'il faut attribuer sa formation à la génération ou à la végétation plutôt qu'à la raison et au dessein. »

On peut fort bien concevoir, par exemple, que le système planétaire produit des graines qu'il sème aux quatre coins du cosmos sous la forme de comètes qui vont en s'épanouissant donner naissance à de nouveaux mondes. Cette hypothèse, bien que saugrenue, présente au moins davantage d'être beaucoup plus proche de l'expérience que le théisme. Car la génération et la végétation sont des principes d'action naturelle beaucoup plus répandus dans la nature que la raison.

L'hypothèse matérialiste

Mais on peut tout aussi bien, remarque Philon, dériver l'ordre du chaos en formulant une nouvelle hypothèse inspirée de la théorie matérialiste d'Épicure : imaginons que l'univers est composé d'un nombre limité d'atomes ou d'éléments matériels animés d'un mouvement perpétuel. Ce mouvement imprimé à la matière engendre un nombre déterminé de combinaisons qui doivent nécessairement s'actualiser, dès lors qu'on se donne une durée illimitée. Représentons-nous, pour reprendre un exemple célèbre, un singe typographe qui, en tapant sur une machine à écrire, combine au hasard les lettres de l'alphabet. Si on lui donne l'éternité, il arrivera nécessairement un moment où il composera un roman doué de sens.

On peut envisager la formation d'un monde ordonné à partir de ce modèle. Le mouvement, conçu comme un principe d'action matérielle et aveugle, produit d'abord une suite de combinaisons chaotiques et instables immédiatement dissoutes. Jusqu'au moment où apparaît un ordre stable, tel que les parties s'ajustent les unes aux autres, donnant l'impression d'un dessein.

Dans cette perspective, il n'est plus guère utile d'expliquer l'ordre autrement que par le *déterminisme*, c'est-à-dire par une nécessité aveugle. La structure des organes n'est pas établie *en vue* d'assurer l'existence des animaux ; c'est simplement *parce qu'une* telle organisation existe qu'ils peuvent survivre, les espèces inadaptées étant vouées à l'extinction immédiate.

Raison et imagination

Les hypothèses qu'expose Philon (dans les parties 5 à 8) ne prétendent nullement fournir des théories de rechange. Elles sont les éléments d'une stratégie sceptique dont le principal ressort est la démonstration par l'absurde : *puisque l'argument a posteriori, à partir de données expérimentales identiques, justifie des systèmes contradictoires, c'est que la voie empruntée ne mène nulle part et que le sujet abordé reste inaccessible à la connaissance humaine.*

De fait, le jeu des ressemblances, auquel se livre Philon pour tester la valeur du raisonnement analogique, illustre, au premier chef, le rôle de l'imagination qui tisse son réseau en simulant la raison, pour échafauder des théories aléatoires. Les liaisons établies par l'association de ressemblance sont faibles et fluctuantes. C'est donc la preuve que la force de la croyance ne leur doit rien et qu'elle s'alimente à d'autres sources que celles de l'expérience. La religion naturelle se révèle alors pour ce qu'elle est : un délire qui revêt la forme d'un raisonnement ; *un délire de la raison.*

Du reste, tout au long de cette analyse, se dévoilent progressivement les représentations inconscientes qui sous-tendent l'interprétation techniciste de l'ordre : l'unité d'intention, l'association ordre/raison, la finalité, bref tous les postulats qui caractérisent

l'anthropomorphisme. A ce titre, la version déterministe, inspirée du matérialisme d'Épicure, présente l'avantage de neutraliser l'imagination.

Cette épuration du regard annonce les dixième et onzième parties au cours desquelles sera réduit le dernier foyer de résistance du théisme, foyer qui s'organise autour du thème de la bienveillance divine et qui se cristallisera sous les traits de la providence morale.

Auparavant, Hume confie à Cléanthe le soin de fermer l'autre voie d'accès théorique à la religion, la preuve *a priori* de l'existence de Dieu.

La réfutation de ta preuve a priori de l'existence de Dieu

Prenant prétexte de la victoire provisoire de Philon sur Cléanthe, Déméa entreprend de démontrer l'existence de Dieu par un argument *a priori*, ainsi nommé parce qu'il ne doit rien à l'expérience et tire toute sa force du seul enchaînement logique des idées.

Cette démonstration combine deux séries de considérations :

1) Le monde est *contingent* (non nécessaire) : il ne porte pas en lui la raison ou la cause de son existence. Chaque chose créée requiert une cause extérieure qui la fait exister telle qu'elle est. Par conséquent, ou bien on remonte la série infinie des causes et des effets sans jamais parvenir à un terme ultime, ou bien on rattache l'ensemble de la chaîne à un principe premier et incréé dont l'existence est nécessaire. La première hypothèse doit être écartée, car elle reviendrait à admettre que l'ensemble du système est sans cause. Il ne reste donc que la seconde.

2) Dieu est cette cause première. Ce qui signifie qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. Si nous connaissions parfaitement l'essence de Dieu, nous pourrions en déduire son existence aussi sûrement que le mathématicien déduit les propriétés d'une figure géométrique. Il faut donc accorder l'existence d'un être parfait, *cause de soi*, seule solution susceptible de répondre à cette double question :

pourquoi quelque chose plutôt que rien ? Pourquoi ce monde-ci plutôt qu'un autre ?

La réfutation que développe Cléanthe, qui est ici le porte-parole de Hume, s'organise autour de quatre objections :

1) *Il n'y a pas d'être dont l'existence soit démontrable.* Ce jugement s'appuie sur la distinction capitale dans la philosophie humienne entre les vérités de raison et les vérités de fait, c'est-à-dire entre les mathématiques et la logique d'une part et les sciences empiriques d'autre part. La connaissance des vérités de raison procède par démonstration, opération qui consiste à déduire logiquement la conséquence d'un principe. Au cours de cette démarche, la pensée se contente de s'assurer de sa propre cohérence interne : *est donc démontrable ce dont la négation implique contradiction.*

Or, la négation d'un fait n'est jamais contradictoire. On peut, par exemple, comme le remarque Hume dans le *Traité de la nature humaine*, fort bien concevoir que le soleil ne se lèvera pas demain. C'est sans doute infiniment peu probable, mais nullement contradictoire. *Un fait se constate directement par expérience, ou se prouve par l'application du principe de causalité : il ne se laisse pas démontrer.*

2) Si nous connaissions toutes les propriétés de la matière, nous serions peut-être obligés de reconnaître qu'elle existe nécessairement par la seule vertu de sa nature.

3) Si le monde est éternel, il n'a pas de cause, puisque la cause, par définition, précède chronologiquement son effet.

4) Déméa estime que le grand Tout que forme l'univers requiert une cause spécifique. Mais, répond Cléanthe, « ... la réunion de ces parties en un Tout de même que la réunion de plusieurs provinces diverses en un seul royaume ou de plusieurs membres en un seul corps n'est que l'effet d'un acte arbitraire de l'esprit, et n'a pas la moindre influence sur la nature des choses ».

L'échec de Déméa atteste l'impossibilité d'établir l'existence d'un

fait autrement qu'en prenant appui sur l'expérience ; et Philon ne peut être que d'accord avec les critiques de Cléanthe, d'autant qu'au bout du compte, elles renforcent les positions du scepticisme.

Du reste, il introduit, à son tour, deux remarques supplémentaires. D'abord, l'idée de nécessité, sur laquelle Déméa fonde son argumentation, favorise davantage l'hypothèse déterministe, plutôt que celle de l'existence de Dieu. Ensuite et surtout, ce type de preuve s'adresse à un public rompu aux raisonnements abstraits et nullement au commun des mortels. Elle n'est donc pas de nature à fonder une religion qui se veut universelle.

Avant de poursuivre notre commentaire, rappelons brièvement les acquis des discussions précédentes. Sur le plan théorique, le scepticisme semble l'emporter. Cléanthe a réfuté la preuve *a priori* de l'existence de Dieu. Philon, quant à lui, a montré que l'existence d'un dessein divin expliquant l'organisation de l'univers n'était qu'une hypothèse parmi d'autres, qu'aucun argument empirique ne peut confirmer.

Il reste toutefois à se demander si, parmi toutes les hypothèses envisagées, le théisme de Cléanthe ne s'impose pas avec une force particulière qui révélerait une sorte d'instinct religieux, capable de neutraliser toutes les objections accumulées par le sceptique, ce qui reviendrait à dire que la religion est bel et bien une croyance naturelle et par conséquent indéracinable. Si la raison seule est impuissante, le sentiment peut suffire à étayer une religion universelle. Aussi longtemps qu'une telle éventualité n'a pas été examinée, la critique sceptique, qui se meut dans une sphère purement spéculative, reste superficielle et sans effet.

L'urgence se fait donc sentir de donner corps au scepticisme en lui insufflant la force de conviction qui lui fait encore défaut. C'est le sentiment de la misère humaine, illustré conjointement par Philon et Déméa, unis une dernière fois avant la rupture définitive, qui va sonner le glas des prétentions du théisme expérimental.

Le thème de la bienveillance divine : réalité ou

illusion ?

L'expérience du mal

Avec une belle candeur, Déméa, au tout début de la dixième partie, vend la mèche :

« J'avoue que mon opinion est que tout homme sent, en quelque façon, la vérité de la religion dans son propre cœur et que par le sentiment intime de sa faiblesse et de sa misère plutôt que par aucun raisonnement, il est conduit à recourir à la perfection de cet être dont il dépend ainsi que toute la nature. »

Autant dire que tous les raisonnements ne sont que des constructions artificielles destinées à maquiller les sources psychologiques de la religion : la crainte qu'inspirent les phénomènes de la nature, alliée au sentiment d'impuissance.

Philon, on l'imagine, jubile en entendant ces propos de Déméa et lui emboîte immédiatement le pas. Dans ce duo lugubre, toutes les formes de maux sont successivement évoquées. Une guerre perpétuelle fait rage entre les différentes espèces animales. Les faibles sont dévorés par les forts qui sont, à leur tour, harcelés par les insectes. Les sociétés humaines n'échappent pas à cette condition misérable. Outre que l'homme est le plus grand ennemi de l'homme, l'imagination, aiguisée par la culture, démultiplie les motifs de terreur. Aux causes externes de misère, s'ajoutent les causes internes : les maladies, les désordres de l'esprit et, par-dessus tout, une inaptitude congénitale à jouir du bonheur. La nature a légué à l'homme une disposition inquiète et mécontente qui l'empêche à tout jamais de trouver le repos, et ce n'est que par la crainte de la mort et dans l'espoir insensé de jours meilleurs qu'il poursuit son existence misérable.

L'alternative d'Épicure : Dieu est malveillant ou impuissant

C'est en ce point de la discussion que Philon lance sa dernière attaque contre les positions de Cléanthe. Comment, demande-t-il, concilier les prétendus attributs moraux de Dieu, sa bienveillance et sa

sagesse, avec l'expérience du mal ? On ne saurait en effet échapper au dilemme d'Épicure. *Si Dieu a la volonté d'empêcher le mal, mais non le pouvoir, il est impuissant ; s'il en a le pouvoir sans la volonté, il est malveillant.* Quand bien même on admettrait que l'ordre de l'univers manifeste une intention raisonnable, on ne peut franchir le pas suivant qui subordonne ce dessein au souci du bonheur des hommes. Or, Cléanthe est forcé d'admettre que la religion perd toute signification et toute valeur sur le plan pratique, dès lors que l'on remet en cause l'idée d'une providence qui veille sur l'humanité et assure à la morale un fondement stable. C'est dire à quel point on est proche de sa défaite.

En abandonnant pour un temps le terrain de la spéculation pure pour investir celui du sentiment, Philon enregistre un triple succès. En premier lieu, nous l'avons vu, il oblige Déméa à dissocier le sentiment dont se nourrit la religion des justifications rationnelles dont elle se recommande. En second lieu, il récuse l'ultime argument sur lequel Cléanthe tentait, à la fin du huitième dialogue, d'établir son théisme, à savoir l'idée d'une *providence morale* qui veille au bien-être des hommes. Enfin et surtout, il peut désormais combattre le système de son adversaire sur le terrain que ce dernier s'était choisi (cf. la troisième partie) : *la force de la croyance et l'évidence du sentiment.* Car si le théisme dépend, en dernière analyse, d'une vision optimiste de la condition humaine, vision qui heurte le sentiment le plus généralement répandu, il ne peut guère se faire passer pour une croyance naturelle ou universelle. C'est au tour de Philon d'accuser Cléanthe de nier l'évidence et de s'écarter des sentiments les plus clairs de la nature et de l'expérience en soutenant une théorie arbitraire et dénuée de toute force de conviction.

L'habileté du sceptique, on le voit, consiste ici à retourner contre son adversaire les critiques (au demeurant parfaitement justifiées) que ce dernier adressait contre une argumentation abstraite coupée de l'expérience et du sens commun.

L'hypothèse la plus vraisemblable

Conscient du piège que lui a tendu le sceptique Philon, Cléanthe se

voit contraint de réviser sa doctrine. Mais plutôt que de céder sur le thème de la bienveillance divine, il envisage l'existence d'un Dieu doué d'une puissance limitée :

« ... La bonté, réglée par la sagesse et limitée par la nécessité, peut produire un monde tel que le monde actuel. »

Toutefois cette concession, comme le montre Philon, ne modifie en rien le fond du problème. La question, en effet, n'est pas de savoir si le mal est compatible avec la bienveillance divine (ce que l'on peut accorder sans difficulté), mais si le vécu d'un homme plongé au milieu des affres de l'existence est de nature à inspirer le sentiment d'une providence qui veille au bonheur des créatures. Telle est la condition requise, si l'on veut rester fidèle à la méthode empirique. Or, il n'en est rien. Un être d'intelligence finie peut bien concilier la croyance en la bonté du créateur et la connaissance du monde tel qu'il est, mais il ne saurait inférer la première de la seconde, d'autant que la nécessité du mal n'est nullement établie. C'est la preuve que *l'idée de bonté divine ne doit rien à l'expérience*.

L'argument est imparable, car Cléanthe, lui-même, n'a cessé de répéter, tout au long des *Dialogues*, qu'un raisonnement touchant un fait, qui ne se fonde sur aucune expérience, est non seulement invérifiable mais dénué de sens. Le voilà donc pris au piège de sa propre critique. L'hypothèse la plus vraisemblable est donc celle d'un principe indifférent au bonheur et au malheur des hommes, supposition qui, de l'aveu même de Cléanthe, rend inutile et inopérante toute religion.

Non sans malice, Philon retourne maintenant contre son adversaire *l'argument d'évidence* que ce dernier lui opposait dans la troisième partie :

« Considérez l'œil, s'exclamait Cléanthe, disséquez-le ; examinez sa structure et son organisation ; et dites-moi si, ne consultant que votre sentiment intime, l'idée d'un ouvrier ne se présente pas immédiatement à votre esprit avec une force pareille à celle de la plus forte sensation [...] Promenez vos regards autour de cet univers,

répond le sceptique en écho, (...) le tout n'offre que le tableau d'une nature aveugle, imprégnée d'un grand principe vivifiant, qui fait sortir de son sein, sans prévoyance et sans sollicitude maternelle, des avortons ou des enfants mutilés. »

Si Cléanthe reste sans voix face à son interlocuteur, c'est qu'entre les deux hommes le mode d'argumentation est identique avec toutefois la distance qui sépare un empirisme conséquent de son faux-semblant. De l'expérience, le théiste ne retient, en effet, que ce qui est de nature à conforter ses convictions et ses illusions. Et lorsque les faits démentent son système, il n'hésite pas à forger des hypothèses invérifiables, au risque d'entrer en contradiction avec ses propres principes.

Épilogue : la fonction correctrice et pratique du scepticisme

A la fin de la onzième partie, le triomphe du sceptique semble assuré : Cléanthe est battu sur son propre terrain. Déméa a compris qu'il servait d'alibi pour le sceptique ; conscient de s'être fait jouer, il s'en va.

L'apparente volte-face de Philon : à quelles conditions le théisme est recevable

C'est pourtant sur un étrange coup de théâtre que s'ouvre la dernière partie. Brusquement, Philon épouse les thèses du théisme qu'il avait combattues jusqu'ici. En réalité, cette ultime péripétie se révèle rapidement n'être qu'un nouveau stratagème destiné à souligner *la fonction essentiellement correctrice du scepticisme*.

Philon sait fort bien – il l'a reconnu dès la première partie – que le doute ne peut être érigé en système sans courir le risque de s'éteindre au fil du temps. L'existence est une continuelle option sur l'avenir : il faut choisir et par conséquent prévoir ; de sorte que l'inclination naturelle nous incite à étendre nos croyances au-delà des limites de l'observation.

Aussi, un scepticisme conséquent ne peut-il prétendre à autre chose qu'à infléchir le cours de nos croyances, de manière à éviter qu'elles ne viennent à se retourner contre nos intérêts vitaux. Or, la

mise à la diète de l'imagination, qu'entraîne la suspension provisoire du jugement, possède des vertus thérapeutiques qui se font encore sentir lorsque, desserrant son étau, le doute cède à nouveau la place à la croyance : le scepticisme redresse la pente d'une pensée qui s'était laissée détourner par l'effet conjugué des illusions, de l'imagination et des préjugés. Il n'y a plus, dès lors, aucun inconvénient à soutenir l'existence d'un principe d'ordre, que l'on nommera Dieu, pour sacrifier à la coutume, et à qui on attribuera la pensée ou l'intelligence, en dépit de toutes les différences que l'on peut observer entre le monde et les ouvrages de l'homme. C'est une concession que l'on peut faire à cette tendance naturelle de la pensée à inférer l'existence d'une cause chaque fois qu'elle est en présence d'un effet.

On peut donc tenir pour vraisemblable cette proposition unique de la religion naturelle :

« Savoir que la cause ou les causes de l'ordre dans l'univers ont probablement quelque analogie éloignée avec l'intelligence humaine. »

Mais la prudence nous prescrit de limiter à ce seul article toutes nos spéculations religieuses et d'en accepter toute l'imprécision : la probabilité invoquée n'est pas une preuve ; on ne saurait donc accueillir le théisme parmi les sciences, comme le voulait Cléanthe. « L'analogie éloignée » ne signifie pas l'identité : on se résignera donc à laisser indéterminée l'idée de Dieu. De même, on s'abstiendra de trancher entre le monothéisme et le polythéisme. Enfin, on écartera toute spéculation sur les prétendus attributs moraux de Dieu.

Maigre résultat, dira-t-on. Sans doute ; mais il faut se souvenir que l'objectif que s'est fixé Philon, et Hume par son intermédiaire, n'est nullement de résoudre la question religieuse, mais, tout au contraire, *de dissoudre un faux problème*, ou, plus exactement, un problème qui, par sa nature, dépasse les capacités de l'entendement humain.

Les avantages du scepticisme religieux

Le bénéfique pratique de cette épuration de la connaissance est double.

En premier lieu, elle réconcilie l'athée et le théiste, en réduisant à une simple querelle de mots l'objet de la controverse. Le différend porte, en effet, sur les degrés de ressemblance ou de dissemblance entre le monde et les ouvrages nés de l'intelligence humaine. L'athée est plus sensible aux différences, le théiste aux ressemblances. Mais il ne s'agit là que d'une question de degré à laquelle il est impossible d'apporter une réponse précise :

« On peut disputer éternellement, si Annibal était un grand, un très grand ou un supérieurement grand homme ; quel degré de beauté l'on doit attribuer à Cléopâtre, et quelles épithètes ou quels éloges méritent Tite-Live ou Thucydide, sans jamais parvenir à mettre fin à la dispute. »

De telles questions ne possèdent quelque apparence de réalité qu'en raison de l'ambiguïté des termes qui expriment les sentiments ou les impressions. Or, ici, cette ambiguïté est inévitable, puisque, contrairement aux différences quantitatives qui peuvent être mesurées, les degrés de qualité restent indéterminés. Aussi toutes les disputes qui s'élèvent entre le théiste et l'athée sont-elles littéralement insignifiantes, comme d'ailleurs toutes les querelles métaphysiques qui dérivent d'un usage abusif des mots.

Véritable cure de désintoxication métaphysique, le scepticisme se présente avant tout comme *un effort de rigueur linguistique* et comme une mise en garde contre les pièges du langage :

« Tous les hommes doués d'un jugement sain sont fatigués de disputes de mots qui sont si fréquentes dans les recherches philosophiques et théologiques : on a trouvé que le seul remède contre cet abus doit venir de définitions claires, de la précision des idées qui entrent dans un raisonnement et de l'emploi strict et uniforme des termes dont on se sert. »

On nous dit : « Dieu existe, Dieu est parfait ; son entendement et sa bonté sont infinis ; son existence est nécessaire, etc. » Le sceptique n'acquiesce ni ne réfute. Il se contente de poser cette question toute simple : « Quel sens donnez-vous aux mots que vous employez ? »

Or, du point de vue empirique, il n'est qu'une méthode pour s'assurer du sens d'un mot ou d'un énoncé, c'est celle qui consiste à revenir aux impressions auxquelles ils se rapportent. Lorsque cette réduction s'avère impossible, c'est que l'expression est vide de sens. Entamée par Cléanthe dans la quatrième partie, parachevée par Philon, la critique du verbalisme creux constitue la véritable clé de voûte de la stratégie humienne.

Telle est la vertu décapante du scepticisme : sous les catégories ambitieuses de la métaphysique, il repère le vide de la pensée :

« Il n'est rien de plus courant que de voir les philosophes empiéter sur le domaine des grammairiens et s'engager dans des discussions de mots alors qu'ils s'imaginent traiter de controverses de la plus grande conséquence. » (*Enquête sur les principes de la morale.*)

Mettons-nous d'accord sur les mots, écartons toutes les expressions dépourvues de contenu cognitif, et l'on s'apercevra que le théiste et l'athée sont foncièrement d'accord sur l'essentiel.

En second lieu, le scepticisme modéré de Philon restitue dans ses droits l'inclination naturelle qui inspire les sentiments moraux et la soustrait, par là même, à l'influence d'une religion qui risque par ses excès d'en altérer le sens et la pureté. Cléanthe partage avec les mystiques l'illusion que :

« L'objet propre de la religion est de régler l'esprit des hommes, d'adoucir leurs mœurs, d'inspirer l'esprit de tempérance, d'ordre et d'obéissance. »

Or l'expérience prouve le contraire. L'intransigeance, si naturelle aux dévots, les engage dans des querelles et des guerres où le fanatisme justifie toutes les persécutions. En outre, le sentiment naturel n'a nul besoin de cette béquille religieuse :

« Il est certain, d'après l'expérience, que la plus légère notion d'honneur et de bienveillance naturelle a plus d'effet sur la conduite des hommes que les perspectives les plus brillantes que les théories et les systèmes de théologie peuvent offrir. »

Il faut noter, à ce propos, que les sentiments moraux naturels sont infiniment plus fiables que les sentiments religieux : ils agissent à la manière *dépassions calmes et constantes* qui régulent la conduite et assurent l'équilibre de l'existence individuelle et sociale. Les sentiments religieux, au contraire, sont semblables à des *poussées de fièvre*. Tirant leur source dans une alternance de crainte et d'espoir (cf. *L'Histoire naturelle de la religion*), ils plongent l'esprit dans des états de crise cyclique où la terreur et l'abattement succèdent à l'enthousiasme. Bien loin de favoriser la purification des mœurs, la perspective d'un état futur (la récompense ou la punition divine après la mort), lorsqu'elle ne laisse pas les hommes indifférents, les incite à pratiquer des cultes absurdes pour se gagner les faveurs du ciel et les détourne d'accomplir leurs devoirs simplement humains. Les religions ne rendent l'homme ni plus heureux ni plus sage, bien au contraire. Lorsqu'elles exercent une influence sur les mœurs et sur la conduite, ce qui heureusement est l'exception, c'est à la manière d'un délire qui « dérange l'heureuse économie de l'âme et la jette dans le plus grand désordre ».

Concluons : les tendances religieuses et mystiques sont sans doute naturelles, mais c'est au même titre que le sont également les maladies qui rompent cet équilibre fragile et précaire qu'est la santé. Elles font partie de ces accidents de la nature humaine que la philosophie a le devoir de prévenir ou de guérir en purifiant la pensée de toutes les sources de fermentation. L'incertitude sur ce qui se passe après la mort et les spéculations oiseuses qui en découlent, sont parmi les facteurs de déséquilibre les plus dangereux. Il faut donc s'astreindre à porter son attention sur les seules questions accessibles à la pensée, et la principale tâche de la raison sera de canaliser l'inclination naturelle en l'orientant vers les objets qui sont les plus propres à maintenir la conscience en repos.

Constance, équilibre et régularité sont les effets les plus notables et les plus précieux des principes généraux qui régissent l'esprit humain. La vraie philosophie doit les protéger contre les assauts de l'imagination dérégulée et des passions violentes. Le scepticisme et le

pragmatisme sont donc comme l'envers et l'endroit d'une doctrine de la croyance qui place la raison sous l'autorité du sentiment naturel et subordonne la connaissance à l'action.

Conclusion

« Une personne, imbue d'idées justes sur les imperfections de la raison humaine, volera avec la plus grande ardeur aux vérités révélées. » Telles sont pratiquement les dernières paroles de Philon. Qu'en conclure ? Que le scepticisme et la foi peuvent faire bon ménage ? Ou que décidément Hume a plus d'un tour dans son sac pour désarmer les censeurs ? Nous laisserons la question sans réponse, d'autant qu'il s'agit là, à nos yeux, d'un aspect mineur qui concerne le biographe plus que le philosophe.

Car, pour l'essentiel, la leçon des *Dialogues* est claire et sans concession. On peut croire ou ne pas croire. Et Hume est trop prudent et trop habile pour s'engager dans une querelle qui, selon lui, ne mérite pas l'importance qu'on lui accorde. Mais quel que soit le choix que l'on adopte, il faut renoncer à voir dans la religion un fondement philosophique.

Dans le domaine moral et politique, le sentiment naturel soutenu par de bonnes institutions doit éliminer les principales causes du désordre sans qu'il soit nécessaire de brandir la menace de la justice divine.

Sur le plan théorique, la position de Hume est plus radicale encore. Nous l'avons souligné tout au long de ce commentaire, l'enjeu principal de toute la discussion touche à ce point particulièrement sensible qu'est la métaphysique. Or il ne suffit pas pour en finir avec elle de démystifier les chasseurs d'ombres, tant il est vrai que, selon un mot de Schopenhauer, la métaphysique exprime l'un des besoins les plus fondamentaux de la nature humaine. La raison, par une pente naturelle, cherche à déchirer le voile des phénomènes pour distinguer la main de Celui qui préside aux destinées du monde. Secrètement

nous sommes tentés d'aborder la nature comme un livre dans l'espoir d'y discerner l'intention de l'auteur.

Le scientifique le plus rigoureux échappe d'autant moins à cette tentation métaphysique que le principe de finalité (la nature ne fait rien en vain) lui fournit une hypothèse de travail extrêmement précieuse. C'est Philon lui-même qui le reconnaît : « ... un anatomiste qui aurait découvert un nouvel organe, un nouveau vaisseau, ne serait jamais satisfait qu'il n'eût découvert l'objet et l'emploi auquel il est destiné. » C'est donc, on le voit, la visée même de la science qui secrète l'idée d'un Dieu raisonnable. Car comment songer seulement à rendre raison des phénomènes si l'on ne présuppose dans le même temps la rationalité foncière du réel ? En somme, plus ou moins inconsciemment, c'est toujours elle-même que la raison recherche lorsqu'elle épelle les phénomènes ; et l'idée d'un Dieu architecte semble bien n'être pour le savant que la projection dans les Cieux de ses propres exigences, l'expression d'un moi idéal.

C'est ainsi que dans sa quête de la vérité, la raison se devance elle-même ; et c'est de là, selon Hume, que vient le danger. De la connaissance des lois régissant une portion limitée de l'univers, elle est tentée de sauter à l'idée d'un monde cohérent, semblable à une machine, où chaque séquence de phénomènes trouverait la fonction qui lui revient dans l'économie du tout. De là, elle franchit un nouveau pas en soumettant cet univers machine à l'autorité d'un Dieu architecte qui en dessinerait le plan, et veillerait sur sa création. D'un pas à l'autre, nous avons franchi sans nous en rendre compte la frontière qui sépare la science de la métaphysique.

Hume nous oblige à rebrousser chemin. Il y va à ses yeux du salut de la connaissance scientifique. Car, et ce n'est pas là un de ses moindres paradoxes, le philosophe sceptique croit en la science et en ses progrès ; mais en une science humble et lucide, qui s'interdit toute extrapolation en dehors de la sphère de l'expérience et se contente de dégager les rapports constants qui règlent les phénomènes. Il est donc trop confiant dans les progrès du savoir pour lier son sort à une hypothèse théologique qui, dans le meilleur des cas, ne saurait être

que vraisemblable.

Toutefois, il ne faut pas se le masquer, c'est au prix fort que Hume paie cette élimination de la métaphysique. D'abord, nous l'indiquions dès l'introduction, au prix de l'unité du savoir. Car, privée de cette structure d'accueil que représentent l'idée d'un Dieu architecte et celle d'un monde machine, la science ne peut que se borner à dégager des lois partielles et doit renoncer à l'espoir de former une théorie systématique et totalisatrice.

Mais plus gravement encore, la connaissance se trouve désormais privée de tout fondement rationnel. Descartes, on le sait, figurait la philosophie (définie comme la totalité systématique et unifiée du savoir) par un arbre dont les branches symbolisent les sciences particulières, le tronc la physique et les racines la métaphysique. Or le scepticisme humien ne conduit à rien moins qu'à couper l'arbre de ses racines. Détachée de tout fondement rationnel, la connaissance se trouve alors pour ainsi dire suspendue dans le vide, ou, ce qui ne vaut guère mieux, rattachée à ce mystérieux instinct qu'on appelle, faute d'un mot plus approprié, la raison humaine. Quant au réel, du moins ce que nous en percevons, il nous faut en accepter la contingence : rien ne permet d'établir le caractère nécessaire des lois qui régissent la nature. Tout ceci revient à dire que la nature dont la science brosse le portrait est intelligible mais non rationnelle. Elle est intelligible, si l'on entend par là que par derrière le chaos apparent des phénomènes, il est possible de dégager un ordre exprimable en termes de lois constantes. Mais elle n'est pas rationnelle en ce sens que la trace d'une raison créatrice ne s'y laisse nullement percevoir. Cette constatation résume parfaitement le sens de l'analyse critique que Hume développe dans les *Dialogues*.

Et pourtant, on s'en doute, ce n'est pas là le dernier mot de la philosophie. Moins d'un siècle plus tard, Hegel, construisant l'édifice du savoir absolu, réaffirmera contre l'empirisme sceptique la rationalité du réel. Mais entre-temps l'horizon philosophique s'est profondément modifié. Kant, après avoir tiré toutes les leçons du scepticisme, aura relevé le défi lancé par Hume à la philosophie en

instaurant la métaphysique sur la fonction législatrice de la raison humaine. Ce sera alors l'épopée de l'humanité et non plus un Dieu transcendant qui se verra confier le soin d'inscrire la raison dans l'histoire. Mais cette mutation du paysage philosophique n'aurait sans doute pas été possible sans l'action dissolvante du scepticisme. La philosophie humienne se situe donc très exactement à la croisée des chemins : elle achève le mouvement de laïcisation de la pensée qui s'est amorcé à la Renaissance et n'a cessé de s'affirmer tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles. Mais par le vide qu'elle crée, dans un monde déserté par Dieu, elle annonce l'entrée en scène d'un nouvel acteur, l'humanité historique.

Dialogues sur la religion naturelle¹

Traduction d'un anonyme du XVIII^e siècle

Lettre de Pamphile à Hermippe : les circonstances et les personnages des *Dialogues*

On a remarqué, mon cher Hermippe, que la coutume assez générale chez les anciens philosophes² d'employer la forme du dialogue pour instruire leurs lecteurs, n'a fait que peu d'imitateurs parmi les modernes et n'a pas même réussi parmi ceux qui l'ont adoptée. Les raisonnements exacts et justes qu'on exige actuellement des philosophes qui veulent faire des découvertes, conduisent naturellement à une marche méthodique et didactique, par le moyen de laquelle on peut, immédiatement et sans préliminaires, exposer le système qu'on veut prouver et suivre sans interruption le fil des preuves sur lesquelles il est bâti. Il ne paraît guère naturel qu'un système soit exposé par manière de conversation ; et lorsque l'écrivain pour mettre de l'aisance et de la vivacité dans ses dialogues, et dérober le personnage de l'auteur ou du lecteur, veut s'écarter de la manière d'écrire directe, il est sujet à heurter contre un autre écueil et à jouer le rôle d'un pédant qui donne des leçons à son élève. S'il veut introduire dans la dispute l'esprit de la bonne compagnie, en l'assaisonnant d'une agréable diversité de matières et conservant à chacun de ses interlocuteurs un caractère qui soutienne l'équilibre, il perd souvent tant de temps en préparatifs, en transitions, que tous les charmes du dialogue dédommagent difficilement le lecteur du sacrifice qu'on a fait de l'ordre, de la précision et de la brièveté.

Il est toutefois des sujets auxquels la forme de dialogue semble singulièrement adaptée et mérite d'être préférée à la manière d'écrire simple et directe.

Un point de doctrine qui est si évident qu'on ne peut guère en contester la vérité, et en même temps si important qu'on ne saurait prendre trop de soins pour l'inculquer à l'esprit, paraît demander d'être discuté sous cette forme : cette manière a quelque chose de piquant qui sauve la monotonie d'un sujet rebattu ; la vivacité de la conversation donne une nouvelle force au précepte ; la variété des lumières, présentées par des auteurs qui jouent des rôles si différents, fait disparaître ce que cette manière aurait d'ennuyeux et de diffus.

D'ailleurs, toute question philosophique qui renferme tant d'incertitude et d'obscurité que la raison humaine ne saurait en porter une décision fixe et déterminée, semble nous conduire, dans la discussion, au style usité dans le dialogue et la conversation. Des hommes raisonnables peuvent penser différemment sur des points où il ne serait pas raisonnable qu'aucun d'eux portât un jugement décisif ; des opinions qui se choquent, peuvent, surtout quand on ne décide pas, procurer d'agréables moments ; et quand le sujet est intéressant et curieux, le livre nous introduit en quelque façon dans les compagnies, et nous fait goûter les deux plaisirs les plus vifs et les plus purs de la vie humaine, les charmes de l'étude et ceux de la société.

Toutes ces circonstances se rencontrent heureusement dans le sujet de la religion naturelle. Est-il une vérité plus certaine, plus évidente que l'existence d'un Dieu : les siècles les plus ignorants l'ont avouée ; les plus grands génies ont eu l'ambition de chercher à produire à l'envi des preuves et des arguments nouveaux en sa faveur. Est-il une vérité plus importante ? N'est-elle pas le fondement de toutes nos espérances, la base la plus sûre de la moralité de nos actions, le support le plus ferme de la société et l'unique principe qui ne devrait jamais échapper de notre pensée et de nos méditations ? Mais en discutant cette vérité sensible et importante, que de questions obscures ne donne-t-elle pas lieu d'agiter sur la nature de cet être suprême, sur ses attributs, sur ses décrets, sur l'économie de sa providence ? Voilà ce qui a causé d'éternelles altercations parmi les hommes : la raison humaine n'a point encore porté de jugement certain à cet égard. Ces objets sont néanmoins si intéressants qu'il ne

nous est pas possible de modérer l'impatiente curiosité que nous avons de les pénétrer, quoique le résultat de nos plus profondes recherches n'ait encore produit que doutes, incertitudes et contradictions.

Telles étaient les observations qui occupaient mon esprit pendant le dernier été que je passais suivant ma coutume avec Cléanthe, et dans le temps que j'assistais aux conversations qu'il eut avec Philon et Déméa. Le récit que je vous en fis dernièrement n'était qu'imparfait. Vous me dites alors que j'avais tellement excité votre curiosité que je devais entrer dans un détail plus circonstancié de leurs raisonnements et vous instruire des systèmes divers qu'ils exposèrent sur un sujet aussi délicat que celui de la religion naturelle. Le contraste remarquable des caractères de ces différents interlocuteurs relevait encore vos espérances ; surtout lorsque vous compariez l'exacitude philosophique qui caractérise l'esprit de Cléanthe à l'insouciance sceptique de Philon ou que vous pensiez les voir en opposition avec la rigide et inflexible orthodoxie de Déméa. J'étais trop jeune pour pouvoir jouer un rôle dans cette dispute ; la curiosité naturelle à mon âge a tellement gravé dans ma mémoire la chaîne et la liaison des raisonnements dont chacun d'eux étayait sa cause, que j'espère n'en omettre et n'en confondre aucune partie essentielle dans ce récit.

1^{re} partie : Trois positions philosophiques face à la religion : le mysticisme, le rationalisme et le scepticisme

1. L'étrange alliance du mysticisme et du scepticisme

Après avoir joint la compagnie que je trouvais rassemblée dans la bibliothèque de Cléanthe, Déméa fit quelques compliments à Cléanthe du soin qu'il prenait de mon éducation et de la constance inébranlable avec laquelle il persévérait dans ses amitiés.

– Le père de Pamphile, dit-il, était votre intime ami : le fils est

vosre élève ; on peut même le regarder comme votre fils adoptif, à n'en juger que par les peines que vous prenez pour l'instruire dans toutes les branches de la littérature et des sciences. Je ne doute pas que votre prudence n'égle vos talents. En conséquence, je vous ferai part d'une maxime que j'ai suivie dans l'éducation de mes enfants : je voudrais savoir à quel point elle peut cadrer avec ce que vous avez pratiqué. La méthode que j'observe pour leur éducation est fondée sur ces paroles d'un ancien : « Pour acquérir la philosophie, il faut commencer par la dialectique, passer ensuite à la morale, puis à la physique et finir par la science qui nous instruit de la nature des Dieux. »³ Cette dernière science étant, selon lui, la plus profonde et la plus abstraite de toutes, il fallait avoir le jugement le plus mûr pour l'étudier. On ne pouvait en confier les mystères qu'aux esprits déjà pourvus des trésors de toutes les autres sciences.

– Attendez-vous si longtemps, dit Philon, pour enseigner à vos enfants les éléments de la religion ? N'est-il pas à craindre qu'ils négligent ou rejettent absolument des opinions dont ils auront si peu ouï parler pendant le cours de leur éducation ?

– Ce n'est seulement, répliqua Déméa, que quant à la partie sujette à la discussion, et susceptible de disputes que je réserve pour la fin l'étude de la théologie naturelle. Mon premier soin est que leur esprit soit imbu de bonne heure des principes de la piété. Ce n'est pas seulement par des maximes et des instructions continuelles, c'est aussi par mon exemple que ces esprits encore tendres et flexibles s'accoutument à respecter les principes vénérables de la religion. Quand ils parcourent la carrière des autres sciences, je leur fais remarquer combien il y a de l'incertitude dans chaque partie de ces sciences, les disputes éternelles qu'elles ont causées, l'obscurité de toutes les espèces de philosophie, et les systèmes non moins étranges que ridicules auxquels les principes de la raison humaine, abandonnée à elle-même, ont conduit les plus grands génies. Après avoir ainsi préparé leur esprit à se défier de ses forces et à fléchir quand il le faut, je ne crains plus de les initier dans les plus augustes mystères de la religion : je n'appréhende plus les dangers de cette philosophie

orgueilleuse et arrogante qui pourrait les égarer au point de rejeter les opinions et les dogmes les mieux établis.

– La précaution que vous prenez, dit Philon, de façonner de bonne heure l'esprit de vos enfants à la piété, est sans doute louable ; vous ne faites rien là qui ne soit très nécessaire dans le siècle profane et pervers où nous vivons. Mais une chose que je me plais surtout à admirer dans votre plan d'éducation, est votre manière de tirer avantage de ces principes de philosophie et d'éducation, qui, en inspirant l'orgueil et l'égoïsme, ont, dans tous les temps, été les plus grands fléaux de la religion. Il est vrai que le vulgaire, étranger aux sciences et aux recherches profondes, témoin des interminables et scandaleuses disputes des savants, voue ordinairement le mépris le plus sincère à la philosophie et n'en est que plus étroitement attaché aux grands principes de la religion qu'il a sucés dès l'enfance. Ceux qui pénètrent tant soit peu dans les sciences et dans les études abstraites, n'ont pas plus tôt aperçu quelque nuance de vrai dans les systèmes les plus nouveaux et les plus extraordinaires, qu'ils ne pensent plus qu'il puisse y avoir quelque chose de trop abstrait pour la raison humaine : ils rompent tous les freins, ils portent des pas téméraires et sacrilèges dans l'intérieur le plus reclus du sanctuaire. Mais j'espère que Cléanthe conviendra avec moi que, sans nous replonger dans l'ignorance qui serait le meilleur remède à ces maux, il est encore un expédient pour arrêter cette liberté profane. Il n'y a qu'à favoriser l'étude et la propagation des principes exposés par Déméa. Reconnaissons sincèrement la faiblesse, l'aveuglement et les bornes étroites de la raison humaine ; réfléchissons mûrement sur ses incertitudes, sur ses contradictions éternelles, même dans les affaires et dans les actions de la vie commune ; représentons-nous les erreurs et les illusions de nos propres sens, les difficultés insurmontables qui se rencontrent dans les premiers principes de tous les systèmes, les contradictions inséparables des simples idées de matière, de cause et d'effet, d'étendue, d'espace, de temps et de mouvement ; en un mot, de quantité de choses de toute espèce qui font l'objet de l'unique science qui a droit de prétendre à quelque certitude et évidence. Quand ces matières sont exposées dans tout leur jour, comme l'ont fait quelques

philosophes et presque tous les théologiens, quel homme oserait placer une confiance assez grande dans la raison, cette faculté si fragile de l'âme, pour avoir la moindre déférence pour ses décisions dans des matières si relevées, si abstraites, si éloignées de l'expérience et de la conduite ordinaire de la vie ? Quand la cohérence des parties d'une pierre, quand la composition seule des parties qui la rendent étendue, quand des objets, dis-je, qui nous sont si familiers, ne laissent pas d'être tellement inexplicables et de renfermer des circonstances si révoltantes et si contradictoires, quelle hardiesse de vouloir décider les matières relatives à l'origine des mondes ou tracer leur histoire de l'éternité à l'éternité !

2. Peut-on sérieusement être sceptique ?

Pendant que Philon prononçait ces paroles, j'aperçus un sourire sur les lèvres de Déméa et de Cléanthe. Je crus voir dans le sourire de Déméa une extrême satisfaction d'avoir entendu exposer de pareils principes ; je démêlai dans celui de Cléanthe je ne sais quoi de malin, qui paraissait indiquer qu'il avait découvert une espèce de persiflage dans le discours de Philon. – Vous avez donc, dit Cléanthe à Philon, formé le projet d'élever l'édifice de la foi religieuse sur le fondement du scepticisme philosophique, et vous pensez que l'évidence et la certitude abandonneront tous les autres objets d'étude pour aller se concentrer dans ces dogmes théologiques qui, par ce moyen, acquerront une force supérieure, une autorité exclusive. Nous saurons bientôt si votre scepticisme est aussi général, aussi sincère que vous voudriez nous le faire croire : la compagnie va se séparer ; nous verrons alors si vous sortirez par la porte ou par la fenêtre ; nous verrons si vous doutez de bonne foi que votre corps suive les lois de la gravitation ou puisse être lésé par une chute, d'après l'opinion vulgaire, produite par nos sens qui sont trompeurs et par l'expérience qui l'est encore plus. Cette observation, Déméa, servira, je pense, à faire évanouir vos préjugés contre la secte bizarre des sceptiques. S'ils sont de bonne foi, le monde ne sera pas longtemps fatigué de leurs doutes, de leurs sophismes, de leurs disputes. S'ils ne cherchent qu'à rire, ce sont peut-être de mauvais plaisants, mais ils ne sauraient être

des hommes dangereux ni pour l'État, ni pour la philosophie, ni pour la religion.

En vérité, Philon, ajouta Cléanthe, quoiqu'un homme, après avoir profondément réfléchi sur les contradictions et les imperfections innombrables, qui sont l'apanage de la raison humaine, puisse, dans un accès de mauvaise humeur, abjurer toutes les croyances et les opinions, il est certain qu'il ne pourra ni persister dans un scepticisme absolu, ni joindre pendant quelques heures la pratique à la théorie. Les objets extérieurs l'assiègent, les passions l'entraînent, sa mélancolie philosophique se dissipe. Il a beau se faire violence, jamais son humeur ne pourra se plier au misérable rôle du sceptique. Eh ! quel motif le porterait à se faire une pareille violence ? Il ne saurait trouver des raisons qui le contenteraient d'une manière analogue à ses principes. En un mot, rien ne serait plus ridicule que le système des anciens pyrrhoniens, s'il est vrai, comme on le prétend, qu'ils aient fait des efforts pour répandre partout le même scepticisme qu'ils avaient sucé dans les déclamations publiques de leurs maîtres et qu'ils auraient dû garder pour eux seuls.

Sous ce rapport, il semble qu'il y a beaucoup de ressemblance entre la secte des stoïciens⁴ et celle des pyrrhoniens⁵, quoiqu'ils eussent des querelles éternelles ensemble. Ces deux sectes paraissent fondées sur cette maxime commune à l'une et à l'autre, que les choses possibles quelquefois et dans certaines dispositions sont possibles toujours et dans toutes les dispositions. Quand l'âme imbue des idées stoïques est exaltée par l'enthousiasme sublime de la vertu et fortement remuée par quelque apparence de gloire ou de patriotisme, les peines et les tortures les plus cruelles ne sauraient l'emporter sur la satisfaction intérieure de remplir son devoir. Il est même possible qu'avec un secours pareil, elle fasse éclater de la joie au milieu des supplices les plus affreux. Si les exemples d'un si grand courage peuvent se rencontrer, à plus forte raison un philosophe dans son école et même dans son cabinet pourra-t-il élever son esprit à ce même enthousiasme et souffrir en idée les peines les plus aiguës et les calamités les plus désolantes que son imagination peut se retracer. Mais pourra-t-il

soutenir cet enthousiasme même ? Son esprit tendu se relâche et ne se remonte pas facilement. Les distractions égarent son âme ; l'infortune l'accable à l'improviste. Et le philosophe dégénère peu à peu jusqu'à n'être qu'un homme vulgaire.

– Je vous accorde, répliqua Philon, la comparaison que vous faites entre les stoïciens et les sceptiques. Mais vous observerez en même temps que, quoique dans le stoïcisme l'esprit ne saurait soutenir longtemps un enthousiasme philosophique, cependant, quand il retombe et conserve encore un peu de ses premières impressions, l'effet des principes des stoïciens percera même dans la vie commune et dans toute l'économie de ses actions. Les anciennes écoles, surtout celle de Zénon⁶, se sont illustrées par des traits de constance et de vertu qui paraissent faire l'étonnement des temps modernes.

« Leur sagesse était vaine et leur philosophie fausse. Elles avaient cependant l'admirable magie de charmer les soucis, d'exciter l'espoir, de suspendre la douleur ou d'armer le cœur d'un triple airain que rien ne pouvait entamer. »

Il en est ainsi du scepticisme. Dès qu'un homme s'est accoutumé à faire des réflexions sceptiques sur l'incertitude et les bornes étroites de la raison humaine, il ne pourra jamais y renoncer entièrement, quand son esprit est occupé d'autres objets. Mais dans toutes ses observations et ses principes philosophiques, dirai-je aussi dans sa vie privée, il conservera une teinte de ses premiers sentiments qui le distinguera de ceux qui ne formèrent jamais d'opinion sur cet article ou qui sont restés attachés à des principes plus favorables à la raison humaine. A quelque degré qu'un homme puisse porter ses principes de scepticisme, il n'en doit pas moins, je l'avoue, agir, vivre et parler comme les autres hommes ; il n'est pas même obligé de rendre raison de cette conduite autrement qu'en s'excusant sur la nécessité où il est d'en agir de la sorte. Si jamais il pousse ses spéculations plus loin que cette nécessité ne l'oblige, et qu'il veuille philosopher sur des sujets de morale ou de physique, il se sent entraîné par un plaisir et une satisfaction particulière qu'il goûte en se conduisant de cette manière.

Il considère d'ailleurs que chacun, même dans la vie privée, est contraint d'avoir plus ou moins de cette philosophie que, depuis notre plus tendre enfance, nous nous accoutumons de plus en plus à régler notre conduite et nos opinions sur des principes plus généraux, que, plus la sphère de notre expérience s'agrandit et plus notre raison se perfectionne, plus alors nos idées se généralisent et s'étendent, et que ce que nous appelons *philosophie* n'est qu'une opération plus régulière et plus méthodique de la même sorte. Philosopher sur de pareils sujets, ce n'est pas différer essentiellement de ceux qui raisonnent sur la vie commune, et nous pouvons espérer de notre philosophie, sinon la vérité dans une plus grande évidence, du moins plus de solidité, à raison de la méthode plus exacte et plus détaillée avec laquelle elle procède.

Mais quand nous jetons les yeux au-delà des choses humaines et des propriétés des corps qui nous environnent, quand nous portons nos idées sur l'une et l'autre éternité, avant et après l'état actuel des choses, sur la création et la formation de l'univers, sur l'existence et les attributs des esprits, sur la puissance et les opérations d'un esprit universel, existant sans commencement et sans fin, sachant tout et pouvant tout, immuable, infini, incompréhensible, il faut alors que nous ayons bien peu de penchant au scepticisme, pour ne pas craindre d'être entré dans une sphère trop relevée pour notre faible intelligence. Tant que notre spéculation se borne à des objets de commerce, de morale, de politique ou de littérature, nous en appelons à chaque instant au sens commun et à l'expérience qui donnent une nouvelle force à nos décisions philosophiques et font disparaître, du moins en partie, le soupçon que nous devons naturellement conserver, relativement à tous les raisonnements qui sont très subtils et très ingénieux. Mais, dans les matières théologiques, nous n'avons pas le même avantage, quoiqu'elles offrent des objets que nous devons regarder comme au-dessus de notre portée et avec lesquels notre faible intelligence a le plus besoin de se familiariser. Nous sommes comme de nouveaux débarqués dans un pays étranger : chaque objet doit leur paraître suspect ; ils sont à chaque instant en danger de pécher contre les lois et les usages du peuple avec lequel ils vivent et conversent.

Nous ignorons à quel point nous pouvons nous en rapporter à nos méthodes ordinaires de raisonner sur un tel sujet, attendu que, même dans les fonctions de la vie commune et dans le département qui leur est particulièrement assigné, nous ne saurions rendre raison de ces méthodes et n'avons pour les employer d'autre guide qu'une espèce d'instinct ou de nécessité.

Tous les sceptiques prétendent que la raison envisagée d'une manière abstraite fournit des arguments insolubles contre elle-même, et que nous ne pourrions jamais asseoir quelque conviction ou certitude sur aucun sujet si les raisonnements des sceptiques n'étaient pas, par leur trop grande finesse et subtilité, incapables de contrebalancer les arguments plus solides et plus naturels que nous tirons des sens et de l'expérience. Mais il est évident que, dès que nos arguments perdent cet avantage et s'écartent des routes de l'expérience ordinaire, alors les principes subtils du scepticisme peuvent les égaler, les arrêter et les contrebalancer. Les uns ne peuvent l'emporter sur les autres : l'esprit reste en suspens entre deux, et voilà le véritable équilibre ou la balance qui fait le triomphe des sceptiques.

– Mais j'observe, dit Cléanthe à Philon, dans vous ainsi que dans tous les autres sceptiques de spéculation, que vos principes et votre conduite sont autant en contradiction dans les points de théorie les plus abstraits que dans la manière d'agir de la vie commune. Toutes les fois que l'évidence s'offre elle-même à nos yeux, vous vous rendez à elle, nonobstant votre prétendu scepticisme : je puis même observer qu'il y a dans votre secte des hommes aussi décisifs et aussi tranchants que ceux qui font profession de douter le moins. En vérité, ne serait-il pas ridicule de prétendre rejeter l'explication du phénomène étonnant de l'arc-en-ciel, parce que, dans cette explication, les rayons du soleil sont décomposés et, pour ainsi dire, disséqués d'après une exacte analyse, objet certainement trop abstrait pour l'intelligence humaine ? Que diriez-vous à un homme qui, n'ayant rien de particulier à objecter aux arguments de Copernic et de Galilée sur le mouvement de la terre, refuserait de les adopter, d'après le principe général que de pareils

objets sont trop sublimes et trop éloignés de la sphère humaine, pour pouvoir être expliqués par les lumières bornées et trompeuses de la raison ?

Je sais qu'il y a, comme vous l'avez très bien observé, une espèce de scepticisme ignorant et grossier, qui inspire au vulgaire un préjugé général contre ce qu'il a de la peine à comprendre, et l'engage à rejeter toute doctrine qui demande à être prouvée et établie par des raisonnements profonds. Cette espèce de scepticisme est funeste aux sciences et non pas à la religion, puisqu'il est avéré que ceux qui se piquent le plus de scepticisme, admettent souvent non seulement les grandes vérités du théisme et de la théologie naturelle, mais encore les opinions les plus absurdes qu'une superstition orale a pu leur transmettre. Ils croient fermement aux sorciers et refusent de prêter l'oreille et d'ajouter foi à la plus simple proposition d'Euclide. Mais les sceptiques éclairés et philosophes tombent dans des inconséquences et des excès opposés. Ils poussent leurs recherches dans les secrets les plus profonds des sciences, et, ne procédant que pas à pas, leur consentement va toujours à proportion de l'évidence qu'ils rencontrent. Ils sont même obligés d'avouer que les objets les plus abstraits et les plus éloignés sont ceux que les philosophes ont le mieux expliqués. On a réellement fait l'anatomie de la lumière ; on a découvert, on a démontré le vrai système des corps célestes. Mais la manière dont s'opère la nutrition du corps animal par les aliments est encore un mystère inexplicable. La cohérence des parties de la matière est encore une chose incompréhensible. Ces sceptiques sont donc obligés, à chaque question, de considérer à part chaque évidence particulière et de n'accorder leur consentement qu'à proportion du degré précis d'évidence qui se présente. Telle est leur manière de procéder dans tous les objets de physique, de mathématique, de morale ou de politique. Eh ! pourquoi ne procéderaient-ils pas de même dans les matières de théologie ou de religion ? Pourquoi rejeter de pareilles conséquences, uniquement d'après la présomption générale de l'insuffisance de la raison humaine, sans discuter en particulier ce que c'est que l'évidence ?

Vous dites que nos sens sont trompeurs, que notre intelligence est erronée, et que nos idées, même sur les objets les plus familiers, tels que l'étendue, la durée, le mouvement, fourmillent d'absurdités et de contradictions. Vous me défiez de résoudre les difficultés ou de concilier les contradictions que vous y découvrez. Je n'ai pas assez de talent pour remplir une pareille tâche ; je n'ai pas le loisir de l'entreprendre ; je pense même que ce serait une chose superflue. Votre propre conduite réfute vos principes dans toutes les circonstances et prouve en vous l'attachement le plus ferme à toutes les maximes reçues de science, de morale, de prudence et de conduite.

Je n'adopterai jamais une opinion aussi dure que l'est celle d'un auteur célèbre, qui avance que le scepticisme n'est pas une secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent, mais une secte de menteurs. Je crois cependant pouvoir affirmer (soit dit sans offenser personne) que les sceptiques forment une secte de plaisants et de railleurs. Mais, quant à moi, si je me trouvais disposé à la gaîté et au badinage, je vous assure que je chercherais un amusement d'une espèce moins compliquée et moins abstraite. Une comédie, un roman, ou tout au plus une histoire, me semble un amusement plus naturel que toutes ces subtilités et ces abstractions métaphysiques⁷.

En vain le sceptique chercherait à faire une distinction entre la science et la pratique de la vie commune, ou entre science et science. Les arguments employés partout portent, s'ils sont justes, le même caractère de ressemblance, et contiennent la même force et la même évidence. Ou s'il s'y rencontre quelque différence, l'avantage se trouve entièrement du côté de la théologie et de la religion naturelle. Que de principes dans la mécanique sont fondés sur des raisonnements abstraits ! Cependant il n'est pas un homme qui se pique des sciences, il n'est pas même un sceptique de spéculation qui ose encore conserver des doutes sur cet article. Le système de Copernic renferme les paradoxes les plus surprenants, et les plus contraires à ce que nous concevons naturellement, aux apparences et même à nos sens. Cependant il n'est plus ni moines ni inquisiteurs qui ne soient obligés actuellement de lever l'interdiction qu'ils avaient jetée sur ce système

et de permettre que la terre tourne. Et Philon, avec un génie si libre, des connaissances si étendues, pourra-t-il conserver indistinctement des soupçons généraux sur une hypothèse religieuse qui est fondée sur les arguments les plus simples et les plus sensibles, et qui trouve un accès si facile dans le cœur de l'homme, à moins qu'elle n'y rencontre des obstacles imaginés à plaisir.

3. Le scepticisme, suppôt de l'obscurantisme ou de l'athéisme ?

Et c'est ici, continua-t-il, en se tournant du côté de Déméa, que nous pouvons observer une circonstance très curieuse dans l'histoire des sciences. Quand la philosophie se fut unie à la religion nationale, dans les premiers temps du christianisme, rien n'était plus ordinaire parmi les prédicateurs de la religion que de s'élever avec véhémence contre la raison, contre les sens et contre tous les principes qui ne tiraient leur origine que des études et des recherches purement humaines. Tous les systèmes de l'ancienne Académie⁸ furent adoptés par les pères de l'Église et de là répandus d'âge en âge dans toutes les écoles et les chaires de la chrétienté. Les réformateurs embrassèrent cette méthode de raisonner, ou plutôt de déclamer, et jamais on ne prodiguait à l'excellence de la foi les éloges ordinaires, sans les parsemer de traits extrêmement caustiques contre la raison humaine.

Il y a eu même un illustre Prélat (Mgr Huet) de la communion de Rome, un des hommes les plus érudits de son siècle, qui, après avoir publié sa *Démonstration évangélique* en faveur de la religion, composa un traité où se trouvent rassemblés les sophismes des plus hardis et des plus déterminés pyrrhoniens. Locke semble avoir été le premier chrétien qui ait osé affirmer ouvertement que la *foi* n'était qu'une espèce de *raison*, que la religion n'était qu'une branche de la philosophie, et qu'un enchaînement de preuves semblables employées pour établir une vérité de morale, de politique ou de physique, était également employé pour exposer tous les principes de la religion naturelle et révélée. Le mauvais usage que Bayle⁹ et les autres esprits forts ont fait du scepticisme philosophique des Pères et des premiers

réformateurs, servit encore à propager le sentiment judicieux de Locke ; et c'est en quelque façon une chose convenue parmi tous ceux qui se piquent de dialectique et de philosophie, que les noms d'athées et de sceptiques sont synonymes. Et comme il est certain qu'on ne saurait soutenir de bonne foi le système des premiers, je souhaiterais que le nombre de ceux qui soutiennent sérieusement le système des seconds ne fût pas plus grand.

– Vous rappelez-vous, dit Philon, ces belles paroles de Lord Bacon¹⁰ à ce sujet ? – Il disait, reprit Cléanthe, qu'un peu de philosophie faisait un athée et que beaucoup de philosophie le ramenait à la religion. – Cette remarque est bien judicieuse, dit Philon. Mais j'avais en vue un autre passage où, parlant des insensés mentionnés par David, qui disent dans leur cœur : il n'y a point de Dieu, ce grand philosophe observe que les athées ont actuellement une double portion de folie ; car ils ne se contentent pas de dire dans leurs cœurs : il n'y a point de Dieu, ils osent encore prononcer cette impiété de leur bouche, et sont par conséquent coupables d'une double imprudence et indiscretion. Si de pareilles gens sont de bonne foi, je ne crois pas qu'ils soient bien redoutables.

Mais, quand vous devriez me mettre au nombre de ces insensés, je ne puis m'empêcher de vous communiquer une remarque qui se présente à mon esprit, d'après l'histoire du scepticisme religieux et irrégulier, dont vous venez de nous entretenir. Il me semble qu'il y a dans toute la suite de ce récit des traits marqués de fourberie monacale. Pendant les siècles d'ignorance, tels que ceux qui suivirent la décadence des anciennes écoles, les prêtres s'aperçurent que l'athéisme, le déisme ou l'hérésie de quelque espèce que ce fût, ne pouvait procéder que de questions présomptueuses faites d'après les opinions reçues, et de l'idée que la raison humaine pouvait tout pénétrer. L'éducation avait alors la plus grande influence sur l'esprit humain et pouvait presque égaler en force ces suggestions des sens et de l'intelligence commune par lesquelles le sceptique le plus déterminé doit se laisser gouverner. Mais actuellement que l'influence de l'éducation a beaucoup perdu de sa force, et que les hommes, en

communiquant avec plus de liberté avec l'univers entier, ont appris à comparer les opinions populaires des diverses nations et des différents siècles, nos théologiens ont habilement changé tout leur système de philosophie ; ils ont quitté le langage des pyrrhoniens et des académiciens, pour celui des stoïciens, des platoniciens et des péripatéticiens. Si nous rejetons la raison humaine, nous n'aurions plus de principes pour nous conduire à la religion. Ainsi, pyrrhoniens dans un siècle, et dogmatiques¹¹ dans un autre ; tout système qui paraît à ces vénérables Messieurs le plus adapté à leur but qui est de dominer le genre humain, vous les voyez se l'approprier, en faire un de leurs principes favoris et un de leurs principaux dogmes.

– Il est bien naturel, dit Cléanthe, que les hommes épousent les principes qu'ils savent devoir être les plus propres à défendre leurs opinions ; je ne vois pas que, dans une conduite si raisonnable, il y ait rien qui ressente la supercherie monacale. Et certainement, il n'y a rien qui donne une présomption plus forte en faveur de la vérité d'une doctrine et de la nécessité de l'embrasser, que de voir qu'elle tend à affermir l'édifice de la vraie religion et sert à confondre les sophismes des athées, des libertins et des esprits forts de toutes les dénominations.

2^e partie : La connaissance du monde peut-elle conduire à la connaissance de Dieu ?

1. « L'adorable obscurité de la nature divine » (Déméa et Philon)

– Il faut que j'avoue, dit Déméa à Cléanthe, que rien ne m'a causé une plus grande surprise que la manière dont vous avez exposé cet argument. D'après toute la suite de votre discours, on imaginerait que vous vouliez défendre l'existence d'un Dieu contre les sophismes des athées et des mécréants, et que vos raisonnements vous conduiraient à devenir le champion de ce principe fondamental de toute religion. Mais ce point, je l'espère, n'est aucunement un de ceux qu'on puisse

mettre en question parmi nous. Je suis persuadé qu'il n'est pas d'homme, ou du moins d'homme doué du sens commun, qui ait jamais conservé sérieusement quelque doute sur une vérité si certaine et si évidente. Il ne s'agit pas de l'existence mais de la nature de Dieu. Quant à cette nature de Dieu, je puis assurer qu'à raison de la faiblesse de l'entendement humain, elle est absolument incompréhensible et inconnue pour nous. L'essence de cet esprit suprême, ses attributs, sa manière d'exister, la nature même de sa durée, toutes ces choses et toutes les particularités relatives à cet Être divin sont des mystères pour l'esprit humain. Créatures bornées, aveugles et faibles, notre lot est de nous humilier devant son auguste présence, de lui faire l'aveu de nos faiblesses, d'adorer en silence ses perfections infinies, que l'œil n'a jamais vues, l'oreille n'a jamais entendues, et que l'esprit de l'homme n'a jamais pu concevoir. Un nuage épais les dérobe à la curiosité humaine ; c'est un crime que d'oser percer ce voile sacré, et c'est être presque aussi impie que ceux qui nient son existence que de porter un œil téméraire sur sa nature, son essence, ses décrets et ses attributs.

Mais de peur que vous n'imaginiez que ma *piété* égare ma *philosophie*, je soutiendrai mon opinion, si toutefois elle a besoin d'être soutenue, d'une très grande autorité. Je pourrais en appeler à presque tous les théologiens qui, depuis la fondation du Christianisme, ont traité quelque sujet de théologie. Mais je me bornerai maintenant à un auteur également célèbre, et comme chrétien et comme philosophe. C'est le Père Malebranche¹², qui, si je m'en rappelle bien, l'écrit dans *la Recherche de la Vérité* : « On ne doit pas tant appeler Dieu un esprit pour montrer positivement ce qu'il est que pour signifier qu'il n'est pas matériel. C'est un être infiniment parfait, on n'en peut pas douter. Mais de même qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il doive avoir la figure humaine, comme faisaient les anthropomorphites à cause qu'elle nous paraît la plus parfaite, quand même nous le supposerions corporel, il ne faut pas aussi penser que l'esprit de Dieu ait des pensées humaines et que son esprit soit semblable au nôtre, à cause que nous ne connaissons rien de plus parfait que notre esprit. Il faut plutôt croire que, comme Il renferme dans Lui-même les perfections de la matière sans être matériel, puisqu'il est certain que la

matière a rapport à quelque perfection qui est en Dieu, Il comprend aussi les perfections des esprits créés sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits, que son nom véritable est : *Celui qui est*, c'est-à-dire l'Être sans restriction, tout être infini et universel. »

– Après nous avoir produit une si grande autorité, répondit Philon à Déméa, sans compter un millier d'autres qu'il vous serait également facile de produire, je me rendrais ridicule, si je vous exposais mes sentiments ou si j'accordais formellement mon suffrage à votre doctrine. Mais certainement, quand des hommes raisonnables discutent de pareils sujets, il ne peut jamais être question de *Y existence*, mais seulement de la *nature* de Dieu. La première de ces vérités, comme vous l'observez très bien, est incontestable et porte l'évidence avec soi. Rien n'existe sans cause, et la cause primitive de l'univers, quelle qu'elle soit, nous l'appelons Dieu, et nous lui attribuons pieusement toutes sortes de perfections. Quiconque nie cette vérité fondamentale, mérite tous les châtiments que l'on peut infliger parmi des philosophes, savoir le ridicule, le mépris et la condamnation. Mais comme toutes ces perfections sont entièrement relatives, nous ne devons jamais imaginer que nous comprenons les attributs de cet Être divin, ni supposer que ces perfections ont quelque analogie ou ressemblance avec les qualités des créatures humaines. Nous lui attribuons avec raison la sagesse, la pensée, le dessein, l'intelligence, parce que ces mots sont honorables parmi les hommes, et parce que nous n'avons pas d'autre langage ou d'autres manières de concevoir, pour lui exprimer notre culte et nos hommages. Mais ayons soin de ne pas penser que nos idées répondent en aucune manière à ses perfections ou que ses attributs aient quelque ressemblance avec les qualités qui caractérisent l'homme. Il est infiniment supérieur à nos vues et à notre intelligence bornées ; il doit être plutôt un objet d'adoration dans les temples qu'un objet de dispute dans les écoles.

En vérité, Cléanthe, continua-t-il, il n'est pas besoin, pour en venir à cette décision, d'avoir recours à ce scepticisme affecté qui vous déplaît si fort. Nos idées ne vont pas plus loin que notre expérience ; notre expérience ne s'étend nullement sur les opérations et les

attributs de Dieu ; je n'ai pas besoin de terminer mon syllogisme ; je vous laisse le soin de tirer vous-même la conséquence. Et c'est un plaisir pour moi, j'espère aussi que c'en est un pour vous, que des raisonnements justes et une saine piété se réunissent pour la même conséquence, et qu'ils concourent à établir de concert l'ineffable et adorable nature de l'Être suprême¹³ .

2. La « preuve a posteriori » de l'existence de Dieu (Cléanthe)

– Et pour ne point perdre de temps en circonlocutions, reprit Cléanthe en s'adressant à Déméa, encore moins pour répondre aux pieuses déclamations de Philon, j'expliquerai en peu de mots comment je conçois cette matière. Jetez les yeux autour du monde, regardez-le dans son ensemble et dans ses parties : vous trouverez qu'il n'est qu'une grande machine divisée en un nombre infini de moindres machines, qui se subdivisent encore à un degré que les sens et l'intelligence de l'homme ne peuvent ni tracer ni expliquer. Toutes les machines diverses, et même leurs parties les plus déliées sont adaptées les unes aux autres avec une exactitude qui ravit en admiration tous les hommes qui les ont contemplées. La manière curieuse dont les moyens s'adaptent aux fins, dans toute l'étendue de la nature, ressemble exactement, quoiqu'elle les surpasse de beaucoup, aux ouvrages sortis de la main des hommes, aux résultats de leurs desseins, de leur pensée, de leur sagesse et de leur intelligence. Puisque les effets se ressemblent l'un à l'autre, nous avons droit d'inférer, par les lois de l'analogie, que les causes se ressemblent aussi, et que l'auteur de la nature est en quelque façon semblable à l'homme, quoiqu'il soit doué d'attributs bien plus relevés à proportion de la grandeur de l'ouvrage dont Il est l'auteur. Par cet argument *a posteriori* et par cet argument seul, nous prouvons en même temps l'existence de Dieu et sa ressemblance avec l'esprit et l'intelligence de l'homme. – Je prendrai, dit Déméa à Cléanthe, la liberté de vous dire que, dès vos premières paroles, je ne pouvais approuver la conséquence que vous tirez pour déduire la ressemblance de l'Être suprême avec l'homme ; encore moins puis-je approuver les moyens

que vous employez pour l'établir. Eh quoi ! Point de démonstration de l'existence de Dieu ! Point d'arguments abstraits ! Point de preuves *a priori*¹⁴ ! Celles sur lesquelles les philosophes ont si fort insisté ne sont-elles que des fourberies et des sophismes ? Pouvons-nous aller plus loin dans ce sujet que l'expérience et la probabilité ? Je ne dirai pas que c'est là trahir la cause de la divinité, mais il est certain que par cette candeur affectée vous donnez aux athées des avantages qu'ils ne pourraient jamais obtenir par la seule force des arguments et des raisonnements.

3. Du bon usage du principe de causalité (Philon)

a) La similitude entre le monde et une machine ne va pas de soi.

– Ce qui m'arrête principalement dans ce sujet, dit Philon, ce n'est pas tant le fait que Cléanthe ramène à l'expérience tous les arguments en faveur de la religion, mais que dans une espèce inférieure, ils ne paraissent pas même les plus certains et les plus incontestables. Nous avons observé mille et mille fois qu'une pierre tombe, que le feu brûle, que la terre a de la solidité ; et quand on nous offre un nouvel exemple de ces choses, nous en tirons sans hésiter les conséquences accoutumées. La ressemblance exacte des mêmes circonstances nous donne une assurance parfaite d'un événement semblable. On ne désire, on ne cherche jamais des preuves plus fortes. Mais partout où vous vous écartez, tant soit peu, de la comparaison des circonstances, vous diminuez la force des preuves à proportion, ce qui peut vous conduire à la fin à la faible ressource de l'analogie qui est, de l'aveu général, sujette à l'erreur et à l'incertitude. Après avoir découvert la circulation du sang dans le corps de l'homme, nous ne doutons plus qu'elle ne se rencontre également dans Titius et Maevius ; mais de ce que cette circulation existe dans les grenouilles et les poissons, c'est seulement une présomption, quoique forte à la vérité, que, par l'analogie, elle doit se rencontrer dans les hommes et dans les autres animaux. Les raisonnements par l'analogie sont encore plus faibles, quand nous inférons la circulation de la sève dans les végétaux, parce que nous avons découvert que le sang circule dans les animaux, et

ceux qui ont adopté trop vite cette analogie imparfaite, ont eu, après des expériences plus exactes, la douleur de voir qu'ils s'étaient trompés.

En voyant une maison, nous en inférons avec la plus grande certitude qu'elle a eu un architecte ou un maçon, parce que c'est là précisément l'espèce d'effet que nous avons vu procéder de la même espèce de cause. Mais vous ne pouvez pas affirmer que l'univers ait tant de ressemblance avec une maison que nous puissions en attribuer la structure à une cause semblable, ou que l'analogie se trouve ici entière et complète. La différence est si frappante que toutes les conséquences que vous pouvez en tirer, se bornent à des conjectures, à des présomptions sur une cause semblable : je vous laisse à juger comment cette idée sera reçue dans le monde.

– Elle serait très mal reçue, répliqua Cléanthe, et je mériterais d'être blâmé et détesté, si je vous accordais que les preuves de la divinité se réduisent à des conjectures ou à des présomptions. Mais l'adaptation complète des moyens aux fins dans l'univers ainsi que dans une maison formerait-elle une si faible analogie ? L'économie des causes finales¹⁵ l'est-elle ? L'ordre, la proportion, l'arrangement de chaque partie, sont-ce là des analogies si faibles ? Les marches d'un escalier sont visiblement imaginées pour les jambes de l'homme qui doit les monter. Et cette induction est certaine et même infaillible. Les jambes de l'homme sont également faites pour aller et monter, et j'avoue que cette induction n'est pas tout à fait aussi certaine, à raison de la différence que vous y remarquez ; mais serait-ce être juste que de ne voir dans cela qu'une présomption ou une conjecture ?

– Juste ciel ! s'écria Déméa, en interrompant Cléanthe, où en sommes-nous ? Les défenseurs zélés de la religion avouent que les preuves relatives à l'Être suprême sont bien éloignées d'une évidence parfaite ! Et quant à vous, Philon, sur qui je me confiais, pour prouver le mystère adorable de la nature divine, adoptez-vous toutes les opinions extravagantes que Cléanthe vient de nous débiter ? Je ne saurais leur donner d'autres noms. Pourrais-je m'abstenir de

proscrire, quand de pareils principes sont exposés, quand ils sont soutenus par une autorité si imposante devant un jeune homme tel que Pamphile ?

b) La connaissance de la relation causale dérive de l'expérience.

– Vous ne paraissez pas faire attention, répondit Philon à Déméa, que je combats Cléanthe sur son propre terrain, et qu'en lui montrant les conséquences dangereuses de ses opinions, j'espère le ramener à la nôtre. Mais je pense que ce qui vous tient le plus à cœur est l'exposition que Cléanthe a faite de cet argument *a posteriori*. Et voyant que cet argument est près d'échapper à votre prise et de se perdre dans les airs, vous le croyez si compliqué que vous devez avoir de la peine à croire qu'il est exposé dans son vrai jour. A quel point que je puisse actuellement m'écarter, à d'autres égards, des principes dangereux de Cléanthe, je dois cependant avouer qu'il a exposé cet argument de la manière la plus favorable, et je tâcherai de vous éclaircir la matière de façon qu'il ne vous restera plus le moindre nuage sur ce sujet.

Si un homme faisait abstraction de toutes les choses qu'il connaît ou qu'il a vues, il serait absolument incapable, uniquement d'après les idées qu'il aurait à lui, de déterminer quelle espèce de scène l'univers représente ou de donner à un état ou à une position de choses la préférence sur d'autres. Car, comme aucune des choses qu'il conçoit clairement, ne pourrait passer pour impossible ou contradictoire, toutes les chimères de son imagination seraient au même niveau. Il ne pourrait même jamais donner de bonne raison, pourquoi il adopterait préférablement une idée ou un système, et pourquoi il en rejetterait d'autres qui sont également possibles.

D'ailleurs, quand il jette les yeux et considère le monde tel qu'il est, il ne lui est pas possible d'assigner d'abord la cause d'aucun événement, encore moins de l'ensemble des choses ou de l'univers. Il pourrait laisser errer son imagination ; peut-être le conduirait-elle à une variété infinie d'exposés et de représentations. Toutes ces choses seraient possibles, mais étant toutes également possibles, jamais il ne

pourrait de lui-même rendre une raison satisfaisante de la préférence qu'il accorde à l'une sur les autres. L'expérience seule peut lui indiquer la vraie cause d'un phénomène quelconque.

Il suit, à présent, d'après cette méthode de raisonner, dit Philon à Déméa, et c'est même une chose avouée facilement par Cléanthe lui-même, que l'ordre, l'arrangement ou la disposition des causes finales ne prouvent pas par eux-mêmes un dessein, mais seulement autant que l'expérience aurait montré qu'ils résultent de ce principe. D'après ce qu'il nous est donné de connaître *a priori*, la matière peut contenir originairement la cause ou la source de l'ordre, comme l'esprit la contient. Il n'est pas plus difficile de concevoir que les différents éléments mis en action par une cause intérieure et inconnue peuvent se combiner de manière à former l'ordre le plus admirable, que de concevoir que leurs idées écloses dans le sein de l'esprit universel et déterminées également par une cause intérieure et inconnue se sont combinées pour cet ordre. Il est certain que ces deux suppositions sont également possibles. Mais s'il faut en croire Cléanthe, l'expérience nous montre qu'on y trouve quelque différence. Jetez ensemble quelques morceaux d'acier sans figure et sans forme, vous ne les verrez jamais se combiner ensemble de manière à former une montre ; des pierres, du mortier et du bois ne formeront jamais une maison sans un architecte. Mais nous voyons que, dans l'esprit humain, les idées se combinent suivant une économie inconnue, inexplicable, de manière à former le plan d'une montre ou d'une maison. L'expérience prouve donc qu'il y a dans l'esprit et non pas dans la matière un principe primitif d'ordre. De pareils effets donnent lieu d'inférer des causes semblables. Les rapports des moyens aux fins sont égaux dans l'univers ainsi que dans une machine qui sort de la main de l'homme. Les causes doivent donc se ressembler.

Je dois avouer que cette ressemblance que l'on assure se rencontrer entre Dieu et les créatures humaines m'a d'abord révolté, et je dois la regarder comme une hypothèse qui dégrade si fort l'Être suprême qu'un bon théiste ne saurait la soutenir. Je vais donc m'efforcer, mais avec votre secours, Déméa, de défendre ce que vous

avez raison d'appeler l'adorable obscurité de la nature divine ; et je vais réfuter ce raisonnement de Cléanthe, pourvu qu'il avoue que je l'ai exposé dans son vrai jour.

Cléanthe convint que l'exposition était fidèle. Philon, après avoir repris haleine, suivit le fil de son discours.

c) L'application du principe d'analogie requiert des précautions méthodologiques que Cléanthe n'a pas respectées.

– Je ne m'obstinerai pas maintenant à disputer, dit-il à Cléanthe, que toutes les inductions relatives à des faits sont fondées sur l'expérience, et que tous les raisonnements faits d'après l'expérience sont fondés sur cette supposition, que des causes semblables supposent des effets semblables, ainsi que des effets semblables supposent des causes semblables. Je vous conjure seulement d'observer avec quel excès de précaution tous les bons logiciens procèdent, quand il est question de transporter des expériences à des cas semblables. A moins que ces cas ne soient parfaitement semblables, ils n'osent transporter avec une confiance entière l'application de leurs premières observations à des phénomènes particuliers. Le moindre changement dans les circonstances excite quelque doute touchant l'événement. Ils font aussitôt de nouvelles expériences pour s'assurer si les nouvelles circonstances ne sont pas importantes et ne peuvent pas tirer à conséquence. Une différence dans la masse, la situation, l'arrangement, l'âge, la température de l'air ou la disposition des corps ambiants, peut occasionner les conséquences les plus imprévues. A moins que les objets ne nous soient bien familiers, c'est le comble de la témérité d'attendre avec certitude, d'après une de ces différences, un événement semblable à ceux qui étaient auparavant les objets de nos observations. Et c'est dans cette occasion plus que dans toute autre que les pas lents et réfléchis du philosophe se distinguent de la marche précipitée du vulgaire, qui, se laissant entraîner par la plus légère ressemblance, est incapable d'attention et de jugement.

Oseriez-vous penser, Cléanthe, que vous avez conservé cette tournure philosophique d'esprit et ce flegme qui vous caractérise,

lorsque, par une résolution extrême, vous avez pu comparer des maisons, des navires, des ameublements et des machines à l'univers, et lorsque, d'après une ressemblance dans quelques circonstances, vous en avez inféré une ressemblance dans leurs causes ? La pensée, le dessein, l'intelligence que nous découvrons dans les hommes et dans les animaux, ne sont qu'un seul des principes ou sources de l'univers, ainsi que le chaud, le froid, l'attraction, la répulsion et cent autres accidents qui sont tous les jours les objets de nos observations. C'est une cause active, par laquelle certaines portions particulières de la nature produisent, comme nous le voyons, des différences dans d'autres parties. Mais est-il raisonnable de transporter au tout une conséquence qui n'est tirée que des parties ? Est-ce qu'une si grande disproportion n'arrête pas toute induction et toute comparaison ? Des observations faites sur l'accroissement d'un cheveu peuvent-elles nous donner des lumières sur la génération de l'homme ? Quand nous connaîtrions parfaitement la manière dont les feuilles se reproduisent et se développent, en serions-nous plus éclairés sur la végétation d'un arbre ?

En accordant même que nous devrions prendre les *opérations* d'une partie de la nature sur une autre pour le fondement de nos jugements sur *l'origine* du monde (ce qu'il est impossible d'admettre), pourquoi choisir un principe aussi léger, aussi faible, aussi borné que l'est la raison et l'intelligence d'un animal de la planète sur laquelle nous vivons ? Quelle prérogative particulière ce petit mouvement du cerveau, que nous appelons *pensée*, a-t-il acquise, pour devenir exclusivement le modèle de tout l'univers ? Les préjugés dont nous sommes imbus en notre faveur, nous l'offrent, il est vrai, dans toutes les occasions, mais la saine philosophie devrait nous mettre soigneusement en garde contre une illusion si naturelle.

Bien loin d'admettre, continua Philon, que les opérations d'une partie puissent nous fournir de justes conséquences sur l'origine du tout, je ne vous accorderai pas même qu'une partie puisse former une règle pour une autre partie, si cette dernière est bien éloignée de la première. Quel motif raisonnable avons-nous de conclure que les

habitants des autres planètes possèdent la pensée, l'intelligence, la raison ou quelque chose de semblable à ces facultés de l'homme ? Tandis que la nature a si excessivement varié sa manière d'opérer dans ce petit globe, pouvons-nous imaginer qu'elle ne fait que se copier elle-même dans l'immensité de l'univers ? Et si la pensée, comme nous pouvons le supposer, est affectée exclusivement à ce petit coin et ne s'y déploie que dans une sphère si limitée, quelle raison particulière avons-nous de la peindre comme la cause primitive de toutes choses ? Les vues étroites d'un paysan, qui proposerait la manière dont il conduit sa famille pour règle de l'administration des royaumes, seraient en comparaison moins absurdes et plus pardonnables.

Mais encore, quand nous aurions une certitude aussi grande que l'on peut trouver dans l'univers entier la pensée et la raison, telles qu'elles se rencontrent dans l'homme, et qu'elles se déploient ailleurs avec une activité beaucoup plus grande et plus impérieuse qu'elles ne paraissent le faire sur ce globe, je ne puis cependant voir comment les opérations d'un monde arrangé, disposé, organisé, peuvent être rapportées à un monde qui est encore dans l'état d'embryon et s'avance vers cet état d'organisation et d'ordre. Nos observations nous ont donné quelques lumières sur l'économie, l'action et la nutrition d'un animal parvenu à son accroissement ; mais ce n'est qu'avec une grande précaution que nous pouvons transporter cette observation à l'accroissement d'un fœtus qui n'est pas né, et encore moins à la formation des animalcules dans la semence du mâle. Avec notre expérience, toute bornée qu'elle est, nous voyons que la nature possède un nombre infini d'éléments, de ressorts et de principes qui se découvrent à chaque changement de position et de situation. Et ce serait le comble de la témérité que de prétendre déterminer quels principes nouveaux et inconnus pourraient la mettre dans une situation aussi nouvelle et inconnue que le serait celle de la formation d'un univers.

Il n'y a qu'une très petite partie de ce grand système qui nous ait été découverte depuis peu, et très imparfaitement. Et nous pourrions nous flatter d'en tirer des décisions concernant l'origine du tout ?

Le beau raisonnement ! La pierre, le bois, les briques, le fer, le cuivre n'ont pas encore acquis, sur le petit globe terrestre, un ordre ou un arrangement sans l'art et le travail de l'homme. Et l'on en conclut que l'univers ne pouvait acquérir une organisation et de l'ordre, sans quelque chose de semblable au travail humain ! Une partie de la nature serait-elle donc une règle pour une autre partie bien éloignée de la première ? Serait-elle une règle pour le tout ? Une petite partie serait-elle une règle pour l'univers ? La nature dans une situation peut-elle servir de règle sûre pour la nature dans une situation bien différente de la première ?

Et pouvez-vous me blâmer, Cléanthe, si j'imité ici la sage réserve de Simonide¹⁶. L'histoire dont je veux parler est bien connue. Hiéron, tyran de Syracuse, pria le philosophe de lui dire *ce que c'est que Dieu*. Il demanda pour y penser un jour, ensuite deux jours ; et de cette façon il différa toujours de répondre, sans vouloir jamais donner une description ou une définition de Dieu. Pourriez-vous me blâmer si, étant à sa place, j'avais répondu, dès la première fois, *que je n'en savais rien*, et que je reconnaissais qu'un sujet pareil était infiniment au-dessus de mon intelligence ? Vous auriez eu beau crier que j'étais un sceptique et un moqueur, mais, après avoir découvert dans tant d'autres sujets, beaucoup plus familiers, les imperfections et même les contradictions de la raison humaine, je n'attendrais jamais le moindre succès de ses faibles conjectures sur un sujet si sublime et si éloigné de l'étroite sphère de notre intelligence. Quand deux *espèces* d'objets ont toujours paru liés l'un à l'autre, dès que je vois l'un exister, je puis, par habitude, *inférer* l'existence de l'autre ; c'est là ce que j'appelle un argument tiré de l'expérience. Mais qu'un raisonnement pareil puisse avoir lieu quand les objets sont, comme dans le cas présent, simples, individuels, sans parallèle ni ressemblance spécifique, c'est ce qui me paraît difficile à expliquer. Est-il un homme qui puisse me dire d'un air sérieux que l'harmonie de l'univers doit être le résultat d'un esprit et d'un art semblable à celui de l'homme, parce que nous en avons fait l'expérience ? Pour rendre ce raisonnement définitif, il faudrait que nous connussions par expérience la manière dont les mondes se forment, et certainement il ne suffit pas que nous ayons vu des navires

et des cités s'élever par l'art et le génie de l'homme...

d) Un exemple de démarche scientifique : l'astronomie de Copernic et de Galilée.

Philon allait continuer sur ce ton animé, moitié sérieux, moitié badin, comme je crus le démêler, lorsqu'il aperçut quelques signes d'impatience sur le visage de Cléanthe. Il s'arrêta. – Ce que j'avais à vous faire apercevoir, lui dit alors Cléanthe, c'est qu'il vous plaise seulement de ne pas faire un abus des termes, ni d'employer des expressions populaires pour renverser des raisonnements philosophiques. Vous savez que le vulgaire distingue souvent la raison de l'expérience, même quand la question n'a rapport qu'à des matières de fait et de réalité, quoique, si l'on soumet la raison à une exacte analyse, il soit facile de découvrir qu'elle n'est qu'une espèce d'expérience. Il n'est pas plus contraire au discours commun de prouver par l'esprit l'origine du monde d'après l'expérience, que de prouver le mouvement de la terre par le même principe. Un sophiste pourrait former contre le système de Copernic toutes les mêmes objections que vous avez avancées avec chaleur contre mes raisonnements. Avez-vous, dirait-il, vu d'autres terres qui aient un mouvement ? Avez-vous...

– Oui, s'écria Philon, en l'interrompant, nous avons d'autres terres. La lune n'est-elle pas une autre terre que nous voyons tourner autour de son centre ? Vénus n'est-elle pas une autre terre où nous voyons le même phénomène ? Les révolutions du soleil ne sont-elles pas, suivant l'analogie, une confirmation de la même théorie ? Toutes les planètes ne sont-elles pas des terres qui décrivent leurs orbites autour du soleil ? Les satellites ne sont-ils pas des lunes qui tournent autour de Jupiter et de Saturne et autour du soleil en suivant le mouvement de ces planètes principales ? Les analogies et les ressemblances sont, avec plusieurs autres que je ne produis pas, les seules preuves du système de Copernic, et c'est à vous qu'il appartient d'examiner si vous pouvez produire quelques analogies de la même espèce, pour étayer votre théorie.

En vérité, Cléanthe, continua-t-il, ce système moderne

d'astronomie a pris tellement faveur chez tous les savants ; il est même entré comme une partie si essentielle dans nos premières études, qu'ordinairement nous ne regardons pas de bien près aux raisons sur lesquelles il est bâti. Ce n'est plus à présent que l'effet d'une pure curiosité de lire les premiers auteurs de ces systèmes, qui avaient à combattre le préjugé dans toute sa force et devaient tourner leurs arguments de tous les côtés pour les rendre convaincants et les mettre à la portée du peuple. Mais, si nous lisons les fameux dialogues de Galilée sur le système du monde, nous verrons que ce grand homme, un des plus profonds génies qui aient existé, commença par employer tous ses efforts à prouver que la distinction faite communément entre les substances élémentaires et célestes n'était appuyée sur aucun fondement solide. L'école ancienne¹⁷, n'ayant pour guides que les illusions des sens, avait poussé fort loin cette distinction : elle regardait comme un principe établi que les substances célestes étaient créées, incorruptibles, inaltérables, imperméables, et que les substances terrestres avaient toutes les qualités opposées. Mais Galilée, commençant par la lune, montra qu'elle ressemblait dans toute ses parties à la terre ; qu'elle avait sa convexité, son obscurité naturelle, quand elle n'est pas éclairée par des rayons étrangers, sa densité, ses différentes substances, solides et liquides, les variations de ses phases, les feux qu'elle lance à la terre et ceux qu'elle en reçoit, leurs éclipses mutuelles, les inégalités de la surface de la lune, etc. Après divers exemples de cette sorte, pour toutes les planètes, on vit clairement que ces corps étaient des objets propres à l'expérience et que la ressemblance de leurs natures nous autorisait à transporter de l'un à l'autre les mêmes arguments et les mêmes phénomènes.

Vous pouvez, Cléanthe, lire dans ce sage procédé des astronomes l'arrêt qui vous condamne ; ou plutôt y voir que le sujet dans lequel vous vous êtes engagé est au-dessus de la raison et des recherches de l'homme. Prétendriez-vous pouvoir me montrer une ressemblance aussi frappante entre la construction d'une maison et la formation de l'univers ? Avez-vous jamais vu la nature dans une situation qui ressemble à la première disposition des éléments ? Votre œil a-t-il vu des mondes se former ? Avez-vous eu le loisir d'observer toute la suite

de ce phénomène, depuis le premier développement de l'ordre jusqu'à son entière perfection ? Si vous avez observé tout cela, produisez ce que vous avez vu, exposez votre théorie.

3^e partie : La parade de Cléanthe – l'argument d'évidence

1. La nature est semblable à une bibliothèque garnie de livres divins

– Quelle apparence de probabilité, répliqua Cléanthe, les arguments les plus absurdes peuvent acquérir entre les mains d'un homme d'esprit ! Ne savez-vous pas, Philon, qu'il fut nécessaire à Copernic et à ses premiers disciples de prouver la ressemblance entre la matière terrestre et la matière céleste, parce que plusieurs philosophes, aveuglés par les anciens systèmes et guidés par quelques apparences qui frappaient les sens, avaient nié cette ressemblance ? Mais il n'est nullement nécessaire que les théistes prouvent la ressemblance des ouvrages de la nature avec ceux de l'art, parce que cette ressemblance est évidente et incontestable ? La même matière, une forme semblable : que faut-il de plus pour montrer l'analogie qui subsiste dans leurs causes et montrer dans l'origine de toutes choses une intention, une pensée divine ? Je vous avouerai franchement que vos objections ne valent pas mieux que les sophismes abstraits de ces philosophes qui niaient le mouvement : elles méritent d'être réfutées de la même manière, c'est-à-dire par des explications, des exemples et des descriptions plutôt que par des raisonnements sérieux et philosophiques.

Supposez donc qu'on entendît dans la nue une voix claire et distincte, dont la force et la mélodie fussent au-dessus de tout ce que l'art humain pourrait imiter ; supposez que cette voix se répandît dans le même instant chez toutes les nations et se fît entendre à chacune dans son propre idiome et langage ; supposez que les paroles qu'on entendrait, continssent non seulement une idée et un sens juste, mais

découvrirent encore des lumières intéressantes, tout à fait dignes d'un Être bienfaisant et supérieur à l'espèce humaine : pourriez-vous hésiter un moment sur la cause de cette voix ? Ne l'attribueriez-vous pas à l'instant à un principe mû par une intention ou un dessein ? Je ne vois cependant pas que toutes les objections (si l'on peut les décorer de ce nom) qui militent contre le théisme, aient plus de force pour infirmer une pareille induction.

Ne pourriez-vous pas dire que toutes les conséquences concernant des faits seraient fondées sur l'expérience, que lorsque nous entendons une voix articulée dans les ténèbres et que nous en inférons qu'il y a un homme, c'est seulement la ressemblance des effets qui nous engage à conclure que la même ressemblance se trouve dans la cause, mais que cette voix extraordinaire qui est si forte, si étendue et qui se plie à tous les dialectes, a si peu d'analogie avec la voix humaine, que nous n'avons aucune raison d'en supposer dans leurs causes, et qu'ainsi un discours raisonnable, sage et réfléchi, est parti vous ne savez d'où, d'un sifflement des vents produit par le hasard et non pas d'une intelligence et d'une raison divine ? Vous voyez clairement que tous vos raisonnements se réduisent à des sophismes ; et je souhaite qu'il vous paraisse aussi clair qu'ils ne peuvent avoir plus de force dans un cas que dans un autre.

Mais pour amener ce cas encore plus près de celui de l'univers dont il s'agit, je vais faire deux suppositions qui n'impliquent ni absurdité ni impossibilité. Je suppose qu'il y a un langage naturel, universel, invariable et commun à chaque individu de l'espèce humaine, et que les livres sont des productions de la nature qui se perpétuent de la même manière que les animaux et les végétaux, par une postérité et la génération. Il est dans nos passions plusieurs expressions qui désignent un langage universel : tous les animaux non raisonnables ont un langage naturel, qui, quoique borné, ne laisse pas d'être bien entendu par tous les individus de leur espèce. Et, comme il y a infiniment moins de parties et moins d'art dans le plus beau chef-d'œuvre de génie que dans le plus grossier des corps organisés, la reproduction d'une *Iliade* ou d'une *Enéide* est une supposition plus

plausible que celle d'une plante ou d'un animal quelconque.

Je suppose donc qu'entrant dans votre bibliothèque, vous la trouviez peuplée de volumes naturels, remplis de la raison la plus exquise et des beautés les plus parfaites, pourriez-vous, si vous en ouvriez un seul, douter que la cause qui les a produits n'ait la plus forte analogie avec l'esprit et l'intelligence ? Quand vous verrez ce livre raisonner et discourir, approfondir, discuter et démontrer ses idées et ses principes ; quand il s'adresse quelquefois à l'entendement seul et quelquefois au sentiment ; lorsqu'il recueille, dispose et embellit toutes les observations propres à son sujet, pourrez-vous persister opiniâtrement à assurer que tout cela n'a, dans le fond, aucun sens et que la première organisation de ce volume dans la semence de son père primitif n'était pas le résultat de la pensée ni de l'intention ? Je sais que vous ne poussez pas l'entêtement si loin : avec votre enjouement sceptique et toute la licence avec laquelle vous débitez vos plaisanteries, vous rougiriez de soutenir une absurdité aussi révoltante.

Il y a plus : s'il est quelque différence entre ce cas que je suppose et les cas réels où se trouve l'univers, elle est toute à l'avantage du dernier. L'anatomie d'un animal contient des preuves plus frappantes de dessein que les chefs-d'œuvre de Tite-Live ou Tacite ; et la même objection que vous lancez dans le premier cas, en me ramenant à un spectacle aussi extraordinaire et aussi nouveau que celui de la formation des mondes, se tourne contre vous dans la supposition d'une bibliothèque animée. Choisissez donc, Philon, sans recourir à des subterfuges ou à des équivoques : ou convenez qu'un livre animé et raisonnable n'est pas une preuve d'une cause raisonnable, ou admettez une cause semblable pour tous les ouvrages de la nature.

2. Face à l'évidence, le scepticisme est impuissant

Permettez-moi d'observer en même temps, continua Cléanthe, que ce raisonnement en faveur de la divinité, bien loin d'être affaibli par ce scepticisme que vous aimez à afficher, en reçoit au contraire une nouvelle force et n'en devient que plus solide et plus inébranlable.

C'est affectation ou folie de rejeter toute espèce d'arguments ou de raisonnements. Les principes ordinaires de tout sceptique raisonnable ne tendent qu'à rejeter les arguments abstraits, amenés de loin ou trop subtils ; à ne pas s'écarter du sens commun et de l'instinct primitif de la nature et admettre une opinion, quand les raisons frappent son esprit avec tant de force qu'il ne peut, sans se faire la plus grande violence, en suspendre l'effet. Eh bien, les arguments en faveur de la religion naturelle sont visiblement de cette sorte ; ils ne sauraient être rejetés que par la métaphysique la plus dépravée et la plus opiniâtre. Considérez l'œil, disséquez-le, examinez sa structure et son organisation, et dites-moi si, ne consultant que votre sentiment intime, l'idée d'un ouvrier ne se présente pas immédiatement à votre esprit avec une force pareille à celle de la plus forte sensation. La première conséquence qui s'offre est en faveur de l'idée qui suppose un dessein, et je soutiens qu'il faut du temps, de la réflexion et de l'étude pour se rappeler ces objections frivoles qui, quoique abstraites, peuvent soutenir l'incrédulité. Peut-on regarder le mâle et la femelle de chaque espèce, les rapports de leurs facultés et de leurs instincts, leurs passions et toute l'économie de leur manière d'agir, avant et après la génération, sans être convaincu que la propagation de l'espèce entre dans les desseins de la nature ? Une foule innombrable d'exemples pareils s'offrent d'eux-mêmes dans toutes les parties de l'univers, et il n'est point de langage qui puisse parler d'une manière plus claire et plus convaincante que la grande harmonie des causes finales. A quel aveugle système de dogmatisme ne faut-il donc pas s'être abandonné, pour rejeter des arguments si naturels et si convaincants ?

Nous pouvons trouver, dans les productions de certains auteurs, quelques beautés qui paraissent violer les règles et ne laissent pas de charmer l'esprit et d'échauffer l'imagination, malgré toutes les lois, les critiques et l'autorité des juges légitimes de l'art. Et si, comme vous le prétendez, l'argument en faveur du théisme est contraire aux principes de la logique, l'impression universelle, irrésistible qu'il ne laisse pas de faire, prouve clairement qu'il peut y avoir des arguments d'une espèce qui n'est pas conforme aux règles. Quels que soit les sophismes qu'on

allègue, l'ordre admirable qui règne dans le monde passera toujours, ainsi qu'un discours clair et méthodique, pour une preuve incontestable de dessein et d'intention. Il arrive quelquefois, je l'avoue, que des arguments en faveur de la divinité ne font pas, sur l'esprit grossier du sauvage et du barbare, l'impression qu'ils devraient faire. Non pas que ces arguments soient obscurs et subtils ; mais c'est que ce barbare ou ce sauvage ne fait aucune question relative à ces arguments. Quelle est la cause de l'organisation curieuse de l'animal ? L'union des père et mère auxquels il doit le jour. Et ces père et mère, de qui la tiennent-ils ? Est-ce aussi de leur père et mère ? En remontant de l'un à l'autre, les objets se portent bientôt à une telle distance qu'ils se perdent pour lui dans la confusion et l'obscurité. Il n'est même point de curiosité qui puisse engager ce sauvage ou ce barbare à les aller chercher plus loin. Mais ce n'est en lui ni dogmatisme ni scepticisme, c'est pure stupidité, état de l'âme bien différent de la sagacité et de la pénétration d'esprit que vous faites éclater actuellement, mon cher ami. Vous savez déduire les causes par les effets ; vous savez comparer les objets les plus éloignés et les plus abstraits ; vos plus grandes erreurs ne sont pas l'effet d'une stérilité d'idée et d'imagination ; elles viennent d'une trop grande fécondité, qui étouffe votre bon sens naturel, en l'accablant de scrupules inutiles et d'objections superflues.

Je m'aperçus alors, mon cher Hermippe, que Philon était un peu embarrassé et confondu : il paraissait chercher la réponse. Heureusement pour lui, Déméa entra brusquement dans la conversation et le tira d'embarras.

La question de l'anthropomorphisme

1. La pensée de Dieu est impénétrable (Déméa)

– L'exemple que vous alléguiez, dit-il à Cléanthe, d'après des livres et le langage, a, je l'avoue, sur ce sujet, d'autant plus de force qu'il est plus à la portée d'un chacun. Mais la facilité de concevoir cet argument ne renferme-t-elle aucun danger ? N'est-il pas à craindre qu'elle ne

nous inspire de la présomption, en nous faisant croire que nous pouvons concevoir la divinité et que nous avons quelques idées justes sur sa nature et ses attributs ? Quand je lis un livre, j'entre dans l'esprit et dans l'intention de son auteur : je m'identifie en quelque façon avec lui et j'ai le sentiment intime et l'intelligence immédiate des idées qui remplissaient son imagination, pendant qu'il s'occupait de ce travail. Mais il est certain que nous ne saurions avoir un rapport aussi intime avec la divinité. Ses voies ne sont pas nos voies. Ses attributs sont parfaits, mais ils sont incompréhensibles. Et le livre de la nature n'est pas comme les discours ou les raisonnements qui sont à notre portée : il renferme une grande énigme qu'il n'est donné à personne de pouvoir résoudre.

Les anciens platoniciens, vous le savez, étaient les plus pieux et les plus dévots de tous les philosophes païens ; il y en eut cependant un grand nombre parmi eux, et notamment Plotin¹⁸, qui déclarèrent expressément qu'il ne faut pas attribuer l'intelligence ou l'entendement à la divinité, et que le culte le plus parfait qu'on peut lui rendre ne consiste pas dans des actes extérieurs d'adoration, d'hommage, de reconnaissance ou d'amour, mais dans un certain anéantissement mystique dans lequel toutes nos facultés sont comme abîmées et absorbées. Ces idées s'étendent peut-être trop loin. Il faut cependant convenir que représenter la divinité sous des traits si palpables, si sensibles et si ressemblants à l'esprit humain, est de l'esprit le plus étroit et de l'amour-propre le plus grossier : l'homme se donne ainsi pour le centre et le modèle de l'univers entier.

Tous les *sentiments* du cœur humain, la reconnaissance, le ressentiment, l'amour, l'amitié, l'approbation, le blâme, la pitié, l'émulation, l'envie, ont un rapport évident avec l'état et la situation de l'homme ; ils sont combinés pour conserver son existence et augmenter l'activité de son être dans les circonstances analogues à ces passions. Il ne paraît donc pas raisonnable d'attribuer les mêmes sentiments à l'Être suprême, ni de supposer qu'il peut être mû par leur influence. D'ailleurs le phénomène de l'univers n'est pas en faveur d'une pareille théorie. Il est avoué que toutes nos idées produites par

nos sens sont fausses et illusoire, et qu'ainsi on ne peut les supposer dans une intelligence suprême. Et comme les idées du sentiment intime, ajoutées à celles des sens externes, forment tout le mécanisme de l'entendement humain, nous pouvons conclure qu'aucun des matériaux qui composent la pensée ne sauraient avoir aucune ressemblance qui suppose des rapports entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine. Eh bien, quant à la manière de penser, pouvons-nous faire quelque comparaison entre l'une et l'autre, ou supposer qu'elles se ressemblent en quelque chose ? Nos pensées à nous sont flottantes, incertaines, douteuses, successives, composées ; et si nous leur ôtions ces qualités, nous détruirions absolument leur essence. Ce serait alors faire un abus des termes que de leur donner le nom de pensée ou de raison. Au moins, s'il paraît plus pieux et plus respectueux (et cela est réellement) de conserver toujours ces termes, en faisant mention de l'Être suprême, nous devons reconnaître que, dans ce cas, ces mots ont un sens absolument incompréhensible, et que les bornes de notre être ne nous permettent pas de nous élever à des idées qui ont si peu de rapport avec l'ineffable sublimité des attributs divins.

4^e partie : La question de l'anthropomorphisme (suite)

2. Il faut choisir entre l'anthropomorphisme et l'athéisme (Cléanthe)

– Il me paraît étrange, dit alors Cléanthe à Déméa, qu'un partisan aussi zélé que vous l'êtes de la religion, puisse encore maintenir l'incompréhensibilité mystérieuse de la nature divine, et soutenir avec tant d'obstination qu'elle n'a ni rapport ni ressemblance avec les créatures humaines. J'accorde volontiers que la divinité est douée de plusieurs attributs et facultés, dont nous ne pouvons avoir aucune idée ; mais si nos pensées, aussi loin qu'elles puissent aller, ne sont ni conformes, ni comparables, ni analogues à sa vraie nature, je ne vois pas qu'il y ait rien dans ce sujet qui puisse nous arrêter. Un mot qui n'a

point de sens serait-il d'une si grande importance ? Eh, quelle sera la différence entre vous autres mystiques, qui soutenez l'incompréhensibilité absolue de la nature divine et les sceptiques ou athées, qui veulent que la première cause de toutes choses soit inconnue et inintelligible ? Ces mystiques sont encore plus téméraires, si, après avoir nié que toutes les choses sont produites par un esprit, j'entends par un esprit ressemblant à celui de l'homme (car je n'en connais pas d'autre), ils prétendent assigner, avec certitude, une autre cause intelligible et spécifique. Ils doivent avoir la conscience bien délicate, s'ils refusent de donner à la cause universelle et inconnue le nom de Dieu ou de divinité, en lui adressant tous les éloges sublimes et toutes les épithètes dénuées de sens qu'il vous plaira d'exiger d'eux.

– Qui eût jamais pensé, répliqua Déméa, que Cléanthe, le philosophe, le sage Cléanthe, entreprendrait de réfuter ses adversaires, en leur donnant un sobriquet, et qu'imitant les fanatiques et les inquisiteurs de notre temps, il aurait recours aux injures et aux déclamations, au lieu d'employer le raisonnement ? Ou plutôt, ne s'apercevrait-il pas qu'on peut l'attaquer avec les mêmes armes et que la dénomination d'anthropomorphite n'est pas moins injurieuse et n'entraîne pas des conséquences moins dangereuses que l'épithète de mystique dont il lui a plu de nous décorer ? En vérité, Cléanthe, faites attention à ce que vous avancez, lorsque vous représentez la divinité comme ressemblante à l'entendement et à l'esprit humain. Connaissez-vous l'âme humaine ? C'est un composé de facultés, de passions, de sensations et d'idées diverses, qui, quoique réunies dans un même individu, ne laissent pas d'être toujours distinguées l'une de l'autre. Quand cette âme raisonne, les idées qui sont des parties de son discours se combinent d'elles-mêmes, pour former un certain ordre, une certaine forme, qui ne saurait subsister un moment sans altération, mais fait immédiatement place à un autre arrangement. Il s'élève de nouvelles opinions, de nouvelles passions, de nouvelles sensations, de nouveaux sentiments qui varient continuellement la scène de l'esprit, et y produisent la plus grande diversité, la plus rapide succession d'idées qu'il est possible d'imaginer. Comment cela peut-il s'accorder avec cette immutabilité, cette simplicité parfaite qui, selon

tous les vrais théistes, caractérise essentiellement l'Être suprême ? Il voit, disent-ils, en même temps le passé, le présent et l'avenir. Son amour et sa haine, sa miséricorde et sa justice ne sont qu'une seule et même opération individuelle. Il est tout entier dans chaque point de l'espace ; il est toujours le même dans tous les instants de la durée. En lui, point de succession, point de changement, point d'augmentation, point de diminution. Ce qu'il est, n'implique aucune nuance de distinction ou de diversité. Et, ce qu'il est actuellement, Il l'a toujours été et le sera toujours, sans le moindre changement dans son jugement, ses sentiments ou ses opérations. Il reste inébranlable dans un état simple et parfait ; il n'y aura jamais une raison plausible de dire qu'un acte émané de lui est différent d'un autre acte qu'il a produit auparavant, ou qu'il est l'auteur de telle idée ou de tel jugement, auxquels succéderont tel autre jugement ou telle autre idée.

– Je vous accorde volontiers, dit Cléanthe à Déméa, que ceux qui soutiennent la parfaite simplicité de l'Être suprême au même degré que vous venez de l'exposer, sont de parfaits mystiques et qu'on peut leur imputer toutes les conséquences que j'ai montré devoir résulter de leur opinion. Ils sont, en un mot, athées, sans le savoir. Car, quoiqu'il soit convenu que la Divinité possède des attributs dont nous n'avons aucune idée, nous ne devons cependant jamais lui assigner des attributs qui soient absolument incompatibles avec la nature intelligente qui la caractérise essentiellement. Un esprit dont les opérations, les sentiments et les idées ne sont pas distincts et successifs ; un esprit absolument simple et parfaitement immuable est un esprit qui n'a ni pensée, ni raison, ni volonté, ni sentiment, ni amour, ni haine ; en un mot, ce ne saurait être un esprit. C'est un abus des termes que de lui donner cette dénomination ; c'est comme si nous parlions d'une étendue limitée qui n'aurait pas de forme, ou d'un nombre qui ne serait pas composé.

– Je vous prie de considérer, dit alors Philon, sur qui portent vos déclamations. Vous allez décorer du beau nom d'athées presque tous les partisans de la théologie la plus saine et la plus orthodoxe, qui ont traité le même sujet, et vous allez vous trouver à la fin, à votre propre

compte, le seul bon théiste qui soit au monde¹⁹. Mais si les idolâtres sont des athées, comme on pourrait, je pense, l'assurer avec raison, et si les théologiens chrétiens le sont aussi, que deviendra le fameux argument tiré du consentement universel du genre humain ?

3. La critique de la cause finale (Philon)

Mais comme je sais que vous ne vous laissez guère conduire par des noms et des autorités, je vais m'efforcer de vous montrer, d'une manière un peu plus claire, les inconvénients de cet anthropomorphisme, que vous avez embrassé. Et je vous prouverai qu'il n'y a pas moyen de supposer que le plan d'un monde se soit formé dans un Esprit divin, dont les idées seraient distinctes et diversement combinées, de la même manière dont un architecte forme dans sa tête le plan d'une maison qu'il a le dessein de bâtir.

Il n'est pas aisé, je l'avoue, de voir ce qu'il y a à gagner par votre supposition, soit que nous jugions de la matière par *la raison*, soit que nous en jugions par *l'expérience*. Nous sommes encore obligés de remonter plus haut, afin de trouver la cause de cette cause, que vous aviez assignée comme satisfaisante et décisive.

Si la raison (je veux parler de celle qui est l'effet de recherches *a priori*), si cette raison abstraite n'est pas muette sur toutes les questions relatives aux causes et aux effets, elle osera du moins prononcer cette sentence qu'un monde intellectuel ou un univers d'idées exige une cause ainsi qu'un monde matériel ou un univers d'objets. Et si ces mondes sont semblables dans leur arrangement, ils veulent aussi une cause semblable. Y a-t-il en effet dans ce sujet rien qui puisse donner lieu qu'on en infère ou conclue quelque chose de différent ? Considérés d'une manière abstraite, ces deux mondes sont entièrement semblables ; il n'est pas de difficulté dans une de ces suppositions qui ne se rencontre également dans l'autre.

Encore, quand nous voudrions absolument forcer l'expérience à prononcer sur les objets mêmes qui sont au-delà de sa sphère, ne saurait-elle, dans cette circonstance, découvrir aucune différence

essentielle entre ces deux espèces de monde : elle les voit gouvernés par des principes entièrement semblables, et dépendre dans leurs opérations d'une égale variété de causes. Nous avons en petit des modèles de l'un et de l'autre monde. Notre esprit est semblable à l'un ; un corps animal ou végétal est une copie de l'autre. Que l'expérience juge donc d'après ces exemples. Rien ne paraît plus délicat que la pensée relativement aux causes dont elle est émanée ; et comme ces causes n'opèrent jamais de la même manière dans deux personnes, aussi ne trouvons-nous jamais deux personnes qui pensent exactement de même. Il y a plus : la même personne ne pense pas exactement de même dans deux périodes de temps différentes. Une différence dans l'âge, dans la disposition du corps, dans l'air, dans la nourriture, dans la compagnie, dans les études, dans les passions ; enfin toutes ces particularités, et d'autres incidents encore plus légers, suffisent pour altérer le mécanisme ingénieux de la pensée et lui donner des opérations et des mouvements différents. Autant que nous pouvons juger, les mouvements des corps animaux et végétaux n'exigent pas plus de délicatesse et ne dépendent pas d'une plus grande variété ou d'un arrangement plus ingénieux de ressorts et de principes.

Quel moyen de nous satisfaire nous-mêmes sur la cause de cet Être que vous supposez l'auteur de la nature, ou bien, d'après votre système d'anthropomorphisme, sur le monde idéal d'après lequel vous tracez le monde matériel ? N'avons-nous pas autant de raison de tracer ce monde idéal d'après un autre monde idéal, ou d'après un nouveau principe intelligent ? Mais si nous nous arrêtons, sans avancer plus loin, qu'avions-nous besoin d'aller jusque-là ? Pourquoi ne pas nous arrêter au monde matériel ? Quel moyen de nous satisfaire nous-mêmes, sans suivre le progrès des choses à l'infini ? Encore, après tout, quelle satisfaction trouvons-nous dans ce progrès à l'infini ? Rappelons-nous l'histoire de ce philosophe indien et de son éléphant. On ne saurait jamais en faire une application plus juste que sur le sujet présent. Si le monde matériel est fondé sur un semblable monde idéal, il faut que ce monde idéal soit fondé sur un autre, et de là jusqu'à l'infini. Il vaudrait donc mieux ne jamais porter les yeux au-delà de

notre monde matériel. En supposant qu'il contient en lui-même son principe d'ordre, nous en faisons réellement un Dieu. Et quand il s'agit d'arriver à cet Être divin, le chemin le plus court est le meilleur. Quand vous avancez un pas au-delà du système actuel du monde, vous ne faites que réveiller une curiosité qu'il est impossible de jamais satisfaire.

Dire que les diverses idées, qui composent la raison de l'Être suprême, s'arrangent d'elles-mêmes de manière à former un ordre, et cela d'après leur propre nature, c'est dire effectivement des choses qui n'ont aucun sens précis. Si elles signifient quelque chose, je voudrais bien savoir pourquoi il ne serait pas aussi judicieux de dire que les parties du monde matériel s'arrangent d'elles-mêmes et par une suite de leur nature. Peut-on concevoir l'une de ces opinions sans concevoir l'autre ?

Nous savons, à la vérité, qu'il y a des idées qui forment un ordre d'elles-mêmes, et sans aucune cause connue. Mais je suis sûr que cela se rencontre bien plus souvent dans la matière, ainsi que dans tous les exemples que fournit la génération et la végétation, où l'analyse exacte de la cause surpasse tout ce que l'homme peut concevoir. L'expérience nous fait aussi connaître des systèmes particuliers de pensée et de matière qui n'ont aucun ordre : cela est occasionné dans la première par la folie, dans la seconde, par la corruption. Pourquoi penserions-nous donc que l'ordre est plus essentiel à l'une qu'à l'autre ? Et si l'une et l'autre doit avoir une cause, que gagnons-nous par votre système en traçant le modèle d'un univers réel d'après un semblable univers idéal ? Le premier pas que nous faisons nous sert de règle pour toujours. Nous ferions donc sagement de borner toutes nos recherches au monde actuel, sans aller plus avant. On ne peut jamais obtenir la moindre satisfaction de pareilles spéculations si fort au-dessus des bornes étroites de l'entendement humain.

Vous savez, Cléanthe, quelle était la coutume des péripatéticiens, quand on demandait la cause de quelque phénomène : ils avaient alors recours aux *facultés* ou *qualités occultes* et disaient, par exemple, que le pain nourrissait parce qu'il avait une qualité nutritive et que le séné

purgeait parce qu'il avait une qualité purgative. Mais on sait que ce subterfuge n'était que le voile de l'ignorance, et que ces philosophes disaient au fond, avec moins de sincérité, la même chose que les sceptiques ou le vulgaire qui avouaient franchement savoir qu'ils ignoraient absolument la cause de ces phénomènes. Ainsi, quand l'on demande quelle cause produit l'ordre dans les idées de l'Être suprême, vous autres, anthropomorphites, pouvez-vous en assigner une autre raison, sinon que c'est une faculté *raisonnable* et que telle est la nature de la divinité ? Mais il serait difficile de déterminer pourquoi une réponse semblable ne serait pas également satisfaisante, quand il s'agit de l'ordre de l'univers, sans avoir recours à un Créateur intelligent comme celui sur lequel vous insistez. On n'a rien d'autre à dire, sinon que *telle* est la nature des objets matériels et qu'ils ont tous originairement *une faculté* d'ordre et de proportion. Ce ne sont là que des manières plus savantes et plus recherchées d'avouer notre ignorance. Et l'une de ces hypothèses n'a point d'avantage réel sur l'autre, excepté qu'elle se rapproche plus des préjugés vulgaires.

– Vous avez exposé cet argument avec beaucoup d'emphase, répliqua Cléanthe. Vous ne paraissez pas vous apercevoir combien il est aisé d'y répondre. En assignant, même dans les choses de la vie commune, une cause à chaque événement, dois-je donc, Philon, m'arrêter, parce que je ne puis assigner la cause de cette cause, ni répondre à toutes les nouvelles questions que l'on me propose à chaque instant ? Quels philosophes pourraient se soumettre à une règle aussi sévère ? [...] Que ceux qui sont plus éclairés ou plus entreprenants aillent plus loin.

– Je ne prétends être ni l'un ni l'autre, répliqua Philon, et pour cette raison je n'aurais jamais osé aller si loin, sachant surtout que je dois à la fin me tenir content de la même réponse, qui, en m'épargnant toute cette peine, m'aurait satisfait dès le commencement. Si je dois encore rester dans une profonde ignorance des causes et si je ne puis absolument donner l'explication de rien, je ne regarderai jamais comme un avantage d'éluder, pour un moment, une difficulté qui, selon vous, doit immédiatement tourner contre moi. Il est vrai que les

naturalistes²⁰ expliquent très bien des effets particuliers par des causes plus générales, quoique ces causes générales doivent à la fin rester absolument inexplicables. Mais il est certain qu'ils n'ont jamais regardé comme une réponse satisfaisante l'explication d'un effet particulier par une cause générale, dont on ne devait pas plus rendre raison que de l'effet même. Un système idéal, arrangé de lui-même, sans un dessein prémédité, n'est à aucun égard plus aisé à expliquer qu'un système matériel, qui se forme un ordre de la même manière ; il n'y a pas plus de difficulté dans la dernière supposition que dans la première.

5^e partie : La question de l'anthropomorphisme (suite)

4. Le divorce entre le théisme expérimental et le christianisme : l'argument expérimental ne peut établir ni la perfection, ni l'infinité, ni l'unité de Dieu

Mais pour vous montrer de nouveaux inconvénients dans votre anthropomorphisme, continua Philon, ayez la bonté d'examiner encore vos principes : *les mêmes effets supposent des causes pareilles*. C'est là, dites-vous, un argument fondé sur l'expérience. Et vous ajoutez que la théologie n'a pas d'autre argument. Il est certain, à présent, que plus il y a de ressemblance dans les effets que l'on voit et dans les causes que l'on déduit, plus l'argument devient fort. A proportion que l'on cède de part et d'autre, la probabilité diminue, et l'expérience devient moins décisive. Vous ne sauriez douter du principe, vous ne devez donc pas rejeter la conséquence.

Toutes les nouvelles découvertes en astronomie, tendant à prouver l'immense grandeur et la vaste magnificence des ouvrages de la nature, sont autant de nouveaux arguments de la Divinité, d'après le système du théisme ; mais suivant votre hypothèse de théisme expérimental, elles se changent en objections, en transportant l'effet à

un plus grand éloignement de ressemblance avec les effets de l'art et de l'industrie de l'homme. Car si Lucrèce pouvait s'écrier, en suivant l'ancien système du monde :

« Quis regere immensi summam, quis habere profundi

Indie manu validas potis est moderanter habenas ?

Quis pariter cœlos omnes convertere ?

Et omnes Ignibus Aetheriis suffire feraces ?

Omnibus inque locis esse omni tempore praesto »²¹ ?

Si le fameux Cicéron regardait ce raisonnement comme assez plausible pour le mettre dans la bouche d'un Épicurien : « Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a Deo atque aedificari mundum facit ? Quae molitio ? Quae ferramenta ? Qui vectes ? Quae machinae ? Qui ministri tanti muneris fuerunt ? Quemadmodum autem obedire et parère voluntati architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt ? »²² Si cet argument, dis-je, avait quelque force dans les premiers siècles, combien doit-il en avoir davantage à présent que la sphère de la nature est si fort agrandie et qu'une scène si magnifique s'ouvre à nos yeux ? Il est encore moins raisonnable de former nos idées sur une cause si peu limitée, d'après l'expérience que nous avons du cercle étroit dans lequel sont renfermés les ouvrages du génie et du dessein de l'homme.

Les découvertes faites par le microscope, en nous découvrant un nouvel univers en petit, seraient encore des objections selon vous, et des preuves selon moi. Plus nous poussons nos recherches sur cette matière, plus nous avons raison d'inférer que la cause universelle de tout a peu de ressemblance avec l'espèce humaine, ni avec aucun autre objet à la portée de l'expérience et des observations de l'homme. Et que dites-vous des découvertes faites dans l'anatomie, la chimie, la botanique ? – Ce ne sont sûrement pas des objections, répliqua Cléanthe : elles nous découvrent seulement de nouveaux effets de l'art et de l'industrie. C'est une nouvelle image de *l'esprit* que

d'innombrables objets réfléchissent sur nous.

– Ajoutez, d'un esprit *semblable à l'esprit humain*, dit Philon.

– Je n'en connais point d'autre, répliqua Cléanthe.

– Et plus la ressemblance est grande, meilleure elle est, insista Philon,

– Sans doute, dit Cléanthe.

– A présent, Cléanthe, dit alors Philon, d'un air joyeux et triomphant, remarquez les conséquences. D'abord, avec cette méthode de raisonner vous ne devez plus prétendre qu'il y ait rien d'infini dans aucun des attributs de la Divinité. Car la cause devant être proportionnée à l'effet, et l'effet, autant qu'il nous est connu, n'étant pas infini, quel droit avons-nous, d'après vos suppositions, d'attribuer cette perfection à l'Être suprême ? Vous persisterez à dire qu'en le plaçant si loin de toute ressemblance avec les créatures humaines, nous donnons dans l'hypothèse la plus arbitraire et affaiblissons en même temps toutes les preuves de son existence.

En second lieu, vous n'avez, d'après votre théorie, aucune raison d'attribuer la perfection à la Divinité, même dans ce qu'Elle peut faire de fini, ni de supposer qu'il y a dans ses projets ni erreur, ni méprise, ni incohérence. Il est dans la nature beaucoup de difficultés inexplicables. Il serait aisé de les résoudre en prouvant que leur Auteur est parfait, par le progrès des êtres à l'infini. Ce ne sont alors que des difficultés apparentes, à raison de la sphère étroite des facultés de l'homme, qui ne saurait tracer des rapports à l'infini. Mais, d'après vos raisonnements, ces difficultés deviennent réelles, et seront peut-être proposées comme de nouveaux traits de ressemblance avec l'art et l'industrie de l'homme. Au moins devez-vous reconnaître qu'il nous est impossible de dire, d'après nos vues bornées, s'il y a de grands défauts dans ce système et s'il mérite de grands éloges, comparé à tous les autres systèmes possibles ou réels. Un paysan pourrait-il, à la lecture de *l'Enéide*, prononcer que ce poème est absolument sans défauts, ou, s'il n'avait jamais vu d'autre poème, lui assigner le rang qu'il mérite

d'avoir parmi les chefs-d'œuvre de l'esprit humain. Mais quand le monde serait une production aussi parfaite, il serait encore incertain, si l'on a droit d'attribuer les beautés de cet ouvrage à l'ouvrier. En examinant un navire, quelle idée sublime ne devons-nous pas avoir des talents du charpentier qui a su construire une machine si compliquée, si utile et si belle ? Mais quel ne doit pas être notre étonnement, quand nous ne voyons dans cet homme qu'un manouvrier qui n'a fait qu'imiter et copier un art qui, après une longue suite de siècles, après beaucoup d'épreuves, de méprises, de corrections, de délibérations et de contestations, s'est perfectionné par degrés ? Bien des mondes ont dû être mal combinés, réparés pendant une éternité, avant que le système présent pût se développer ; il y a eu bien des épreuves qui ont manqué, et des progrès lents, mais continus, ont, après une infinité de siècles, perfectionné l'art de faire des mondes. Dans de pareils sujets, qui peut décider où gît la vérité ? Il y a plus : qui peut conjecturer où se trouve la probabilité, à travers un grand nombre d'hypothèses que l'on peut proposer et un plus grand nombre encore que l'on peut imaginer ?

Eh, quel argument spécieux, continua Philon, pouvez-vous alléguer pour prouver, d'après votre hypothèse, l'unité de Dieu ? Un grand nombre d'hommes se réunissent pour construire une maison ou un navire, pour élever une cité, pour former une République. Pourquoi plusieurs Dieux ne se joindraient-ils pas ensemble pour imaginer et former un monde ? La ressemblance ne s'en rapprocherait que davantage des choses humaines. En partageant l'ouvrage entre plusieurs, nous pouvons plus facilement fixer les attributs de chacun, et n'être plus embarrassés de cette puissance et de ces lumières si vastes qu'il faut supposer en un seul Dieu, et qui ne serviraient, selon vous, qu'à affaiblir la preuve de son existence. Et si des êtres aussi imbéciles, aussi vicieux que l'homme, ne laissent pas de pouvoir se réunir pour former un plan et l'exécuter, à combien plus forte raison se réuniront ces Dieux ou ces Démons que nous pouvons supposer plus parfaits de plusieurs degrés ?

Il est sans doute contraire à la saine philosophie de multiplier les

causes sans nécessité, mais ce principe n'est pas applicable au cas actuel. Si votre théorie prouvait nécessairement une Divinité douée de tous les attributs qu'exige la construction de l'univers, il serait non pas absurde mais inutile, je l'avoue, de supposer l'existence d'une autre Divinité. Mais, lorsqu'il est seulement question de savoir si tous ces attributs sont réunis dans un sujet ou partagés entre plusieurs êtres indépendants, quel phénomène dans la nature nous donnerait droit de décider sur ce sujet ? Quand nous voyons un corps s'élever dans une balance, nous sommes sûrs qu'il y a dans l'autre bassin, quand même nous ne le verrions pas, un autre poids qui occasionne l'équilibre ; mais il est encore permis de douter si ce poids est un assemblage de plusieurs corps distincts ou une seule et même masse. Et si le poids qui est requis surpasse de beaucoup tout ce que nous avons vu rassemblé dans un corps simple, la première supposition en devient plus probable et plus naturelle. Un corps intelligent qui aurait la puissance et les qualités nécessaires pour construire un univers, ou pour parler le langage de l'ancienne philosophie, un animal aussi prodigieux est au-dessus de toute analogie et même de toute intelligence.

D'ailleurs, Cléanthe, les hommes sont sujets à la mort et perpétuent leur espèce par la génération : tel est le sort de tous les êtres vivants. Le monde, dit Milton²³, est animé par deux grands sexes, le mâle et la femelle. Pourquoi ne trouverait-on pas une particularité si universelle dans ces divinités nombreuses et limitées ? Vous voyez donc la théogonie²⁴ des anciens se renouveler parmi nous.

Pourquoi ne pas assurer que la Divinité ou les Divinités sont corporelles, et qu'elles ont des yeux, un nez, une bouche, des oreilles, etc. ? Épicure soutenait que la raison, cette admirable faculté, n'avait jamais été trouvée que sous les traits de l'homme. Les Dieux doivent donc avoir la figure humaine ; et cet argument, que Cicéron a si bien et si justement tourné en ridicule, devient d'après votre système, également solide et philosophique.

En un mot, Cléanthe, un homme qui suit votre hypothèse, est,

peut-être, en état d'assurer ou de conjecturer que l'univers est le résultat de quelque chose de semblable à un dessein ; mais il ne pourrait pas, au-delà de cette supposition, établir une seule circonstance, et n'a plus ensuite d'autre règle sûre pour chaque dogme de sa croyance théologique, que la faculté la plus étendue d'imaginer et de supposer. Le monde, autant qu'il peut le connaître, est rempli de défauts et d'imperfections, comparé à un modèle supérieur. Il n'est que l'essai grossier de quelque Dieu, encore enfant, qui l'a ensuite abandonné, honteux de n'avoir produit qu'un ouvrage ébauché ; il n'est que la production de quelque divinité inférieure et dépendante. Les Dieux supérieurs en font un objet de risée. C'est l'ouvrage de la vieillesse, c'est le fruit du délire d'un Dieu qui radote, et depuis qu'il est mort, cette production a couru de grands périls, après la première impulsion qu'elle a reçue de lui. Je vous vois, Déméa, reculer d'effroi à ce tableau : vous avez raison d'être pénétré d'horreur de ces étranges suppositions. Ces suppositions et mille autres de la même espèce sont cependant les résultats les plus naturels du système de Cléanthe, et non pas du mien. Dès que l'on suppose un moment que les attributs de Dieu sont limités, toutes ces suppositions peuvent se faire ; et quant à moi, je pense qu'il vaudrait mieux, à tous égards, n'avoir aucun système de théologie que d'en avoir un qui est si étrange et si incohérent.

– Je désavoue absolument ces suppositions, dit Cléanthe. Elles ne sauraient cependant me pénétrer d'horreur, surtout quand elles sont proposées de la manière vague avec laquelle elles sortent de votre tête. Au contraire, elles me font plaisir, en voyant qu'en donnant une libre carrière à votre fertile imagination, loin de pouvoir vous débarrasser de l'hypothèse de l'univers formé d'après un dessein, vous êtes obligé d'y revenir à tout moment. Je reste certainement attaché à cette hypothèse que vous accordez, et je la regarde comme un fondement suffisant pour élever l'édifice de la religion.

6^e partie : Les hypothèses concurrentes

1. Le monde ressemble à un animal ou à une plante plutôt qu'à une machine (Philon)

– Il n'y a qu'un édifice bien léger, dit alors Déméa, qui puisse être élevé sur un fondement aussi fragile, aussi chancelant. Quand nous ne sommes pas certains s'il y a un ou plusieurs Dieux, si Dieu ou les Dieux, à qui nous devons notre existence, sont des êtres parfaits ou imparfaits, subordonnés ou suprêmes, morts ou vivants, quelle assurance, quelle confiance pouvons-nous avoir en eux ? Quel culte, quel hommage devons-nous leur rendre²⁵ ? Quelle espèce de respect devons-nous leur témoigner ? La partie dogmatique de la religion devient donc absolument inutile dans tous les systèmes religieux ; et même, quant aux conséquences spéculatives, son incertitude doit la rendre, selon vous, entièrement insuffisante et précaire.

– Ce qui la rend encore plus insuffisante, dit Philon, c'est une autre hypothèse qui, d'après la méthode de raisonner sur laquelle Cléanthe insiste si fort, doit acquérir une espèce de probabilité. Il suppose que ce principe : *des causes semblables produisent des effets semblables*, est le fondement de toute religion. Mais il est un autre principe de la même espèce, non moins certain, également dérivé du canal de l'expérience, savoir que toutes les fois que diverses circonstances connues sont trouvées semblables, celles qui sont inconnues se trouveront également semblables. Ainsi, quand nous voyons les membres d'un corps humain, nous en concluons qu'il est accompagné d'une tête humaine, quand même nous ne la verrions pas. De même, quand nous découvrons à travers la fente d'un mur une portion du soleil, nous en concluons que si le mur était enlevé, nous verrions le disque entier de ce bel astre. En un mot, cette méthode de raisonner paraît si évidente et si familière que l'on ne saurait en contester la solidité.

Jetons maintenant les yeux sur l'univers, autant qu'il est à notre portée. N'a-t-il pas la plus forte ressemblance avec un animal ou un corps organisé ? Ne paraît-il pas mû par un principe semblable de vie et de mouvement ? La matière s'y trouve dans une circulation

perpétuelle, sans causer aucun désordre ; il règne dans toutes les parties un dépérissement perpétuel qui se répare sans cesse ; on aperçoit la plus étroite sympathie dans tout le système et chaque partie ou membre, en remplissant la fonction à laquelle il est destiné, contribue également à sa propre conservation et à celle du tout. J'ai donc droit d'inférer que le monde est un animal et que la Divinité est l'âme qui meut le monde et qui est mue par lui.

Vous êtes trop éclairé, Cléanthe, pour être étonné de cette opinion que vous savez avoir été celle de presque tous les théistes de l'Antiquité qui l'ont développée dans tous leurs discours et dans tous leurs traités philosophiques. Il est vrai que les anciens philosophes raisonnent quelquefois d'après des causes finales, comme s'ils eussent pensé que le monde était l'ouvrage de la Divinité. Mais il paraît que leur opinion favorite était de le regarder comme son corps, qui par son organisation devait lui être subordonné. Il faut avouer en effet que, comme l'univers ressemble plus au corps humain qu'aux ouvrages produits par le génie et l'industrie de l'homme, si la sphère limitée de nos observations analogiques pouvait, d'une manière convenable, s'étendre sur le grand tout de la nature, la conclusion en serait vraisemblablement plus favorable au système ancien qu'au système moderne.

On trouve encore dans le système ancien bien d'autres avantages qui l'ont fait adopter par les théologiens de l'Église primitive. Rien ne répugnait davantage à leurs notions, parce que rien ne répugnait davantage à l'expérience commune, qu'un esprit sans corps, qu'une substance purement spirituelle qui échappait également à leurs sens et à leur entendement, et dont ils n'avaient pas vu de modèle dans toute l'étendue de la nature. Ils connaissaient l'esprit et le corps, parce qu'ils sentaient l'un et l'autre. Ils connaissaient également, et de la même manière, l'ordre, les proportions, l'organisation et le mécanisme intérieur de ces deux substances ; il ne pouvait donc leur paraître que très raisonnable d'appliquer la même analogie à l'univers et de supposer que l'âme divine et son corps avaient toujours été coexistants et qu'il se trouvait dans l'un et l'autre un ordre, un arrangement et des

rapports inhérents à leur nature et inséparables l'un de l'autre.

Voilà donc, Cléanthe, une nouvelle forme *d'anthropomorphisme* que vous pouvez discuter, et un système qui ne paraît pas renfermer de grandes difficultés. Vous êtes sûrement trop au-dessus des *préjugés de l'esprit de système*, pour trouver plus de difficulté à supposer un corps animé qui originellement ou de lui-même, ou par des causes inconnues, aurait acquis l'ordre et l'organisation, qu'à supposer un ordre semblable qui serait particulier à l'esprit. Mais on imaginerait que *ce préjugé vulgaire* : l'esprit et le corps doivent toujours s'accompagner l'un et l'autre, ne doit pas toujours être méprisé, puisqu'il est fondé sur *l'expérience vulgaire*, le seul guide que vous affectez de suivre dans toutes ces recherches théologiques. Et si vous affirmez que notre expérience limitée est une règle insuffisante pour juger de l'étendue illimitée de la nature, vous devez donc renoncer à votre propre hypothèse, adopter dorénavant l'opinion de ceux que vous appelez mystiques et admettre l'incompréhensibilité absolue de la nature divine.

– J'avoue, répliqua Cléanthe, que ce système, quoique assez naturel, ne s'était pas encore offert à mon esprit. Mais, sans avoir passé quelque temps à l'examiner et l'approfondir, je ne saurais dire ce que j'en pense.

– En vérité, vous êtes bien scrupuleux, dit Philon ; s'il m'avait fallu ainsi examiner quelque'un de vos systèmes, je n'aurais pas fait paraître la moitié de cette discrétion et de cette réserve pour l'attaquer par des objections et des difficultés. S'il vous vient, cependant, quelque idée, vous nous obligerez de vouloir bien nous en faire part.

– Pourquoi donc, répliqua Cléanthe, quand, à plusieurs égards, le monde ressemble à un corps animé, me paraît-il que l'analogie ne laisse pas d'être en défaut dans plusieurs circonstances qui sont les plus essentielles ? Pourquoi n'y voit-on pas les organes des sens ? Pourquoi pas d'origine précise de mouvement et d'action ? En un mot, l'univers paraît avoir plus de ressemblance avec une substance végétale qu'avec une substance animale, et cela seul arrêterait toutes

les conséquences de vos inductions en faveur de l'âme du monde.

2. Le monde est-il éternel ? (Philon et Cléanthe)

Mais, en premier lieu, votre système paraît supposer l'éternité du monde ; et cette hypothèse, selon moi, peut être réfutée par les raisons et les probabilités les plus fortes. [...]

Lucullus fut le premier qui transporta le cerisier d'Asie en Europe ; il est cependant plusieurs climats en Europe où cet arbre prospère si bien qu'il croît dans les bois sans culture. Serait-il possible qu'une éternité se fût écoulée tout entière sans qu'un Européen ait passé en Asie et en ait apporté dans son pays un arbre qui produit des fruits si délicieux ? Ou, si cet arbre a été transplanté et multiplié, comment l'espèce aurait-elle été détruite ? Des empires peuvent s'élever et être renversés, la liberté et l'esclavage se succèdent tour à tour, l'ignorance et la science se suivent l'une après l'autre, mais le cerisier, une fois transplanté dans les bois de la Grèce, de l'Espagne et de l'Italie, y subsistera toujours et n'éprouvera pas les révolutions qui bouleversent la société humaine.

Il n'y a pas deux mille ans que la vigne a été portée en France. Il n'est pourtant pas de climat dans le monde où elle réussit aussi bien. Il n'y a pas trois siècles que les chevaux, les bœufs, les brebis, les porcs, les chiens et le blé n'étaient pas connus en Amérique. Serait-il possible qu'une éternité entière se fût écoulée, sans qu'il ait paru un Christophe Colomb pour ouvrir la communication entre les deux hémisphères ? Autant vaudrait imaginer que tous les hommes ont porté des bas depuis dix mille ans, sans avoir jamais imaginé de les attacher avec des jarretières. Ces observations paraissent des preuves incontestables de la jeunesse ou plutôt de l'enfance du monde, parce qu'elles sont fondées sur des principes plus constants et plus fermes que ceux d'après lesquels la société humaine se règle et se conduit. Il n'y aurait qu'un bouleversement total des éléments qui pût détruire tous les animaux et les végétaux de l'Europe que l'on trouve maintenant dans le monde occidental.

– Et que pouvez-vous objecter contre ces sortes de

bouleversements ? répliqua Philon. On voit sur notre globe des traits marqués, des signes évidents qui prouvent de la manière la plus forte et la plus incontestable que l'eau en a couvert pendant plusieurs siècles toutes les parties. Et quand on supposerait que l'ordre est inséparable de la matière et lui est inhérent, la matière ne laisse pas d'être susceptible de grandes et nombreuses révolutions dans l'espace infini de l'éternelle durée²⁶. Les changements éternels auxquels chaque partie est sujette paraissent indiquer de ces sortes de bouleversements généraux, quoique en même temps il ne faille pas perdre de vue que tous ces changements et ces dépérissements que nous pouvons découvrir, ne sont que des passages d'un état à un autre. Car la matière ne pourrait pas durer toujours dans la confusion et le chaos. Ce que nous voyons dans les parties peut être appliqué au tout : c'est là du moins la méthode de raisonner sur laquelle vous appuyez tout votre système. Et s'il me fallait défendre un système particulier de cette espèce (ce que je ne ferais jamais volontiers), aucun ne me paraît plus plausible que celui qui attribue à l'univers un principe d'ordre, éternel et inhérent, quoique accompagné de grandes et continuelles révolutions. Cette observation éclaire toutes les difficultés, et si la solution, pour être trop générale, n'est pas complète et suffisante, elle forme du moins une hypothèse à laquelle nous devons recourir tôt ou tard, quelque système que nous embrassions. Comment les choses auraient-elles été ce qu'elles sont, s'il n'y avait quelque part dans la pensée ou dans la matière un principe inhérent et primitif d'ordre ? N'importe à laquelle des deux nous donnions la préférence. Le hasard ne saurait avoir lieu dans aucune hypothèse de scepticisme ou de religion. Toutes les choses sont sûrement gouvernées par des lois fermes et inébranlables. Et si nous pouvions déchirer le rideau qui cache l'essence intérieure des choses, nous verrions une scène dont nous n'avons actuellement aucune idée. Au lieu d'admirer l'ordre des substances naturelles, nous verrions clairement qu'il ne leur est aucunement possible d'être dans une position différente.

Si l'on avait quelque penchant à ressusciter l'ancienne mythologie, suivant laquelle, comme nous l'apprend Hérodote, ce globe était gouverné par 30000 divinités émanées des puissances inconnues de la

nature, vous seriez tenté d'objecter, Cléanthe, qu'il n'y a rien à gagner dans cette hypothèse, et qu'il est également aisé de supposer que tous les hommes et les animaux, substances plus nombreuses mais moins parfaites, ont été produits immédiatement par une origine semblable. Portez cette induction un peu plus loin, et vous verrez qu'il est aussi possible de donner l'explication d'une société nombreuse de Dieux, que d'une Divinité universelle qui réunirait en elle seule les différents pouvoirs et les perfections de toute la société. Vous devez donc avouer que tous ces systèmes de scepticisme, de polythéisme et de théisme, résultent également de vos principes et qu'aucun d'eux n'a l'avantage sur les autres. Apprenez de là combien vos principes sont erronés.

7^e partie : Les hypothèses concurrentes (suite)

3. Nouvelle hypothèse sur la formation de l'univers (Philon)

Mais, continua Philon, en examinant le système ancien de l'âme du monde, il me vient tout à coup une nouvelle idée. Si elle se trouve juste, elle doit porter un coup fatal à tous vos raisonnements et renverser même vos premières inductions analogiques auxquelles vous mettiez tant de confiance. Si l'univers a plus de ressemblance avec les substances animales et végétales qu'avec les produits faits de main d'homme, il est plus probable que la cause de l'univers ressemble davantage à la cause des premières qu'à celle des dernières, et qu'il faut attribuer sa formation à la génération ou à la végétation plutôt qu'à la raison ou au dessein. Ainsi, d'après vos propres principes, votre conséquence est aussi irrégulière que vicieuse.

– Je vous prie, dit alors Déméa, de développer un peu cet argument. Car je ne le conçois pas bien d'après la manière concise avec laquelle vous venez de l'exposer.

– Votre ami, Cléanthe, répondit Philon, affirme, comme vous l'avez entendu, que, puisqu'on ne saurait prouver autrement que par

l'expérience une question de fait, l'existence de Dieu n'admet pas d'autre preuve. Le monde, dit-il, ressemble aux ouvrages faits de main d'homme. Ainsi la cause qui l'a produit doit ressembler aux causes des ouvrages de l'homme. Il est à remarquer qu'ici les opérations d'une très petite portion de la nature, qui est l'homme, sur une autre très petite portion, qui est la matière inanimée à sa portée, sont la règle d'après laquelle Cléanthe juge de l'origine du tout ; et la même échelle individuelle lui sert à mesurer des objets si démesurément disproportionnés. Mais pour éluder toutes les objections tirées de ce sujet, j'affirme qu'outre les machines que le génie de l'homme a imaginées, il y a d'autres parties de l'univers, dont la ressemblance se rapproche encore plus du mécanisme du monde et que cette ressemblance fournit par conséquent des conjectures plus frappantes sur l'origine du système général de cet univers. Ces parties sont les substances animales et végétales. Le monde ressemble plus en gros à des substances animales et végétales qu'à une montre ou à une machine à faire des bas. Il est donc plus probable que la cause qui a produit le monde a le plus de ressemblance avec la cause des premières. Cette cause est la génération ou la végétation. Nous pouvons donc inférer de là que la cause du monde a quelque chose de semblable ou d'analogue avec la génération ou la végétation.

– Mais, dit alors Déméa, comment peut-on concevoir que le monde doive son origine à quelque chose de semblable à la végétation ou la génération ?

– Rien n'est plus facile, répliqua Philon. De la même manière qu'un arbre répand sa semence dans les campagnes voisines, et donne naissance à d'autres arbres, ainsi la grande substance végétale, le monde, ou le système planétaire, produit de lui-même certaines semences qui, dispersées dans le chaos qui l'environne, donnent par la végétation naissance à de nouveaux mondes. Une comète, par exemple, est la semence d'un monde ; et lorsqu'elle a atteint sa maturité en passant de soleil en soleil, et d'étoile en étoile, elle est à la fin grillée, jusqu'à être réduite en éléments informes qui environnent partout cet univers ; elle forme enfin, par un accroissement immédiat,

un nouveau système.

Ou si, pour égayer notre imagination par la variété (car je n'y vois pas d'autre avantage), nous supposons que le corps est un monde animé, une comète sera l'œuf de ce corps animé ; et de la même manière qu'une autruche dépose son œuf dans le sable qui, sans aucun autre soin, fait éclore cet œuf et donne naissance à un nouvel animal, ainsi...

– Je vous entends, s'écria Déméa. Mais à quelles étranges suppositions abandonnez-vous votre imagination ? Quelles *données* pouvez-vous produire en faveur de ces résultats extraordinaires ? Et la ressemblance légère, imaginaire du monde avec une substance animale ou végétale, suffit-elle à déduire les mêmes conséquences de l'un à l'autre ? Des objets qui sont en général si démesurément éloignés peuvent-ils servir de règle l'un pour l'autre ?

– Fort bien, s'écria Philon. Voilà l'observation sur laquelle j'ai depuis longtemps insisté. J'ai déjà posé pour certain que nous n'avons pas de *données* pour établir aucun système de cosmogonie²⁷. Notre expérience si limitée en elle-même et si limitée soit pour l'étendue, soit pour la durée, ne peut nous fournir aucune conjecture plausible sur l'ensemble des choses. Mais si nous sommes obligés de nous arrêter à quelque hypothèse, quelle règle, je vous prie, doit guider notre choix ? Y a-t-il d'autre règle que la plus grande ressemblance entre les objets que nous comparons ? Une plante, un corps animé qui sont produits par la végétation ou la génération, n'ont-ils pas une plus grande ressemblance avec le monde que des machines artificielles, effets de la raison ou du dessein ?

– Mais, dit alors Déméa, quelle est cette végétation et cette génération dont vous parlez ? Pouvez-vous expliquer comment elles opèrent ? Pouvez-vous faire l'anatomie de ce beau mécanisme intérieur auquel elles sont soumises ?

– Du moins, aussi bien, dit alors Philon, que Cléanthe peut expliquer la manière dont la raison opère, ou faire l'anatomie du

mécanisme intérieur auquel elle est soumise. Mais sans recourir à des observations abstraites, quand je vois un animal, j'en infère qu'il doit sa naissance à la génération ; et cette conséquence est aussi certaine que celle qui vous fait affirmer qu'un édifice est le résultat d'un dessein. Ces mots, *génération*, *raison*, servent seulement à désigner certaines énergies et facultés de la nature, dont les effets sont connus, mais dont l'essence est incompréhensible. Et l'un de ces principes n'a pas plus que l'autre le droit de servir de règle pour l'ensemble des choses.

En vérité, Déméa, il serait raisonnable de supposer que plus la sphère dans laquelle nous considérons les choses, est étendue, plus les conséquences que nous tirons sur des objets si magnifiques et si extraordinaires sont justes. Dans cette petite portion de l'univers, il y a quatre principes, *la raison*, *l'instinct*, *la génération* et *la végétation* qui ressemblent l'un à l'autre et sont les causes d'effets similaires. Quel nombre d'autres principes ne pourrions-nous pas supposer naturellement dans l'étendue et la variété immense de l'univers, s'il nous était donné de voyager de planète en planète et de système en système, pour examiner toutes les parties de cette vaste machine ? 11 n'est pas un de ces quatre principes (et l'esprit de conjecture pourrait en découvrir cent autres) qui ne puisse nous fournir une théorie pour juger de l'origine du monde, et c'est montrer trop à découvert sa partialité que de borner absolument nos idées au principe qui détermine les opérations de nos esprits. Si, par cette raison, ce principe était plus à notre portée, on pourrait encore excuser une pareille partialité. Mais la raison nous est aussi peu connue dans son mécanisme intérieur que l'instinct ou la végétation, et peut-être que la *nature*, ce mot vague et indéterminé auquel le vulgaire est accoutumé de tout rapporter, n'est, dans le fond, pas plus facile à expliquer. L'expérience nous fait connaître tous les effets de ces principes, mais les principes eux-mêmes et la manière dont ils opèrent nous sont absolument inconnus : il est aussi intelligible, aussi conforme à l'expérience de dire que par la végétation, le monde a été produit d'une semence jetée par un autre monde, que de dire qu'il s'est formé par la raison et le génie divin, dans le sens que Cléanthe l'entend.

– Mais il me semble, dit Déméa, que si le monde avait la faculté végétative et pouvait répandre les semences de nouveaux mondes dans l’immensité du chaos, cette faculté serait encore un nouvel argument propre à prouver un Auteur intelligent. Car, d’où pourrait résulter une si étonnante faculté, sinon du dessein ? Et comment l’ordre pourrait-il résulter d’une chose qui n’aperçoit pas l’ordre qu’elle dispense ?

– Vous n’avez, dit Philon, qu’à jeter les yeux autour de vous, pour voir la réponse à votre question. Un arbre dispense l’ordre et l’organisation à l’arbre auquel il donne naissance, sans connaître l’ordre ; un animal en fait présent de la même façon à sa postérité ; l’oiseau fait ce même présent sur son nid, et ces sortes d’exemples sont encore plus présents dans le monde, que ceux de l’ordre émané de la raison et du génie. Dire que tout cet ordre, dans les animaux et les végétaux, procède en dernière instance du dessein, c’est supposer ce qui est en question ; et cette question ne peut être résolue qu’en prouvant *a priori*, et que l’ordre est de sa nature absolument inséparable de la pensée, et que, ni de lui-même ni par des causes inconnues, il ne saurait appartenir à la matière ²⁸ .

Déméa, ce n’est pas tout : Cléanthe ne saurait tirer aucun avantage de l’objection que vous proposez, sans abandonner la défense qu’il a déjà employée contre une de mes objections. Quand je lui demandai la cause de cette intelligence et de cette raison suprême à laquelle il attribue toute chose, il me répondit que l’impossibilité de satisfaire à de pareilles questions ne pouvait passer pour une objection dans aucune espèce de philosophie : « Il nous faut arrêter quelque part, dit-il ; il n’est pas donné à l’homme de développer les causes finales, ni de montrer les rapports ultérieurs qui se trouvent dans un objet. Il suffit que nos pas, portés aussi loin qu’ils puissent aller, soient soutenus par des observations et l’expérience. » Maintenant l’expérience nous prouve que la végétation et la génération sont, dans la nature, des principes d’ordre aussi bien que la raison. Il dépend également de moi d’établir mon système de cosmogonie sur les premiers ou sur le dernier de ces principes. Cela me paraît absolument arbitraire. Et lorsque Cléanthe me demande quelle est la cause de ma grande faculté

génération ou végétative, j'ai le même droit de lui demander quelle est la cause de son grand principe de raison. Nous sommes convenus d'abandonner des deux côtés de telles questions, et c'est actuellement son plus grand intérêt de s'en tenir à cette convention. A ne juger que d'après notre expérience imparfaite et limitée, la génération a des avantages sur la raison, car nous voyons tous les jours que la génération donne naissance à la raison, mais jamais la raison à la génération.

Comparez, je vous supplie, les conséquences des deux systèmes. Ce monde, dis-je, ressemble à un grand animal ; il est donc un animal ; il a donc été produit par la voie de la génération. Il est vrai que c'est porter ses pas bien loin : il ne laisse pas d'y avoir une légère apparence d'analogie dans chacun de ces pas. Le monde, dit Cléanthe, ressemble à une machine ; il est donc une machine ; il est donc l'effet du dessein. C'est porter également ses pas bien loin ; mais cette dernière analogie est moins frappante. Et s'il prétend pousser mon hypothèse encore plus loin et inférer le dessein ou la raison du grand principe de la génération que je défends, j'ai plus de droit encore de pousser aussi son hypothèse plus loin et d'inférer une théogonie ou génération de Divinités de son principe de raison. J'ai du moins en ma faveur une nuance légère d'expérience ; et c'est tout ce que nous pouvons obtenir dans le sujet que nous traitons. D'innombrables exemples nous prouvent que la raison est produite par la génération, mais jamais par un autre principe.

Hésiode et tous les anciens mythologistes étaient tellement frappés de cette analogie qu'ils se réunissaient tous, pour expliquer l'origine de la nature par l'accouplement et les autres phénomènes qui donnent naissance à l'animal. Platon, lui-même, autant qu'on puisse l'entendre, paraît avoir adopté cette opinion dans son *Timée*.

Les Bramines assurent que le monde a été produit par une immense araignée, qui a produit cette masse compliquée en tirant le tissu de ses propres entrailles, qu'ensuite elle a détruit le tout ou une partie, en l'avalant une seconde fois, en l'identifiant avec sa propre substance. Voilà une espèce de cosmogonie qui nous semble ridicule,

parce que l'araignée est un misérable insecte dont les procédés ne nous paraissent pas être dignes d'être pris pour le modèle de l'univers entier. Mais il est encore une nouvelle espèce d'analogie, même dans ce globe. Et s'il était une planète (ce qui n'est point impossible) habitée tout entière par des araignées, cette analogie y paraîtrait tout aussi naturelle, aussi incontestable que celle qui, dans notre planète, attribue l'origine de toute chose au dessein et à l'intelligence suivant l'explication donnée par Cléanthe. Il lui serait bien difficile de donner une raison satisfaisante pourquoi la grande harmonie des choses serait plutôt l'effet d'un être pensant que d'un fil tiré d'une araignée.

– Je dois avouer, Philon, répliqua Cléanthe, que parmi les hommes qui existent, il n'en est aucun qui pût fournir la tâche que vous avez entreprise et que vous n'avez pas votre semblable dans la manière qui semble vous être inhérente et naturelle d'élever des doutes et des objections. Vous avez une imagination si féconde que je ne rougis point d'avouer qu'il m'est impossible de résoudre à l'instant les étranges objections que vous ne cessez de me pousser, quoiqu'en général je voie clairement qu'elles sont erronées et fausses. Je ne doute même pas que vous ne soyez aussi dans le même cas et que la solution ne s'offre à votre esprit aussi promptement que l'objection, et que vous ne sentiez intérieurement que la raison et le sens commun militent contre vous et que si des chimères pareilles à celles que vous venez d'exposer peuvent embarrasser, elles ne sauraient convaincre.

8^e partie : Les hypothèses concurrentes (suite)

4. L'hypothèse déterministe inspirée d'Épicure (Philon)

– Ce que vous attribuez à la fécondité de mon imagination, dit Philon, n'est qu'une suite du sujet que nous traitons. Dans des matières qui ne dépassent pas la sphère étroite de l'humaine raison, il n'y a communément qu'une seule solution qui porte avec elle la

probabilité ou la conviction, et toute autre supposition paraît à un homme judicieux entièrement absurde et chimérique. Mais dans des questions semblables à celles que nous agitions, cent combinaisons contradictoires peuvent conserver une espèce d'analogie imparfaite, et l'on peut donner la plus libre carrière à son imagination. Sans mettre mon esprit à la torture, je pourrais, je crois, vous exposer, en un instant, d'autres systèmes de cosmogonie qui ne laisseraient pas d'avoir quelque apparence de vérité, quoiqu'il y ait mille et million à parier contre un que je n'ai pas plus que vous rencontré le vrai système.

Je suppose qu'il me prît envie de ressusciter l'ancienne opinion des Épicuriens. On la regarde ordinairement, et je crois non sans raison, comme le système le plus absurde qui ait jamais été proposé. Je ne sais si cependant, à l'aide de quelques changements, on ne pourrait lui donner quelque apparence de probabilité. Au lieu de supposer la matière infinie, comme l'a fait Épicure, supposons-la finie. Un nombre fini de parties n'est susceptible que d'un nombre fini de transpositions, et dans un espace éternel de temps, il doit arriver que tous les ordres et formes possibles se soient combinés un nombre infini de fois. Ainsi ce monde et toutes ses révolutions, même l'événement le plus léger, a été produit et détruit auparavant, et sera encore produit et détruit, sans qu'on puisse en assigner ni les bornes ni les limites. Aucun homme, pour peu qu'il veuille songer à ce que peut une durée infinie, en comparaison d'un temps fini, ne saurait rejeter cette décision.

– Mais, dit alors Déméa, cela supposerait que la matière pourrait acquérir le mouvement sans premier moteur, sans un agent intelligent²⁹ .

– Eh ! quelle difficulté, répliqua Philon, y a-t-il dans cette supposition ? Tout événement, avant qu'il soit arrivé, paraît également incompréhensible et difficile, et tout événement, quand il est arrivé, paraît également intelligible et facile. Dans bien des cas, le mouvement résultant de la pesanteur, de l'élasticité, de l'électricité, commence dans la matière, sans qu'on sache s'il résulte d'un agent doué de

volonté. Supposer toujours dans ces sortes de cas un agent intelligent qui n'est pas connu, ce n'est qu'une hypothèse ; et cette hypothèse ne fournit aucun avantage. Il est aussi facile de concevoir que le mouvement ait commencé *a priori*, dans la matière même, qu'il est facile de concevoir qu'il ait été communiqué par l'esprit et l'intelligence.

D'ailleurs, pourquoi le mouvement ne serait-il pas perpétué par impulsion dans toute l'étendue de l'éternité, et pourquoi cette même portion de mouvement, ou presque la même, ne se serait-elle pas conservée dans l'univers ? Ce que l'on perd en admettant un mouvement de composition, on le gagne en admettant un mouvement de résolution. Enfin, quelles que soient les causes, le fait est certain : la matière est, elle a toujours été dans un mouvement perpétuel, autant que l'expérience ou la tradition humaine peuvent s'étendre. Il est probable qu'il n'y a maintenant dans tout l'univers pas une seule molécule de matière qui soit dans un repos absolu.

Et cette même observation, dit Philon, que nous avons opposée à votre argument, nous fournit un nouveau système de cosmogonie qui n'est pas absolument absurde et improbable. Est-il une combinaison, un ordre, une économie de choses, par lesquels la matière puisse conserver ce mouvement perpétuel qui semble lui être essentiel, sans qu'elle cesse d'être invariable dans les formes qu'elle produit ? Il existe certainement une économie pareille, car le monde actuel se trouve dans ce cas. Ainsi, ce mouvement perpétuel de la matière doit, sans passer par des transmutations infinies, produire cette économie ou cet ordre. Et par sa nature, cet ordre une fois établi se soutient de lui-même, si ce n'est pendant une éternité, du moins pendant bien des siècles. Mais quand la matière est balancée, arrangée et combinée de manière à rester dans un mouvement perpétuel, sans altération dans ses formes, il faut nécessairement que sa situation ait la même apparence d'art et de génie que nous observons actuellement. Il faut que toutes les parties de chaque forme aient un rapport l'une à l'autre et au tout, et que le tout ait rapport aux autres parties de l'univers, à l'élément dans lequel la forme se conserve, aux matériaux qui lui

servent à réparer ses dépérissements et ses altérations, et à toutes les autres formes qui lui sont favorables ou contraires. Le moindre défaut qui se trouve dans les particularités, détruit la forme, et la matière dont elle est composée se détache, s'égaré et subit des fermentations et des mouvements irréguliers, jusqu'à ce qu'elle se réunisse sous une autre forme irrégulière. S'il n'y a point d'autre forme préparée pour la recevoir, et qu'il y ait dans l'univers une grande quantité de cette matière dérangée, le monde est dans un désordre absolu, soit qu'il se trouve encore dans l'état d'embryon, soit qu'il n'offre plus que le squelette épuisé d'un monde accablé d'âge et d'infirmités. L'un et l'autre cas produit le chaos, puisqu'un nombre fini, quoique innombrable de révolutions, produit à la fin de nouvelles formes dont les parties et les organes sont combinés de manière à conserver ces formes dans une succession continuelle de matière.

Supposons (car il faut tâcher de varier nos expressions) qu'une force aveugle et sans guide jetât la matière dans une certaine position ; il est évident que cette première position a dû, selon toute probabilité, être la plus irrégulière et la plus confuse qu'on puisse imaginer, sans aucune ressemblance avec les ouvrages conçus par le génie de l'homme qui, par la symétrie des parties, étalent une combinaison de moyens avec les fins et tendent à se conserver. Si la force motrice s'arrête après cette opération, il faut que la matière demeure à jamais en désordre, et reste un chaos immense, sans proportion, sans activité. Mais, supposons que la force motrice, quelle qu'elle puisse être, subsiste toujours dans la matière, cette première position fera, dans le moment, place à une autre qui, selon toute probabilité, sera aussi irrégulière que la première et ainsi en continuant à travers plusieurs successions de changements et de révolutions. Il n'est point de position, point d'ordre particulier qui subsiste un instant sans altération. La force primitive, qui reste toujours en activité, donne un mouvement particulier à la matière. Toutes les situations possibles se développent et se détruisent à l'instant. La moindre aurore ou lueur d'ordre particulier qui subsiste un moment, est l'instant d'après éteinte ou mise en confusion par cette force toujours subsistante qui meut chaque partie de la matière.

Ainsi l'univers continue bien des siècles dans une succession perpétuelle de chaos et de désordre. Mais n'est-il pas possible qu'il s'arrête à la fin, de manière à conserver la force agissante et motrice (car nous l'avons supposée inhérente à cet univers), cependant de manière à conserver une apparence uniforme, au milieu de la fluctuation et du mouvement de ses parties ? Voilà le cas où se trouve le monde actuel. Tous les individus changent sans cesse, et toutes les parties de chaque individu et, qui plus est, le tout reste toujours en apparence le même. Ne devons-nous pas présumer une pareille position ou plutôt en être assurés d'après les révolutions éternelles de la matière aveugle, et cela ne doit-il pas rendre raison de toute la sagesse et de toute l'industrie apparente qui se trouve dans l'univers ? Examinons un peu ce sujet, et nous verrons que si la matière acquiert cet arrangement d'une apparente stabilité dans les formes, avec un réel et perpétuel mouvement et révolution de parties, cet arrangement fournit une solution, sinon vraie, du moins plausible de la difficulté.

Il serait donc inutile d'insister sur l'emploi des parties dans les substances animales ou végétales et sur l'admirable symétrie qui règne entre les unes et les autres. Je voudrais bien savoir comment un animal pourrait subsister, si ces parties n'avaient pas ces proportions ? Ne voyons-nous pas qu'il périt aussitôt que cet ordre harmonique cesse et que la matière essaye de nouvelles formes ? Il arrive certainement que les parties du monde sont si bien combinées qu'une forme régulière appelle immédiatement à elle cette matière en désordre ; et si cela n'était, le monde pourrait-il subsister ? Ne se dissoudrait-il pas aussi bien que l'animal et ne passerait-il pas par de nouvelles positions et situations, jusqu'à ce qu'après une durée immense, quoique limitée, il finirait par se former dans l'ordre actuel ou dans un autre ordre semblable ?

– Vous avez bien fait, répliqua Cléanthe, de nous prévenir que cette hypothèse s'était offerte tout à coup à votre esprit, à la suite de votre argument. Si vous aviez eu le temps de l'examiner, vous auriez bientôt aperçu les difficultés innombrables qui la combattent. Aucune forme, dites-vous, ne saurait subsister, à moins qu'elle ne possède les

pouvoirs et les organes nécessaires pour la "maintenir : il faut qu'elle cherche un nouvel ordre, une nouvelle organisation et ainsi en continuant, jusqu'à ce qu'enfin elle ait rencontré un ordre qui puisse la soutenir et la maintenir. Mais, d'après votre hypothèse, quelle serait la cause du grand nombre d'agréments et d'avantages que les hommes et tous les animaux possèdent ? Deux yeux, deux oreilles, ne sont pas absolument nécessaires pour le maintien de l'espèce. Le genre humain aurait pu se perpétuer et se conserver, sans cette innombrable quantité de chevaux, de chiens, de bœufs, de brebis, de fruits et de productions naturelles qui servent à nos amusements et à nos plaisirs ? Si le chameau ne se rencontrait pour l'usage de l'homme dans les déserts arides de l'Afrique et de l'Arabie, le monde se serait-il dissous ? S'il ne s'était jamais rencontré d'aimant pour donner à l'aiguille la direction la plus utile et la plus surprenante, est-ce que la société, est-ce que l'espèce humaine se serait détruite aussitôt ? Quoique, en général, la nature procède d'une manière très économe, cependant les exemples de cette espèce sont loin d'être rares : il n'en est même aucun qui ne prouve suffisamment une intelligence et une intelligence bienfaisante qui a donné naissance à l'ordre et à l'arrangement de l'univers³⁰ .

– Il est vrai, dit Philon, que vous pouvez conclure en sûreté que l'hypothèse précédente est en cela imparfaite et incomplète, et je ne ferai point de difficulté de vous l'accorder. Mais pouvons-nous raisonnablement attendre de plus grands succès dans une entreprise de cette nature ? Ou bien pouvons-nous jamais espérer de bâtir un système de cosmogonie qui ne serait sujet à aucune exception, et ne contiendrait aucune circonstance opposée à l'expérience imparfaite et limitée de la nature ? Votre système lui-même ne saurait certainement réclamer un pareil avantage, quoique vous ayez donné dans *l'anthropomorphisme*, afin de mieux conserver quelque conformité avec l'expérience commune. Mettons-le encore une fois dans le creuset. Dans tous les exemples que nous avons vus, les idées sont tracées sur des objets réels : elles sont *ectypes* et non *archétypes*³¹ , pour me servir de termes savants. Vous renversez cet ordre et vous donnez le premier rang à la pensée. Dans tous les exemples que nous

avons exposés, la pensée n'a aucune influence sur la matière, sinon quand cette matière lui est jointe, de manière à conserver sur elle une influence égale et réciproque. Aucun animal ne saurait mouvoir immédiatement une chose, excepté les membres de son propre corps : aussi l'égalité d'action et de réaction paraît-elle une loi universelle de la nature, mais votre théorie suppose une contradiction dans cette vérité expérimentale. Ces exemples, et bien d'autres qu'il serait aisé de recueillir (et particulièrement la supposition d'un esprit ou d'un système de pensée éternel ou, sous d'autres termes, un animal incréé et immortel), ces exemples, dis-je, peuvent nous apprendre à ne nous condamner les uns les autres qu'avec précaution, et à faire attention que, si l'on ne doit jamais adopter un système de cette espèce d'après une légère analogie, aussi ne doit-on en rejeter aucun à cause d'une légère incohérence. Car c'est un inconvénient dont nous ne pouvons assurer qu'aucun système soit exempt.

C'est une chose avouée que tous les problèmes de religion sont sujets à de grandes et insurmontables difficultés. Chaque disputant triomphe à son tour, quand il fait une guerre offensive et qu'il étale les absurdités, les barbaries et les dogmes pernicieux de la religion de son adversaire. Mais à la fin ils ne font tous que préparer le triomphe complet du *sceptique* : celui-ci leur dit qu'il ne faut jamais embrasser un système sur de pareils sujets, par cette raison évidente qu'il n'est aucun sujet sur lequel il faille adopter une absurdité. La seule ressource raisonnable qui nous reste est de suspendre entièrement notre jugement. Et si, comme on l'observe communément parmi les théologiens, il n'y a que l'attaque et jamais la défense qui soit heureuse, quelle victoire complète ne doit pas remporter celui qui reste toujours sur l'offensive avec tout le genre humain, qui ne s'établit dans aucun poste et ne fait son séjour dans aucune ville qu'il soit jamais obligé de défendre !

9^e partie : La preuve a priori de l'existence de Dieu

1. Exposé de la démonstration (Déméa)

– Mais, dit alors Déméa, si l'argument *a posteriori* est accompagné de tant de difficultés, ne vaudrait-il pas mieux nous en tenir à cet argument simple et sublime *a priori*, qui, nous fournissant une démonstration infallible, tranche d'un seul coup tous les doutes et toutes les difficultés ? Et nous pouvons encore, avec cet argument, prouver les perfections infinies des attributs divins que je crains qu'on ne puisse jamais établir avec solidité sur un autre fondement. Car, comment un effet qui est fini ou qui, d'après ce que nous connaissons, peut l'être ; comment, dis-je, un tel effet prouverait-il une cause infinie ? Il est également, sinon impossible, du moins bien difficile d'inférer l'unité de la nature divine uniquement d'après les observations faites sur la nature ; et l'uniformité du plan toute seule, quand on l'admettrait, ne serait pas une preuve suffisante de cet attribut. En conséquence l'argument *a priori*...

– Vous semblez, dit alors Cléanthe en interrompant Déméa, raisonner comme si ces avantages et la brièveté commode de ce système abstrait étaient des preuves complètes de sa solidité. Mais, d'après mon opinion, il convient d'abord de déterminer à quel argument de cette espèce vous voulez vous arrêter, et nous tâcherons ensuite, plutôt en l'examinant lui-même que par ses conséquences *utiles*, de déterminer quelle valeur nous devons lui assigner.

– L'argument, répliqua Déméa, sur lequel je veux insister, est l'argument commun. Tout ce qui existe doit avoir une cause ou raison de son existence, car il est impossible qu'une chose se produise elle-même ou soit la cause de sa propre existence. En remontant donc des effets aux causes, il nous faut ou continuer à tracer un progrès à l'infini, sans nous arrêter à la cause ultime, ou recourir à une cause ultime qui existe nécessairement. Écoutez comment on peut prouver que la première de ces suppositions est absurde. Dans l'enchaînement ou le progrès à l'infini des causes, chaque effet simple reçoit son existence du pouvoir et de l'efficacité de cette cause qui le précédait immédiatement. Mais, tout l'enchaînement ou progrès à l'infini pris ensemble n'est déterminé et mû par aucune chose. Il est cependant

évident qu'il exige une raison ou une cause aussi bien que tout objet particulier qui commence à exister dans le temps. Il est encore permis de demander pourquoi cette succession particulière de causes existe depuis l'éternité, plutôt qu'une autre succession ou point de succession du tout. S'il n'est pas un être qui existe nécessairement, toute supposition qu'on peut former est également possible : une non-existence absolue de choses depuis l'éternité n'est pas plus absurde que cette succession de causes qui constitue l'univers. Quelle cause a donc pu déterminer que quelque chose existât, plutôt que rien ? Quelle cause a dispensé l'être à une possibilité particulière, plutôt qu'à une autre ? Quant aux *causes externes*, il est déjà convenu qu'il n'y en a point. Quant au *hasard*, c'est un mot qui n'a point de sens. Serait-ce le *rien* ? Mais le rien pourrait-il produire quelque chose ? Nous devons donc avoir recours à l'Être existant nécessairement, qui a dans lui-même la *raison* de son existence, et qu'on ne peut supposer non-existant sans une contradiction formelle. Il existe donc un tel être ; il existe donc un Dieu.

2. La critique de la preuve a priori (Cléanthe et Philon)

– Quoique je sache, dit alors Cléanthe, que Philon goûte le plus grand plaisir à lancer des objections, je ne lui laisserai pas le loisir d'indiquer la faiblesse de ce raisonnement métaphysique. Il me paraît si clair qu'il est appuyé sur de mauvais fondements, sans être cependant d'aucune importance pour la cause de la religion et de la vraie piété, que je vais hasarder d'en montrer la fausseté.

Je commencerai par observer qu'il est d'une absurdité palpable de prétendre démontrer une matière de fait ou la prouver par des arguments *a priori*. Il n'est pas possible de rien démontrer, à moins de prouver que le contraire implique contradiction. Rien de, ce que l'on conçoit clairement n'implique contradiction. Il n'est donc aucun être dont l'existence puisse être démontrée. Tout ce que nous concevons existant, nous pouvons aussi le concevoir comme non-existant. Il n'est donc aucun être dont la non-existence implique contradiction. Il n'est donc aucun être dont l'existence puisse être démontrée. J'avance cet

argument, parce que je le crois péremptoire, et c'est sur lui que je suis prêt à établir toute la question.

On prétend que la Divinité est un être existant nécessairement, et l'on cherche à expliquer la nécessité de son existence, en assurant que, si nous connaissions entièrement son essence ou sa nature, nous verrions qu'il lui est aussi impossible de ne pas exister qu'il est impossible que deux fois deux ne fassent pas quatre. Mais il est évident que cela ne saurait arriver pendant que nos facultés restent dans l'état où elles sont à présent. Il nous sera toujours possible de concevoir, dans tous les temps, la non-existence de ce que nous concevions existant auparavant ; et l'esprit ne peut jamais se trouver dans la nécessité de supposer qu'un objet doit toujours exister, de la même manière que nous sommes toujours dans la nécessité de concevoir que deux et deux font quatre. Ainsi ces mots, *existence nécessaire*, n'ont aucun sens, ou, ce qui est la même chose, n'en ont aucun qui soit cohérent.

Mais il y a plus : pourquoi l'univers matériel ne serait-il pas l'être nécessairement existant, d'après cette prétendue explication de la nécessité ? Nous n'osons affirmer que nous connaissons toutes les propriétés de la matière ; et quant à ce qu'il nous est donné de déterminer, elle peut avoir quelques propriétés qui, étant connues, feraient que sa non-existence paraîtrait une contradiction aussi grande que deux fois deux font cinq. Je ne trouve qu'un seul argument pour prouver que le monde matériel n'est pas l'être nécessairement existant, et cet argument est dérivé de l'état contingent, soit de la matière, soit de la forme du monde. « Toute particule de matière, dit-on³², peut-être *conçue* dans un état d'anéantissement ; il n'est point *de forme* qu'on ne puisse *concevoir* comme susceptible d'altération. Un tel anéantissement, une telle altération, n'est donc pas impossible. » Mais c'est être aveuglément prévenu pour sa propre cause que de ne pas apercevoir que le même argument milite également contre la Divinité, autant que nous pouvons la concevoir ; et que l'esprit peut au moins la supposer non-existante ou ses attributs dans un état d'altération. Il faut qu'il y ait quelques qualités inconnues,

inconcevables, pour faire paraître sa non-existence impossible ou ses attributs inaltérables. Et l'on ne saurait assigner la raison pour laquelle ces qualités ne pourraient pas appartenir à la matière. Comme elles sont également inconnues et inconcevables, on ne saurait prouver qu'elles sont incompatibles avec elles.

Ajoutez à cela qu'en traçant une éternelle succession d'objets, il paraît absurde de demander la cause générale ou le premier auteur. Comment une chose existante de toute éternité aurait-elle une cause puisque ce rapport suppose un temps antérieur et un commencement d'existence ?

Aussi, dans une chaîne ou progrès d'objets, chaque partie est l'effet de la partie qui l'a précédée et produit celle qui vient après. Où se trouve donc la difficulté ? Mais le grand Tout, dites-vous, exige une cause. Je réponds que la réunion de ces parties en un Tout, de même que la réunion de plusieurs provinces diverses en un seul royaume ou de plusieurs membres en un seul corps, n'est que l'effet d'un acte arbitraire de l'esprit, et n'a pas la moindre influence sur la nature des choses. Si je vous montrais les causes particulières de chaque individu dans la collection de vingt molécules de matières, je regarderais comme bien peu raisonnable si vous veniez me demander ensuite quelle était la cause de ces vingt parties réunies en un tout. La chose est suffisamment expliquée par l'explication de la cause des parties.

– Quoique les raisonnements, dit alors Philon à Cléanthe, que vous venez d'exposer, puissent me dispenser de former de nouvelles objections, je ne saurais cependant m'empêcher d'insister encore sur une autre observation. Les arithméticiens ont remarqué que les produits de 9 font toujours ou 9 ou quelque moindre produit de 9 en réunissant tous les chiffres dont est composé un des premiers produits. Ainsi, avec 18, 27, 36 qui sont des produits de 9, vous avez 9 en ajoutant 1 à 8, 2 à 7, 3 à 6. Ainsi 369 est également un produit de 9 ; et si vous exprimez la valeur de 3, 6 et 9, vous avez 18 qui est le moindre produit de 9. Cette singulière régularité fait l'étonnement d'un observateur superficiel qui en attribue l'effet au hasard ou au dessein. Mais un habile algébriste fait voir que ce mystère est le

produit de la nécessité et démontre que ces nombres doivent donner éternellement les mêmes résultats. Je demande s'il n'est pas possible que la grande harmonie de l'univers soit l'effet d'une pareille nécessité, quoique toute l'algèbre de l'homme ne saurait lui fournir une clef pour résoudre cette énigme ? Au lieu donc d'admirer l'ordre des êtres naturels, ne pourrait-il pas assurer que, s'il nous était donné de pénétrer dans le mécanisme intérieur des corps, nous verrions clairement pour quelle raison il était absolument impossible qu'ils fussent susceptibles d'une autre organisation ? Tant il est dangereux d'introduire l'idée de la nécessité dans le sujet que nous traitons ! Tant il est naturel d'en tirer une induction diamétralement opposée à l'hypothèse de la religion ! Mais en abandonnant toutes ces abstractions, continua Philon, et nous bornant à des objets plus familiers, je prendrai la liberté de faire une nouvelle observation : c'est que rarement on a trouvé que l'argument *a priori* fût satisfaisant, excepté pour les personnes meublées d'une tête métaphysique, accoutumées à des raisonnements abstraits, et qui voyant, par les mathématiques, que l'entendement conduit souvent à la vérité par des moyens obscurs et contraires aux premières apparences, ont transporté la même habitude de penser à des sujets où elle ne devait pas avoir lieu. D'autres personnes, pleines de jugement et d'ailleurs remplies de zèle pour la religion, trouvent cependant qu'il manque toujours quelque chose dans ces arguments, quand même elles ne sont pas capables d'indiquer où se trouve ce défaut. Preuve certaine que les hommes ont toujours puisé et puiseront toujours leur religion dans d'autres sources que dans cette espèce de raisonnement.

10^e partie : Les attributs moraux de Dieu

1. L'expérience du mal (Déméa et Philon)

– J'avoue, répliqua Déméa, que mon opinion est que tout homme sent, en quelque façon, la vérité de la religion dans son propre cœur ; et que par le sentiment intime de sa faiblesse et de sa misère plutôt que par aucun raisonnement, il est conduit à recourir à la perfection

de cet être, dont il dépend, ainsi que toute la nature. Les plus brillantes scènes de la vie sont obscurcies par les nuages de tant d'inquiétudes et d'ennuis, que l'avenir est toujours l'objet de nos craintes et de nos espérances. Nous regardons toujours devant nous et nous tâchons, à force de prières, d'hommages et de sacrifices, d'apaiser ces puissances inconnues que nous savons, par expérience, être si fort en état de nous affliger et de nous accabler. Pauvres créatures que nous sommes ! Quelle ressource aurions-nous au milieu des maux innombrables de la vie, si la religion ne nous fournissait quelques moyens expiatoires et ne calmait ces terreurs qui nous troublent et nous tourmentent sans cesse ? – Je suis en effet convaincu, dit Philon, que la meilleure et sans doute la seule méthode d'inspirer à chacun le respect dû à la religion, est de faire des peintures fidèles de la misère et de la perversité des hommes. Aussi le don de l'éloquence et le talent de peindre par des images fortes sont-ils plus nécessaires pour cela que la science de raisonner et d'argumenter. Car est-il nécessaire de prouver ce que chacun sent dans soi-même ? Il faut seulement, s'il est possible, nous le faire sentir d'une manière plus vive et plus intime.

– Le peuple, répliqua Déméa, est assez convaincu de cette grande et douloureuse vérité. Les misères de la vie, les calamités de l'homme, la corruption générale de notre nature, la jouissance imparfaite des plaisirs, des richesses, des honneurs, voilà des expressions qui sont presque devenues proverbes dans toutes les langues de l'univers. Et qui peut douter d'une chose que tous les hommes avouent d'après leur sentiment intime et leur propre expérience ?

– Sur ce sujet, dit Philon, les savants sont parfaitement d'accord avec le peuple ; et dans tous les écrits, sacrés ou profanes, la peinture des misères humaines a été tracée des couleurs les plus touchantes que la douleur et le chagrin pouvaient imaginer. Les poètes qui ne suivent jamais de système, qui n'ont d'autre guide que le sentiment et dont le témoignage n'en a que plus d'autorité, sont remplis de figures de cette espèce. Depuis le vieil Homère jusqu'au Docteur Young³³, il n'est aucun de ces mortels inspirés qui n'ait été persuadé qu'il n'y avait pas d'autres peintures plus adaptées aux observations et aux sentiments

de tous les individus de l'espèce humaine.

– Quant aux autorités, répliqua Déméa, je ne vois pas que vous ayez besoin d'en chercher. Parcourez de l'œil cette bibliothèque de Cléanthe. J'ose vous assurer qu'à la réserve des auteurs de certaines sciences, telles que la chimie ou la botanique, qui n'ont jamais l'occasion de parler de la vie humaine, à peine, parmi la foule de tant d'écrivains, en trouverait-on un à qui la douleur n'ait arraché des plaintes et de tristes aveux sur la misère humaine. Au moins la chance est-elle tout entière de ce côté ; et je ne sache pas qu'aucun auteur ait jamais poussé l'extravagance jusqu'à nier cette observation.

– Je vous prie de m'excuser, dit Philon : Leibniz l'a niée ; et c'est peut-être le premier homme³⁴ qui ait osé publier un paradoxe si hardi³⁵. Il est du moins le premier qui l'ait établi pour un des principes de son système philosophique.

– Et comme il est le premier, répliqua Déméa, n'aurait-il pas reconnu son erreur ? Car ce sujet est-il de ceux dans lesquels les philosophes peuvent se proposer de faire des découvertes, surtout après tant de siècles écoulés ? Et par une simple négation (car ce sujet n'admet pas facilement le raisonnement) peut-on espérer de renverser le témoignage réuni du genre humain, fondé sur les sens et l'expérience intime ?

Et pourquoi ce seul homme, ajouta-t-il, se prétendrait-il à l'abri du sort commun à tous les autres animaux ? Croyez-moi Philon, toute la terre est maudite et souillée. Une guerre perpétuelle est allumée parmi toutes les créatures vivantes. Les plus fortes et les plus courageuses sont exposées à la nécessité, à la faim, au besoin ; les faibles et les timides sont en proie à la crainte, à l'inquiétude, à l'effroi. La première entrée dans le monde est marquée par des douleurs pour l'enfant nouveau-né et pour sa malheureuse mère. Tous les différents états de la vie humaine sont accompagnés de faiblesse, d'impuissance, de perplexité. Elle finit par s'éteindre dans l'agonie et l'horreur.

– Observez encore, dit Philon, les ruses singulières de la nature,

afin d'empoisonner l'existence de tous les êtres animés. Le plus fort fait sa proie des plus faibles, et les tient dans des inquiétudes et des alarmes perpétuelles. Les plus faibles, à leur tour, attaquent souvent les plus forts, les tourmentent et les molestent sans relâche. Jetez les yeux sur ces innombrables essaims d'insectes qui vivent de la substance de tous les animaux ou volent autour d'eux pour les piquer de leurs dards. Ces insectes ont d'autres moindres insectes qui les déchirent eux-mêmes. C'est ainsi que, de tous côtés, devant et derrière, en haut et en bas, il n'est point d'animal qui ne soit environné d'ennemis, sans cesse acharnés à le tourmenter et à le détruire.

– L'homme seul, dit Déméa, semble en partie une exception à cette règle. Car, par des combinaisons imaginées par la société, il peut facilement dominer sur les lions, les tigres et les ours qui, par la supériorité de leurs forces et de leur vitesse, seraient capables d'en faire leur proie.

– Au contraire, c'est ici, s'écria Philon, que les maximes égales et uniformes de la nature se développent d'une manière plus frappante. Il est vrai que l'homme triomphe, par son industrie, de tous ses ennemis *réels* et se rend le maître de toutes les espèces animées. Mais, en revanche, ne se forme-t-il pas immédiatement des ennemis *imaginaires*, funestes fantômes de son imagination, qui l'obsèdent de terreurs superstitieuses et empoisonnent tous les plaisirs de la vie ? Ce qu'il regarde comme son plaisir, est un crime à leurs yeux ; il ne peut se nourrir, ni se reposer, sans leur donner ombrage et offense ; son sommeil même et ses songes fournissent encore matière aux soucis et aux craintes. Enfin la mort, ce dernier asile pour tous les autres maux, lui présente l'effrayante perspective de tourments éternels et innombrables. Oui, les troupeaux des timides brebis ne sont pas plus alarmés à l'aspect du loup féroce, que l'esprit des malheureux mortels, par les frayeurs continuelles de la superstition.

D'ailleurs, considérez, Déméa, cette société qui nous fait triompher de ces animaux féroces, nos ennemis naturels : quels autres ennemis ne fait-elle pas naître dans nous ? Quels supplices et quelles misères ne produit-elle pas ? L'homme est le plus grand ennemi de l'homme.

L'oppression, l'injustice, le mépris, les outrages, les violences, les séditions, les guerres, les calomnies, les trahisons, les perfidies, que de maux que les hommes font naître pour se tourmenter les uns et les autres ! Ils ne tarderaient pas à détruire cette société qu'ils avaient formée, s'ils ne craignaient pas les malheurs encore plus grands qui accompagneraient sa dissolution.

– Mais, dit alors Déméa, quoique tous ces ennemis extérieurs, les animaux, les hommes, et tous les éléments qui nous accablent de tous côtés, offrent une liste effrayante de maux, ils ne sont rien en comparaison de ceux que nous éprouvons par les maladies de l'esprit et du corps. Que de gens qui souffrent les douleurs aiguës des maladies ! Voyez l'affreuse peinture qu'en a tracée le poète³⁶.

« La pierre qui déchire les entrailles, les ulcères invétérés et corrosifs, les tortures de la colique, les accès de la démence périodique, l'atrophie qui mine lentement les forces, le marasme achevant de les épuiser ; et l'impitoyable contagion portant au loin ses ravages. Oh ! que cette toux est fatigante ! Que ces soupirs sont profonds ! On a beau porter toutes ces maladies de lit en lit, le désespoir les poursuit partout : voyez la mort triomphante qui agite sa faux au-dessus d'eux ; mais quoique ces malheureux ne cessent de l'invoquer comme leur bien suprême et leur dernier espoir, elle semble savourer le plaisir de prolonger leur supplice, en différant de les frapper. »

Les maladies de l'esprit, poursuit Déméa, quoique plus cachées, ne sont peut-être ni moins aiguës ni moins affreuses. Le remords, la honte, les soucis, la colère, le chagrin, l'inquiétude, la crainte, l'abattement, le désespoir. En un mot, peut-on parcourir la carrière de la vie, sans être attaqué par ces cruels ennemis ? Combien d'hommes dont l'âme n'a jamais eu le bonheur d'éprouver des sensations plus heureuses ? [...]

(Seuls la crainte de la mort et l'espoir de jours meilleurs les incitent à poursuivre leur existence misérable.)

– Que les hommes, s'écrie mon adversaire, restent en repos, et ils

seront contents. Ils sont les artisans volontaires de leur propre malheur. Non, non ! puis-je répliquer, leur repos est toujours empoisonné par de noires inquiétudes, et leur ambition et leur activité par les revers et les chagrins.

– Il est vrai, répondit Cléanthe, que j’ai remarqué dans certaines personnes quelque chose de semblable à ce que vous venez d’exposer. Mais je puis assurer que je n’en éprouve aucunement ou que très peu l’effet dans moi-même, et j’ose espérer que la chose n’est pas aussi commune que vous la représentez.

– Si vous n’êtes pas sujet aux misères humaines, s’écria Déméa, je vous félicite d’une si heureuse exception. D’autres mortels qui paraissent jouir de la plus brillante prospérité, n’ont pourtant pas rougi d’exhaler leurs plaintes sur les tons les plus attendrissants. Nous n’avons qu’à jeter les yeux sur Charles Quint, cet empereur si fortuné : cependant la jouissance des grandeurs humaines ne fit que le fatiguer. Il se vit obligé de résigner tous ses titres et toutes ses possessions à son fils. Dans le discours qu’il fit à l’occasion de cette fameuse abdication, il avoua publiquement que tous les plaisirs qu’il avait goûtés, avaient été mêlés de tant d’amertume, qu’il pouvait dire avec vérité qu’il n’avait jamais joui d’une satisfaction pure et sans mélange. Mais la solitude où il avait cru trouver un asile, lui procura-t-elle un plus grand bonheur ? Si nous devons en croire le récit de son fils, il commença à se repentir du jour même qu’il fit sa résignation.

Cicéron s’éleva presque de la poussière au comble des honneurs et de la gloire. Cependant ses lettres familières et ses discours philosophiques ne sont-ils pas remplis des plaintes les plus pathétiques sur les calamités de la vie ? Et d’après ce qu’il éprouvait lui-même, n’expose-t-il pas sur la scène le grand, le fortuné Caton, protestant dans sa vieillesse que, s’il lui était donné de recommencer la carrière de sa vie, il n’accepterait pas une pareille offre ?

Interrogez votre propre cœur, interrogez tous ceux de votre connaissance, s’ils voudraient recommencer les dix ou vingt dernières années qu’ils viennent de couler. Non ! diront-ils, mais les vingt

années qui vont suivre seront plus heureuses :

« Lorsqu'ils ont épuisé la coupe de la vie,

Ils veulent en goûter les douceurs dans la lie. »

Il se trouve à la fin (tant est grande la misère humaine qu'elle réunit les deux extrêmes) qu'ils se plaignent à la fois que la vie est trop courte et qu'elle n'est que douleur et vanité.

2. Le monde n'a pas été créé en vue du bonheur des hommes

– Après toutes ces réflexions et bien d'autres encore que le sujet pourrait me suggérer, est-il possible, dit Philon à Cléanthe, que vous persistiez dans votre anthropomorphisme et souteniez que les attributs moraux de la Divinité, sa justice, sa bienveillance, sa miséricorde et son équité, ressemblent à ces mêmes vertus, telles qu'elles se rencontrent dans les créatures humaines ? Nous avouons que sa puissance est infinie : il n'a qu'à vouloir pour exécuter. Mais ni l'homme ni les autres animaux ne sont heureux. Ce n'est donc pas sa volonté qu'ils le soient. Sa sagesse est infinie : Il ne se trompe jamais pour choisir les moyens adaptés aux fins. Mais le cours de la nature ne tend pas au bonheur de l'homme et des autres animaux. Ce cours n'est donc pas établi pour opérer ce bonheur. Dans toute l'étendue des connaissances humaines, il n'est pas de conséquences plus certaines et plus infaillibles que celles-là. Sous quel rapport sa miséricorde et sa bonté ressembleraient-elles donc à la miséricorde et à la bonté des hommes ?

On n'a pas encore répondu aux vieilles objections d'Épicure.

A-t-il la volonté d'empêcher le mal, sans en avoir le pouvoir ? Il n'est donc pas tout-puissant. A-t-il le pouvoir sans avoir la volonté ? Il manque donc de bonté. S'il a le pouvoir et la volonté, quelle est donc la cause du mal ?

Vous attribuez, Cléanthe (et je crois que vous avez raison), une intention et un dessein à la nature. Mais dites-moi, je vous prie, quel

peut être l'objet de ce bel ordre et de ce mécanisme ingénieux qu'elle déploie dans tous les animaux. Rien d'autre que la conservation des individus et la propagation de l'espèce. Il semble que son dessein est assez rempli, pourvu que cet ordre se soutienne dans l'univers, sans qu'elle prenne aucun autre intérêt, aucun souci pour le bonheur des membres qui le composent. Elle n'offre aucune ressource pour cet objet, aucun mécanisme qui tende uniquement à procurer des agréments et de l'aisance. Point de source pure de joie et de satisfaction. Point de profusion sans qu'il en résulte le besoin ou la nécessité. Au moins, s'il se rencontre quelques phénomènes de cette espèce, ils sont plus que balancés par les phénomènes opposés qui sont d'une importance bien plus grande.

Le goût que nous prenons à la musique, à l'harmonie et même à toutes les autres sortes de beauté, nous procure du plaisir, sans être absolument nécessaires à la conservation et à la propagation de l'espèce. Mais, d'un autre côté, quelles douleurs aiguës, causées par la goutte, la gravelle, la migraine, le mal de dents, les rhumatismes, quand le mécanisme animal a reçu une atteinte incurable ou même légère ! La joie, les ris, les jeux, l'enjouement sont des plaisirs gratuits qui n'ont aucun autre but. La bile noire, la mélancolie, le mécontentement, la superstition sont des peines également isolées et gratuites. Comment la bienfaisance divine se manifesterait-elle dans le sens que vous l'entendez, vous autres anthropomorphites ? Il n'y a que nous autres mystiques, pour user du nom dont il vous a plu de nous décorer ; il n'y a que nous qui pouvons rendre raison du choc et du mélange singulier de tous ces phénomènes, en déduisant leur cause d'attributs infiniment parfaits, mais incompréhensibles.

– Avez-vous enfin, dit Cléanthe en souriant, bien exposé ce que vous avez en vue, mon cher Philon ? En vérité, je n'étais pas peu surpris de vous voir si longtemps faire cause commune avec Déméa. Mais je vois à présent que vous ne cherchez, à l'ombre de cette jonction, qu'à élever contre moi une batterie cachée. Et je dois avouer que vous êtes à la fin tombé sur un sujet digne de votre esprit courageux et prompt à combattre et à détruire. Si vous pouvez établir

la thèse que vous venez d'exposer, et prouver que le genre humain est dévoué au malheur et à la perversité, l'édifice de la religion s'écroule. Car que servirait d'établir les attributs naturels de la Divinité si ses attributs moraux étaient encore douteux et incertains ?

– Vous êtes bien prompt, répliqua Déméa, à prendre ombrage sur les opinions les plus innocentes et les plus généralement reçues, même dans la classe des hommes dévots et religieux ; et rien n'est plus surprenant que de voir qu'une observation pareille sur la misère et la perversité de l'homme est flétrie comme tendant à l'athéisme et à l'impiété. Tous nos théologiens et nos prédicateurs les plus pieux, qui ont étalé leur éloquence sur un sujet aussi fertile, n'ont-ils pas pulvérisé, avec la plus grande facilité, toutes les objections qui peuvent s'y rencontrer ? Ce monde n'est qu'un point dans l'univers ; cette vie n'est qu'un instant, comparée à l'éternité. Aussi tous ces phénomènes de maux que nous souffrons, sont-ils rectifiés dans un autre monde et dans l'époque future d'une nouvelle existence. C'est alors que les yeux de l'homme peuvent se promener librement dans une sphère plus étendue, qu'ils découvrent tout l'enchaînement des lois générales, et dans une profonde adoration, suivent le fil de la bienfaisance et de l'équité de la loi suprême, à travers le labyrinthe et les sentiers tortueux de sa providence.

– Non ! répliqua Cléanthe, non ! On ne saurait admettre des suppositions aussi arbitraires, quand elles contrarient des points de fait si évidents et si généralement reçus. Comment peut-on connaître une cause quelconque, si ce n'est par des effets connus ? Comment peut-on prouver une hypothèse quelconque, si ce n'est par des phénomènes qui tombent sous le sens ? Élever une hypothèse sur une autre hypothèse, c'est bâtir dans les airs, et le plus que nous pouvons gagner par ces conjectures et ces fictions, c'est d'établir seulement la possibilité de notre opinion, Mais peut-on établir ce qui est réel sur de pareils fondements ? La seule méthode qui nous reste pour prouver la bienfaisance divine (la seule aussi que j'adopte de tout mon cœur), c'est de nier absolument la misère et la perversité de l'homme. Vos peintures sont trop chargées ; vos idées noires sont, en grande partie,

des chimères de votre imagination ; vos inductions sont contraires aux faits de l'expérience. La santé est plus commune que la maladie, le plaisir que la peine, la félicité que l'infortune. Et pour une douleur que nous éprouvons, ne rencontrons-nous pas, tout bien compté, cent jouissances ?

– En admettant, dit Philon, votre hypothèse, qui ne laisse pas d'être extrêmement douteuse, vous devez avouer en même temps que, si la douleur est moins fréquente que le plaisir, elle est infiniment plus vive et plus longue. Une heure de peine emporte souvent la balance sur un jour, une semaine, un mois de ces insipides jouissances que nous goûtons ordinairement. Et pendant combien de jours, de semaines et de mois, plusieurs n'éprouvent-ils pas tout ce que la douleur a de plus aigu ? On citerait à peine un cas où un homme goûte la volupté avec extase et ravissement. Et dans aucun cas, il ne saurait en jouir, pendant quelque temps, lorsqu'elle est à son comble et à son plus haut degré. Les esprits s'évaporent ; les nerfs se relâchent ; la machine se déränge, et la jouissance se change bientôt en épuisement et en fatigue. Mais, souvent la peine, bon Dieu ! et combien souvent ! ne se change-t-elle pas en douleur amère, en agonie affreuse. Et plus elle dure, plus cette douleur et cette agonie sont violentes. La patience s'épuise, le courage s'évanouit, la tristesse s'empare de l'esprit, et rien ne saurait mettre fin à nos souffrances que la suppression de la cause qui les produit, ou ce grand événement qui est le seul remède à nos maux, mais que nous regardons, insensés que nous sommes ! avec encore plus d'horreur et d'effroi.

3. Le scepticisme a pour lui l'autorité du sens commun (Philon)

Mais, poursuit Philon, pour ne pas insister sur ces observations, quoiqu'elles soient très évidentes, très certaines et très importantes, je dois, Cléanthe, prendre la liberté de vous avertir que vous avez conduit la question à un point dont l'issue est très dangereuse, et que, sans y penser, vous n'allez à rien moins qu'à introduire un scepticisme général dans les articles les plus essentiels de la religion naturelle et révélée. Eh quoi, nous n'aurions aucun fondement solide pour la

religion, à moins d'accorder que la vie humaine est heureuse et de soutenir que nous devrions désirer et choisir d'exister toujours, même dans ce monde, avec toutes les peines, les infirmités, les chagrins et les ridicules qu'il renferme ! Rien n'est plus contraire à ce qu'un chacun sent et éprouve ; rien n'est plus contraire à l'autorité des sens si bien établie qu'elle ne saurait être renversée. On ne saurait produire des preuves décisives contre cette autorité ; il ne nous est même pas possible de calculer, d'apprécier et de comparer toutes les peines et tous les plaisirs qui se rencontrent dans la vie de tous les hommes et de tous les animaux. C'est ainsi qu'en posant tout le système de la religion sur une base qui, de sa nature, doit toujours être faible, vous avouez tacitement que ce système est également frêle et chancelant.

Mais, en vous accordant, ce qu'on ne voudra jamais croire, ou, du moins, ce que vous ne pourrez jamais prouver, que la somme du bonheur dans les animaux, ou tout au moins dans les hommes, surpasse la somme du malheur, vous n'en êtes pas plus avancé : car ce n'est pas ce que nous avons à espérer d'une bonté, d'une sagesse, d'une puissance infinies. Pourquoi existe-t-il encore quelque mal dans le monde ? Il ne vient sûrement pas du hasard. Il vient donc de quelque cause. Serait-ce l'intention de la Divinité ? Elle manquerait donc de bonté. Serait-ce contre son intention ? Elle ne serait donc pas toute-puissante. Rien ne saurait ébranler cet argument, à la fois court, clair et décisif. On ne saurait y répliquer qu'en assurant que ces matières sont au-dessus de toute l'intelligence humaine et qu'on ne saurait les appliquer d'après les principes ordinaires sur lesquels nous mesurons la vérité et l'erreur. Il y a longtemps que j'insiste sur cette observation ; mais, dès le commencement, vous l'avez rejetée avec mépris et indignation.

Je me bornerai cependant à me cantonner à ce retranchement. Je vous défie de pouvoir m'y forcer. Je vous accorde que les peines et les misères de l'homme peuvent se *concilier* avec la puissance et la bonté de Dieu, même dans le sens que vous concevez ses attributs : que gagnez-vous par cette cession ? Il ne suffit pas que ces choses puissent se *concilier*. Il faut que vous *prouviez* que ces attributs sont purs, sans

mélange et sans défaut, d'après les phénomènes actuels, mêlés et confondus, et d'après ces phénomènes seuls. Que d'espérances nous donne cette tâche ! Ces phénomènes seraient même purs et sans mélange, mais étant bornés, ils ne suffiraient pas même pour cet objet. Encore moins, s'ils étaient encore si opposés et si difficiles à concilier ensemble.

Ici, Cléanthe, je me trouve satisfait dans mon argument. Je triomphe. Lorsque auparavant nous disputions sur les attributs naturels de l'intelligence et du dessein, j'avais besoin de toute mon adresse sceptique et métaphysique, pour échapper à vos prises. Dans plusieurs points de vue sous lesquels nous considérons l'univers et ses parties et surtout celles-ci, la beauté et les causes finales nous frappent avec une force si irrésistible que toutes les objections paraissent (et je crois qu'elles le sont effectivement) de pures chicanes et de vrais sophismes. Et nous ne pouvons même imaginer comment il nous était possible d'y attacher quelque importance. Mais il n'est aucun point de vue dans la vie humaine ni dans la condition du genre humain, d'où nous puissions, sans la plus grande violence, inférer les attributs moraux ou découvrir cette bienveillance, cette puissance et cette sagesse infinies, autrement que par les yeux de la foi. C'est à présent votre tour de suer et de ramer ; c'est votre tour de défendre vos subtilités philosophiques contre les preuves déduites de la simple raison et de l'expérience.

11^e partie : Les attributs moraux de Dieu (suite)

4. La dernière parade de Cléanthe : Dieu est bienveillant mais sa puissance est limitée

– Je ne vous fais aucun scrupule de vous accorder, dit Cléanthe, que j'étais porté à soupçonner que la répétition fréquente du mot *infini*, que nous rencontrons dans tous les écrivains théologiques, sentait plus la flatterie des faiseurs d'éloges que le bon sens des

philosophes ; que l'on remplirait beaucoup mieux l'objet que l'on se propose dans un raisonnement et que l'on rendrait même un plus grand service à la religion, si l'on s'en tenait à des expressions plus exactes et plus modérées. Ces mots, *admirable, excellent, supérieurement grand, sage et saint*, oui, ces mots remplissent assez l'imagination ; et tout ce qui est au-delà, outre qu'il nous mène à des absurdités, ne saurait avoir aucune influence sur les affections ou les sentiments. Ainsi, dans le sujet présent, si nous abandonnions toute analogie humaine, comme il paraît que c'est votre intention, Déméa, je crains que nous abandonnions en même temps toute religion, et qu'il ne nous reste plus aucune idée sur le grand objet de nos adorations. En conservant l'analogie humaine, il nous sera toujours impossible de concilier l'existence du mal quelconque dans l'univers avec des attributs infinis. Encore moins pourrons-nous prouver ceux-ci de la première. Mais, supposons l'auteur de la nature avec des perfections finies, quoique bien au-dessus de celles de l'homme, on peut alors assigner une raison satisfaisante du mal physique et du mal moral, expliquer et concilier tous les phénomènes du mal. On peut alors choisir un moindre mal pour en éviter un plus grand. On peut se soumettre à des incommodités, dans l'espoir d'obtenir une heureuse fin. En un mot, la bonté, réglée par la sagesse et limitée par la nécessité, peut produire un monde tel que le monde actuel³⁷. Quant à vous, Philon, qui êtes si prompt à nous exposer des vues, des réflexions et des analogies, je serais bien aise que vous m'appriessiez au long, et sans vous arrêter, ce que vous pensez de cette nouvelle théorie ; et si vous la jugez digne de notre attention, nous pourrons, ensuite, en former un système régulier.

5. La réponse de Philon

a) On ne peut induire la bienveillance divine de l'expérience que nous avons du monde.

– Il n'y a dans mes sentiments, répliqua Philon, rien qui vaille la peine que j'en fasse un mystère. Je vous proposerai donc, sans autre préambule, ce qui s'offre à mon esprit relativement à cet objet. Si l'on persuadait à quelque créature intelligente, très limitée, et supposée ne

connaître aucunement l'univers, qu'il a été produit par un être très bon, très sage et très puissant, quoique fini, elle s'en formerait *d'avance* une idée différente de ce qu'il est réellement à nos yeux ; et seulement d'après ces attributs qu'elle sait appartenir à cet être, on doit convenir qu'elle n'imaginerait jamais que son ouvrage pût renfermer tant de défauts, de mal et de désordre que nous en voyons dans ce monde. Supposons encore que, si cette créature venait sur ce globe, toujours dans la persuasion qu'il est l'ouvrage d'un être si sublime et si bon, elle serait, peut-être, surprise de se voir trompée dans son attente, mais elle n'abjurerait jamais sa première croyance, si elle était fondée sur quelque argument solide, attendu qu'étant une intelligence limitée elle s'en prendrait alors à sa propre ignorance et à son aveuglement, et reconnaîtrait qu'il peut y avoir bien des manières de résoudre ces phénomènes, qui seront toujours au-dessus de sa portée. Mais supposons, ce qui est réellement le cas où se trouve l'homme, que cette créature ne sache rien de l'Être suprême, bienfaisant et puissant, mais qu'on la laisse déduire un pareil dogme, d'après le spectacle des hommes et des choses, cette supposition ne change-t-elle pas tout à fait le cas ? Et cette créature trouvera-t-elle jamais aucune raison, qui l'engage à tirer une pareille conséquence ? Elle peut être tout à fait convaincue des bornes étroites de son intelligence ; mais cela ne saurait l'engager à déduire des conséquences en faveur de la bonté des puissances supérieures, puisqu'elle doit tirer ces inductions d'après ce qu'elle sait et non d'après ce qu'elle ignore. Plus vous exagérez sa faiblesse et son ignorance, plus vous l'engagez à se défier d'elle-même et plus vous l'engagez à soupçonner que de pareils objets sont au-dessus de ses facultés intellectuelles. Vous êtes donc réduit à ne raisonner que d'après les phénomènes connus, et à renoncer à toutes les suppositions ou conjectures arbitraires.

Si je vous montrais une maison ou un palais où l'on ne trouvât pas un seul appartement agréable ou commode ; où les fenêtres, les portes, les foyers, les corridors, les escaliers et toute l'économie de l'édifice ne produisît que bruit, confusion, fatigue, ténèbres et l'excès du froid et du chaud, vous ne manqueriez pas d'en blâmer l'exécution, sans autre

examen. L'architecte aurait beau faire parade de ses talents et prétendre vous prouver qu'en changeant la distribution de telle porte ou de telle fenêtre, il en résulterait de plus grands inconvénients, ce qu'il dirait pourrait être vrai à la rigueur : un changement dans une partie, sans en faire dans les autres pièces du bâtiment, ne peut qu'en augmenter les incommodités. Mais vous ne laisseriez pas de soutenir en général que, si l'architecte avait eu de la capacité et de bonnes intentions, il aurait imaginé un plan pour l'ensemble et combiné les parties de manière à remédier à tous ces inconvénients ou à la plupart. De ce qu'il ignore ou même de ce que vous ignorez un pareil plan, est-ce une raison pour vous convaincre que ce plan est impossible ? Si vous trouvez plusieurs autres inconvénients et défauts dans l'édifice, vous condamnerez toujours l'architecte, sans entrer dans aucun autre détail.

En un mot, j'en reviens à ma question : le monde considéré dans son ensemble, et tel qu'il nous paraît dans cette vie, diffère-t-il de ce qu'un homme ou l'intelligence limitée que nous avons supposée, attendrait *d'avance* d'une Divinité très puissante, très sage et très bienveillante ? Ce serait donner dans d'étranges préjugés que de soutenir le contraire. Et de là, je conclus que, malgré les rapports que l'on peut rencontrer dans le monde, en admettant certaines suppositions et conjectures avec l'idée d'une pareille Divinité, ce monde ne saurait nous fournir une induction pour en conclure qu'elle existe. Ce ne sont pas absolument les rapports, c'est l'induction que l'on rejette. Des conjectures, surtout quand on n'admet pas que les attributs divins sont infinis, suffiraient peut-être, pour prouver ces rapports, mais elles ne peuvent servir de base à des conséquences.

b) Le mal semble contingent.

Il existe, ce semble, *quatre* circonstances, qui sont la source de la somme entière ou de la plus grande partie des maux, qui désolent les créatures sensibles ; et il n'est pas impossible que toutes ces circonstances ne puissent être nécessaires et inévitables. Nous savons si peu au-dessus de la sphère commune de la vie, que, relativement à l'économie de l'univers, il n'y a pas de conjecture, si étrange qu'elle

soit, qui ne puisse être juste. Il n'en est aucune, si plausible qu'elle soit, qui ne puisse être fausse. Tout ce que peut l'intelligence humaine, dans cet abîme d'ignorance et de ténèbres, c'est d'être sceptique, ou du moins réservée, et de n'admettre aucune hypothèse quelconque ; encore moins celles qui ne sont appuyées sur aucune apparence de probabilité. A présent, je soutiens que nous sommes dans ce cas, relativement à toutes les causes du mal et aux circonstances dont il découle. Il n'en est aucune qui paraisse, sous le moindre rapport, inévitable ou nécessaire à la raison humaine. Et nous ne pouvons les supposer telles, sans nous livrer aux plus grands écarts de l'imagination. [...]

Dans le passage que nous avons coupé, Philon analyse les quatre circonstances qui sont à l'origine du mal.

1) C'est la douleur qui pousse l'homme à agir. 2) L'existence des lois générales, qui règnent sur l'univers, exclut l'intervention directe et particulière de la Divinité. 3) L'homme est naturellement peu courageux et manque d'esprit d'entreprise. 4) Les ressorts de l'univers sont relâchés et les pièces s'ajustent mal les unes aux autres. Philon ajoute pour terminer qu'aucune de ces circonstances ne semble nécessaire.

c) L'hypothèse la plus vraisemblable est celle d'un Dieu indifférent au bien et au mal.

Ainsi, du concours de ces *quatre* circonstances, dépend la somme entière ou la plus grande partie des maux physiques. Si toutes les créatures vivantes étaient inaccessibles à la peine, ou si le monde était régi par des déterminations particulières, le mal ne se fût jamais introduit dans l'univers ; et si les animaux étaient pourvus d'une abondante provision de propriétés et de facultés, au-delà de la mesure de l'exacte nécessité, ou si les divers ressorts et principes de l'univers étaient combinés avec assez de précision pour se conserver toujours dans un juste milieu, il y aurait eu bien peu de maux en comparaison de ceux que nous éprouvons actuellement³⁸. Comment nous expliquerons-nous donc sur cet objet ? Disons-nous que ces circonstances ne sont pas nécessaires et qu'on aurait aisément pu les

changer dans la structure de l'univers ? Cette décision ne semble-t-elle pas trop présomptueuse pour des créatures si aveugles et si ignorantes ? Soyons plus modestes dans nos conséquences. Accordons que si la bonté de la Divinité (je veux parler d'une bonté semblable à celle de l'homme) pouvait être établie sur quelques raisons plausibles *a priori*, ces phénomènes, quoique irréguliers, ne suffiraient pas pour renverser ce principe ; on pourrait aisément les concilier ensemble d'une manière inconnue. Mais soutenons encore que cette bonté n'étant pas établie antécédemment, mais étant déduite des phénomènes, il n'y a pas de raison de déduire une pareille conséquence, tandis qu'il y a tant de maux dans l'univers et tandis qu'il eût été si facile de remédier à ces maux, autant qu'il est donné à l'entendement humain de s'expliquer sur ce sujet. Je suis encore assez sceptique pour accorder que les apparences fâcheuses peuvent, nonobstant tous mes raisonnements, se concilier avec tous les attributs que vous supposez ; mais elles ne peuvent assurément jamais prouver ces attributs. Une pareille conséquence ne peut être l'effet du scepticisme, elle doit être le résultat des phénomènes, et de la confiance que nous avons dans les raisonnements que nous tirons de ces phénomènes.

Promenez vos regards autour de l'univers. Quelle immense profusion d'êtres animés et organisés, actifs et sensibles ! Vous admirez cette variété, cette fécondité prodigieuse ! Mais examinez de plus près les substances vivantes, les seuls êtres qui excitent notre attention. Avec quelle fureur ils s'attaquent et se détruisent les uns et les autres ! Qu'ils sont odieux et méprisables aux yeux du spectateur ! Le tout n'offre que le tableau d'une nature aveugle, imprégnée d'un grand principe vivifiant, qui fait sortir de son sein, sans prévoyance et sans sollicitude maternelle, des avortons ou des enfants mutilés.

Ici s'offre à l'esprit le système des manichéens³⁹ comme une hypothèse propre à résoudre la difficulté : on ne peut douter qu'à plusieurs égards il ne soit plausible et beaucoup plus probable que l'hypothèse commune ; il rend assez bien raison de l'étrange confusion de bien et de mal qui se rencontrent dans la vie. Mais, si nous

considérons, d'un autre côté, l'uniformité parfaite et la grande harmonie des parties de l'univers, nous ne pouvons y découvrir aucune marque d'un combat entre l'Auteur du mal et l'Auteur du bien. Il y a certainement un combat entre la peine et le plaisir dans ce qu'éprouvent les créatures sensibles, mais la nature ne procède-t-elle pas dans toutes ses opérations par un combat de principes de chaud et de froid, d'humide et de sec, de léger et de pesant ? La vraie raison est que la source primitive de toutes choses est absolument indifférente sur ces principes, et ne s'embarrasse pas plus que le mal soit au-dessus du bien qu'elle ne se soucie que la chaleur soit au-dessus du froid ou le sec au-dessus de l'humide ou le léger au-dessus du pesant.

On peut imaginer *quatre* principes relativement aux premières causes de l'univers : 1° qu'elles sont douées d'une parfaite bonté ; 2° qu'elles ont une malice parfaite ; 3° qu'elles sont opposées et qu'elles procèdent de la malice et de la bonté ; 4° qu'elles n'ont ni bonté ni malice. Des phénomènes mixtes ne prouveront jamais les deux premiers principes que nous supposons homogènes. La constance et l'uniformité des lois générales semblent combattre le troisième. Ainsi le quatrième semble, de beaucoup, le plus probable. Ce que j'ai dit relativement au mal physique peut s'appliquer au mal moral avec un peu ou point de changement, et nous n'avons pas plus de raison d'inférer que l'équité de l'Être suprême ressemble à l'équité de l'homme, que nous n'en n'avons pour assurer que sa bonté ressemble à la bonté de l'homme. Au contraire, on pensera plutôt que nous avons plus de raison de lui ôter les sentiments moraux tels que nous les éprouvons, attendu que, dans l'opinion de plusieurs, le mal moral excède bien plus le bien moral que le mal physique n'excède le bien physique.

Mais, quand même cela ne serait pas accordé et qu'on soutiendrait que les vertus qui se trouvent dans le genre humain sont de beaucoup supérieures à ses vices, cependant, tant qu'il restera quelque vice dans l'univers, vous serez toujours fort embarrassés, vous autres anthropomorphites, pour pouvoir en expliquer la raison. Il faudra que vous en assigniez la cause, sans avoir recours à la première cause.

Mais, comme tout effet doit avoir une cause, et cette cause une autre cause, vous êtes réduit, ou à suivre le progrès à *l'infini* ou à vous arrêter sur ce principe primitif qui est la cause ultime de toutes causes...

– Arrêtez ! Arrêtez ! s'écria Déméa : où votre imagination va-t-elle vous égarer ? Je m'étais ligué avec vous, pour prouver ensemble l'incompréhensibilité de la nature de Dieu, et renverser les principes de Cléanthe qui mesure toutes choses sur des règles et des modèles humains. Mais je vois à présent que vous vous précipitez dans les opinions favorites des impies et des incrédules les plus obstinés, et que vous trahissez la sainte cause que vous paraissiez avoir épousée. Seriez-vous donc un ennemi encore plus dangereux que Cléanthe lui-même ?

– Avez-vous été si longtemps sans vous en apercevoir ? répliqua Cléanthe. Croyez-moi, Déméa, notre ami n'a fait, depuis le commencement, que s'amuser à nos dépens : il faut avouer que les raisonnements indiscrets de notre théologie vulgaire n'ont donné que trop d'occasion à son persiflage. L'extrême faiblesse de l'humaine raison, l'incompréhensibilité absolue de la nature divine, les grandes et générales calamités et la perversité encore plus grande de l'homme, voilà d'étranges objets qui méritent bien l'excessif attachement des théologiens et des docteurs orthodoxes. Il est vrai que, dans les siècles d'ignorance et de stupidité, on pouvait, avec sécurité, adopter tous ces principes, et peut-être n'est-il aucune perspective plus propre à favoriser la superstition, que celle qui nourrit l'aveugle étonnement, la défiance et les idées noires du genre humain. Mais, pour en revenir...

– Ne blâmez pas tant, interrompit Philon, l'ignorance de ces vénérables Messieurs. Ils savent très bien la manière de changer de ton, suivant les circonstances. C'était autrefois un point de théologie des plus répandus de soutenir que la vie humaine n'était que misère et vanité, et de peindre des plus sombres couleurs les maux et les peines qui sont communs à tous les hommes. Mais on les a vus depuis peu commencer à se rétracter : ils soutiennent actuellement, mais non sans hésiter un peu, qu'il y a plus de bien que de mal, plus de plaisirs que de

peines, même dans cette vie. Quand la religion n'était appuyée que sur les dispositions de l'âme et sur l'éducation, on jugeait à propos de favoriser la mélancolie : en effet, les hommes ne sont jamais si portés à recourir aux puissances supérieures que lorsqu'ils sont affectés d'idées noires. Mais, comme les hommes ont appris maintenant à poser des principes et à tirer des conséquences, il est devenu nécessaire de changer de batterie et d'employer des arguments qui peuvent au moins subir quelque recherche et quelque examen. Cette variation est la même (et d'après les mêmes causes) que celle que j'ai remarquée auparavant, relativement au scepticisme.

C'est ainsi que Philon continua, jusqu'à la fin, à faire connaître son penchant à attaquer et à fronder les opinions établies. Mais je ne tardais pas à m'apercevoir que Déméa ne goûta pas la manière dont Philon acheva son discours : il trouva bientôt un prétexte pour s'échapper et abandonner la compagnie.

12^e partie : Un scepticisme modéré (Philon)

1. Philon se rallie en apparence au théisme...

Lorsque Déméa fut parti, Cléanthe et Philon continuèrent la conversation de la manière suivante :

– Je crains, dit Cléanthe, que notre ami n'ait jamais plus envie de ressusciter le sujet sur lequel nous discourons, tant que vous serez de la compagnie ; et pour vous dire la vérité, Philon, j'aimerais mieux discuter avec chacun de vous deux en particulier sur un objet si sublime et si intéressant. Votre esprit de chicane, joint à votre horreur naturelle pour les superstitions vulgaires, vous entraîne étrangement loin, quand vous êtes engagé dans la dispute ; il n'y a rien de si sacré, de si respectable, même à vos propres yeux, que vous puissiez alors épargner.

– Je dois avouer, répliqua Philon, que je suis moins réservé sur

l'article de la religion naturelle que sur aucun autre ; soit parce que je sais qu'à cet égard, je ne puis jamais corrompre les principes moraux d'un homme doué de sens commun, soit parce que j'espère qu'aucun homme aux yeux duquel je parais aussi doué de sens commun, ne se méprendra jamais sur mes intentions. Vous, Cléanthe, dans le sein duquel j'ai toujours épanché mon cœur et mes pensées, vous êtes persuadé que, nonobstant la liberté de mes discours et mon amour pour les raisonnements singuliers, personne n'a les sentiments de la religion plus profondément gravés dans le cœur, et ne rend des hommages plus sincères à l'Être divin, lorsqu'il se découvre et se manifeste dans l'inexplicable mécanisme et l'admirable structure de la nature. Un objet, un dessein, une intention frappent partout le penseur le plus épais et le plus inattentif ; et nul homme ne saurait se livrer à d'absurdes systèmes au point de rejeter cette idée dans tous les temps ; *la nature ne fait rien en vain* : cette maxime s'est établie dans toutes les écoles, uniquement d'après la contemplation des ouvrages de la nature, sans aucun rapport avec la religion ; et d'après une ferme conviction de cette vérité, un anatomiste qui aurait découvert un nouvel organe, un nouveau vaisseau, ne serait jamais satisfait qu'il n'eût découvert l'objet et l'emploi auquel il est destiné. Un des grands fondements du système de Copernic est cette maxime : « La nature opère par les méthodes les plus simples et choisit les moyens les mieux adaptés à chaque fin. » Souvent les astronomes établissent, sans y penser, ce fondement solide de la religion et de la piété. On peut observer la même chose des autres parties de la philosophie. Ainsi presque toutes les sciences nous conduisent à la connaissance d'un premier Auteur intelligent ; et leur autorité est souvent d'autant plus grande qu'elles ne paraissent pas avoir en vue cette observation.

C'est avec plaisir que je vois Galien⁴⁰ raisonner sur la structure du corps humain⁴¹. L'anatomie de l'homme, dit-il, découvre plus de 600 muscles différents, et quiconque considère bien ces choses, doit voir que, dans chacun de ces muscles, la nature doit avoir combiné au moins dix circonstances différentes, afin d'obtenir la fin qu'elle se proposait : forme requise, juste grandeur, rapport régulier des

différentes fins, disposition inférieure et supérieure du tout, emboîtement des différents nerfs, veines et artères, elle a tout combiné ; de sorte que pour les muscles seuls, il faut que plus de 6000 différents plans et desseins aient été tracés et exécutés. Il met le nombre des os à 284. Il porte à plus de 40 les différents objets que la structure de chacun pouvait avoir en vue. Quel artifice prodigieux se déploie, même dans ces parties simples et homogènes ! Mais, si nous considérons la peau, les ligaments, les vaisseaux, les glandes, les humeurs et les différents membres et parties du corps, combien notre étonnement ne doit-il pas croître à proportion du nombre et de la contexture des parties combinées avec tant d'art ? Plus nous avançons dans ces recherches, plus nous découvrons de nouvelles scènes d'art et de sagesse. Mais tracez encore dans le lointain d'autres tableaux qui ne sont pas à notre portée, la belle structure intérieure des parties, l'économie animale du cerveau, la construction des vésicules séminales : tout ce mécanisme artificiel est répété dans diverses espèces d'animaux, avec une étonnante variété et une exacte propriété, et adaptée aux différentes intentions de la nature, en formant chaque espèce. Et si dans le temps même que ces sciences naturelles étaient encore imparfaites, l'incrédulité de Galien ne put résister à un spectacle si frappant, à quel degré d'opiniâtreté ne faut-il pas qu'un philosophe de ce siècle soit parvenu, pour douter actuellement d'une Intelligence suprême ?

Si je rencontrais un homme de cette sorte (Dieu merci, ils sont bien rares), je commencerais par lui faire cette question : en supposant qu'il y a un Dieu qui ne s'est pas découvert immédiatement à nos sens, pourrait-Il donner des preuves plus fortes de son existence que celles qui s'offrent à tous les yeux sur toute la surface de la nature ? Un tel Être suprême aurait-il en effet pu faire autre chose que de copier l'économie actuelle des choses ; que d'exposer les traits de son génie, avec tant d'évidence, que le plus stupide ne pourrait s'y méprendre ; de jeter l'ébauche de chefs-d'œuvre encore plus grands qui démontrent sa prodigieuse supériorité, comparée à la sphère étroite de notre intelligence et d'en dérober absolument un grand nombre à la vue de créatures aussi imparfaites ? Actuellement, d'après toutes les règles de

la saine logique, on doit regarder comme incontestables tous les faits qui sont étayés par tous les arguments que la nature de ces faits peut admettre, quand bien même ces arguments ne seraient pas eux-mêmes bien nombreux et bien puissants. A combien plus forte raison doit-on les admettre dans le cas présent, où toute l'imagination de l'homme ne saurait calculer leur nombre, ni tout son entendement apprécier leur force ?

– J'ajouterai encore, dit Cléanthe, à ce que vous venez de prouver si bien, qu'un des grands avantages du théisme, c'est qu'il est le seul système de cosmogonie qu'on puisse rendre intelligible et complet, sans qu'il perde jamais la forte analogie qu'il conserve avec ce que nous éprouvons et voyons tous les jours. La ressemblance de l'univers avec une machine faite de la main des hommes est si palpable, si naturelle, et justifiée par un si grand nombre d'exemples d'ordre et de dessein dans la nature qu'elle doit frapper immédiatement tous les esprits dégagés de préjugés et obtenir une approbation universelle. Quiconque entreprend d'affaiblir cette théorie ne saurait prétendre y réussir en y substituant une autre qui soit précise et déterminée. Il lui suffit d'élever des doutes et des difficultés, et, par des conjectures éloignées et abstraites, d'atteindre cet état d'incertitude qui est le comble de ses désirs. Mais, outre que cette disposition de l'âme n'est point satisfaisante en elle-même, on ne saurait jamais la maintenir constamment contre un spectacle aussi frappant que celui qui nous invite à nous attacher à l'hypothèse de la religion. Il est vrai que la nature humaine, entraînée par la force du préjugé, est capable d'épouser un système absurde et faux, et de s'y attacher avec obstination et persévérance ; mais, je crois que le penchant naturel ou la première éducation ne peuvent faire soutenir ou défendre aucun système opposé à une théorie prouvée par d'évidentes et fortes raisons.

2. ... En réalité le sceptique renvoie dos à dos théistes et athées : leurs disputes sont des querelles de mots

– J'estime si peu, dit Philon, que, sur ce sujet, une telle suspension

d'âme soit possible, que je suis porté à soupçonner qu'il entre dans ces sortes de disputes plus de chicane sur les mots qu'on ne l'imagine ordinairement. Il est évident que les ouvrages de la nature ont une sorte d'analogie avec les productions de l'art ; et d'après toutes les règles de la saine logique, dès que nous argumentons sur ces matières, nous devrions inférer que leurs causes ont toujours une analogie proportionnée. Mais, comme il s'y trouve également des différences considérables, nous avons raison d'en inférer des différences proportionnées dans les causes, et surtout nous devons attribuer à la cause suprême plus de pouvoir et d'énergie que nous en avons observés dans l'homme. Voilà donc l'existence d'un Dieu clairement énoncée par la raison, et lorsque nous disputons si, à raison de ces analogies, nous devons l'appeler *Esprit* ou *Intelligence*, nonobstant l'immense différence que l'on peut supposer, avec raison, entre cette âme et l'âme humaine, n'est-ce pas là une pure dispute de mots ? On ne peut pas rejeter les analogies qui se rencontrent dans les effets ; il n'est guère possible que nous nous abstenions de faire des recherches sur les causes : la conséquence légitime de ces recherches est que les causes ont également une analogie. Et si nous ne sommes pas contents de donner à la cause suprême le nom de Dieu ou de Divinité, et que nous désirions varier les expressions, quel autre nom pouvons-nous lui donner que celui d'âme ou de pensée avec laquelle on suppose avec raison qu'elle a beaucoup de ressemblance. Tous les hommes, doués d'un jugement sain, sont fatigués de disputes de mots qui sont si fréquentes dans les recherches philosophiques et théologiques. On a trouvé que le seul remède contre cet abus doit venir de définitions claires, de la précision des idées qui entrent dans un raisonnement et de l'emploi strict et uniforme des termes dont on se sert. Mais il y a une espèce de controverse qui, d'après la nature même du langage et des idées de l'homme, est enveloppée d'une perpétuelle obscurité, et qu'aucune précaution ni définition ne peut jamais porter à un degré raisonnable de certitude et de précision. Telles sont les disputes sur le degré d'une circonstance ou d'une qualité. On peut disputer éternellement si Annibal était un grand, un très grand ou un supérieurement grand homme ; quel degré de beauté l'on doit attribuer à Cléopâtre, et quelles épithètes ou quels éloges méritent

Tite-Live ou Thucydide sans jamais parvenir à mettre fin à la dispute. Les disputants peuvent s'accorder quant au fond, ne différer que dans les termes ou vice versa, et n'être cependant jamais capables de donner des définitions qui les fassent entrer dans le sens l'un de l'autre, parce que les degrés de ces qualités ne sont pas, comme le nombre et la quantité, susceptibles d'être soumis à un calcul exact qui puisse servir de règle dans la dispute. Le plus léger examen peut suffire à montrer que les disputes relatives au théisme, étant de cette espèce, ne sont que des disputes de mots et n'en sont peut-être, s'il est possible, que plus compliquées et plus interminables. Je demande au théiste s'il n'y a pas entre *l'âme humaine* et *l'âme divine* une différence grande et incommensurable, parce ce qu'elle est incompréhensible. Plus il aura de zèle et de piété, plus il sera porté pour l'affirmative et plus il sera disposé à relever cette différence. Il assurera même que cette différence est d'une nature qu'on ne saurait relever par trop d'éloges. Je me tourne ensuite vers l'athée, qui, selon moi, ne peut l'être que de nom, mais jamais réellement ; et je lui demande si, d'après la cohérence et l'harmonie qui éclatent dans toutes les parties du monde, il n'y a pas un certain degré d'analogie entre toutes les opérations de la nature, dans toutes les situations et dans tous les siècles, et si la corruption d'un navet, la génération d'un animal et la structure de la pensée humaine ne sont pas des énergies qui ont probablement quelque analogie éloignée l'une avec l'autre. Il est impossible qu'il nie cela : il s'empressera même de l'avouer. Après avoir obtenu cet avantage, je le pousse encore plus loin dans son retranchement ; je lui demande s'il n'est pas probable que le principe qui le premier arrange et conserve encore maintenant l'ordre dans l'univers, n'a pas aussi quelque analogie éloignée et incompréhensible avec les autres opérations de la nature et, entre autres, avec l'économie de l'âme humaine et de la pensée. Quoique à regret, il n'en sera pas moins obligé de m'accorder cette proposition. Quel est donc, dirai-je à ces deux antagonistes, le sujet de votre dispute ? Le théiste accorde que l'intelligence originelle est très différente de la raison humaine ; l'athée accorde que le principe d'ordre originel présente avec elle quelque lointaine analogie. Voulez-vous, Messieurs, contester sur le plus ou le moins, et vous engager dans une dispute dont le sujet ne

renferme rien de précis et par conséquent aucun sens déterminé ? Si vous êtes si obstinés, permettez-moi de vous dire que je ne serai pas surpris de vous voir changer peu à peu d'étendard ; pendant que d'un côté le théiste exagère la différence entre l'Être suprême et des créatures fragiles, imparfaites, variables, flottantes et mortelles, et que d'un autre côté l'athée se plaît à relever l'analogie qui se trouve dans toutes les opérations de la nature, à chaque époque, à chaque situation et à chaque position. Faites donc attention quel est le vrai point de la question ; et si vous ne pouvez renoncer à la manie des disputes, tâchez au moins de renoncer à toute animosité.

Et c'est ici que je dois reconnaître, Cléanthe, que, comme les ouvrages de la nature ont une plus grande analogie avec les effets de nos arts et de notre industrie, qu'avec ceux de notre justice et de notre bonté, nous avons raison d'inférer que les attributs physiques de Dieu ont plus de ressemblance avec ceux de l'homme que ses attributs moraux n'en ont avec les vertus humaines. Mais quelle est la conséquence ? Rien d'autre, sinon que les qualités morales de l'homme sont plus imparfaites dans leur espèce que ses facultés physiques ne le sont dans la leur. Car, comme l'être suprême est reconnu pour être entièrement et infiniment parfait, plus on diffère de lui, plus on s'éloigne du modèle suprême de rectitude et de perfection⁴². Tels sont, Cléanthe, mes vrais sentiments sur ce sujet : et ces sentiments, je les ai toujours affectionnés et soutenus. Mais autant je suis zélé pour la vraie religion, autant j'abhorre les superstitions vulgaires, et je trouve un plaisir particulier à pousser mes principes parfois jusqu'à l'absurdité, parfois jusqu'à l'impiété. Et vous n'ignorez pas que les prétendus dévots, malgré leur aversion pour ce dernier excès plus grande que pour le premier, se rendent ordinairement coupables de l'un et de l'autre.

3. Religion et superstition

a) Les religions sont incapables de fonder une morale.

– J'avoue, répliqua Cléanthe, que mon caractère est tout à fait différent. Il vaut mieux avoir une religion quelque corrompue qu'elle

soit, que de ne point en avoir du tout. La doctrine d'un état futur est un soutien si fort et si nécessaire pour la vertu, que nous ne devons jamais l'abandonner ni la négliger : car si des récompenses ou des punitions bornées et temporelles ont l'effet que nous remarquons tous les jours, quel effet bien plus grand ne devons-nous pas attendre de punitions et de récompenses éternelles et infinies ?

– Comment se peut-il faire, dit Philon, si la superstition est si salutaire à la société, que l'histoire soit remplie de récits des funestes effets qu'elle a produits dans les affaires publiques ? Factions, guerres civiles, persécutions, bouleversements d'États, oppression, esclavage : telles sont les affreuses conséquences de son empire. Dès que nous rencontrons l'esprit de religion dans des récits historiques, nous devons toujours nous attendre à y trouver le détail des calamités qu'il a produites. Et je ne sache pas qu'il y ait d'époques plus heureuses ou plus florissantes que celles où cet esprit a été inconnu ou méprisé.

– La raison de cette observation saute aux yeux, répliqua Cléanthe. L'office propre de la religion est de régler l'esprit des hommes, d'adoucir les mœurs, d'inspirer l'esprit de tempérance, d'ordre et d'obéissance ; et comme elle n'opère que dans le silence et n'inculque que par force les motifs de justice et de vertu, elle est souvent exposée à se voir négligée et confondue avec d'autres motifs. Quand elle veut s'isoler et agir sur les hommes comme un motif particulier, elle abandonne sa sphère et devient le voile de l'ambition et l'étendard de la révolte.

– Tel sera toujours, dit Philon, l'effet de toutes les religions, excepté de celle qui se fonde sur la philosophie et la raison. Il est plus facile d'éluder vos arguments que la force des faits que je vous allègue. Ce n'est pas raisonner juste que d'inférer que, parce que des récompenses et des punitions limitées ont une si grande influence, celles qui sont éternelles et infinies doivent en avoir une bien plus grande. Considérez, je vous supplie, l'attachement que nous avons aux choses présentes et le peu d'intérêt que nous paraissions prendre à des objets si éloignés et si peu certains. Quand les théologiens sont à déclamer contre la marche ordinaire et la conduite commune du

monde, ils exposent toujours ce principe comme le plus fort (et il l'est réellement) qu'il est possible d'imaginer ; ils représentent presque tout le genre humain comme soumis à son influence impérieuse et plongé dans la plus grande léthargie et la plus grande indifférence sur l'intérêt de la religion. Cependant les mêmes théologiens, quand ils réfutent la théorie de leurs adversaires, ne laissent pas de supposer ces motifs de religion comme si puissants que, sans eux, il serait impossible que la société civile subsistât ; ils ne rougissent pas même d'une contradiction si palpable. Il est certain, d'après l'expérience, que la plus légère notion d'honneur et de bienveillance naturelle a plus d'effet sur la conduite des hommes que les perspectives les plus brillantes que les théories et les systèmes de théologie peuvent offrir. Le penchant naturel travaille sans relâche sur l'homme : il est toujours présent à son esprit et se mêle avec toutes ses vues, et avec toutes ses pensées ; tandis que les motifs de religion quand ils agissent, ne procèdent que par bonds et par sauts ; il arrive rarement qu'ils se changent tout à fait en habitude dans l'esprit. La force de la plus grande pesanteur, disent les philosophes, est infiniment petite, en comparaison de celle de la plus légère impulsion. Il ne laisse pas d'être certain que la plus légère pesanteur prévaudra à la fin sur une forte impulsion, parce que des coups et des secousses ne peuvent être répétés avec la même constance que l'attraction et la gravitation.

Autre avantage de l'inclination naturelle : elle attire en sa faveur tout ce que l'esprit peut produire de plus fin et de plus subtil ; et quand on le met en opposition avec les principes de la religion, elle cherche toutes les méthodes et tous les artifices possibles pour les éluder ; en quoi elle réussit presque toujours. Qui peut développer le cœur de l'homme et rendre raison de ces excuses et de ces subterfuges étranges par le secours desquels le peuple sait si bien composer avec sa conscience, lorsqu'il suit son propre penchant en opposition avec son devoir religieux ? C'est une chose qui s'entend fort bien dans le monde ; et il n'y a que les sots qui reposent moins de confiance dans un homme, parce qu'ils savent qu'à la suite de l'étude et de la philosophie, il s'est formé quelques doutes de spéculation relativement aux matières de la théologie. Et quand nous avons à faire avec une

personne qui fait profession particulière de religion et de dévotion, quel autre effet cette circonstance peut-elle avoir sur certaines personnes prudentes, sinon à les engager à se mettre sur leur garde, de crainte qu'elles ne soient trompées.

Nous devons considérer encore que les philosophes qui réfléchissent et cultivent leur raison, ont moins besoin de pareils motifs pour observer les lois de la morale et que le vulgaire, qui peut seul en avoir besoin, est absolument incapable d'une religion si épurée qu'elle représente la Divinité comme n'ayant d'autre plaisir que le spectacle de la vertu dans les hommes. Le culte rendu à la Divinité ne consiste guère en général qu'en cérémonies frivoles, en ravissements, en extase, en croyances superstitieuses. Nous n'avons pas besoin de remonter aux temps les plus reculés ou de nous égarer dans des climats lointains, pour trouver des exemples de cette dégradation. Il en est parmi nous qui se sont rendus coupables d'une atrocité inconnue aux superstitions de l'Égypte ou de la Grèce, en déclamant, en propres termes, contre la moralité, en la représentant comme une perte certaine de la faveur divine, quand on y met la moindre confiance.

Mais, quand même la superstition ou l'enthousiasme ne parviendrait pas au point d'être en opposition directe avec les vertus morales, la seule diversion qu'elle fait dans l'esprit, l'espèce nouvelle et frivole de mérite qu'elle fait naître, la distribution irrégulière qu'elle fait des louanges et du blâme, doivent avoir les conséquences les plus pernicieuses et affaiblir extrêmement l'attachement humain aux motifs naturels de justice et d'humanité.

D'ailleurs un tel principe d'action, n'étant pas un des motifs familiers de la conduite des hommes, n'agit sur l'esprit que par intervalles et doit être excité par des efforts assidus, pour rendre les dévots satisfaits de leur conduite et leur faire remplir leurs devoirs de religion. Il est plusieurs exercices de religion où l'on s'engage avec une ferveur apparente, et cependant le cœur s'y trouve toujours tiède et languissant. On contracte peu à peu une habitude de dissimulation ; la fraude et la fausseté deviennent ainsi le principe dominant. De là cette

observation vulgaire que le plus grand zèle de la religion et la plus profonde hypocrisie, loin d'être contraires, sont souvent ou communément réunis dans le même individu.

Il est aisé d'imaginer les mauvais effets de ces sortes d'habitudes ; mais quand il s'agit des intérêts de la religion, il n'est point de motifs moraux assez puissants pour ralentir le zèle des enthousiastes. La sainteté de la cause sanctifie toutes les mesures que l'on peut employer pour la favoriser.

La seule attention portée constamment vers l'intérêt si important du salut éternel est capable d'éteindre les sentiments de bienveillance et d'inspirer un égoïsme étroit et concentré dans lui-même. Et quand ce caractère est encouragé, il élude facilement tous les préceptes généraux de bienveillance et de charité.

Ainsi les motifs de la superstition vulgaire n'ont pas grande influence sur la conduite générale de la vie, et leurs effets ne sont pas bien favorables aux vertus morales dans les cas où ils emportent la balance.

Y a-t-il une maxime politique plus certaine et plus infaillible que la maxime que le nombre et l'autorité des prêtres devraient être resserrés dans des bornes très étroites et que le magistrat civil doit prendre garde de ne jamais mettre « la hache et les faisceaux » dans de pareilles mains ? Si, cependant, l'esprit de religion, répandu parmi le peuple, était si salutaire à la société, la maxime contraire devrait prévaloir. Plus les prêtres sont en grand nombre et plus leurs richesses et leur autorité sont grandes, plus l'esprit de religion sera grand. Et quoique les prêtres doivent avoir la direction de cet esprit, pourquoi n'attendrions-nous pas des mœurs plus régulières et plus de bienveillance et de modération de gens qui font un état particulier d'étudier la religion, qui s'occupent continuellement à l'inspirer aux autres et qui doivent eux-mêmes en avoir sucé les principes avec le plus d'abondance ? D'où peut donc venir qu'en effet, le plus sage qu'un magistrat puisse faire relativement aux religions populaires, est de tirer son épingle du jeu, et d'empêcher qu'elles ne causent de

pernicieux effets dans la société. Tous les expédients qu'il essaie pour réussir dans une si petite entreprise sont environnés d'inconvénients. S'il ne tolère qu'une seule religion parmi ses sujets, il faut qu'il sacrifie à une perspective incertaine de tranquillité toutes les considérations de liberté publique, de science, de raison, d'industrie et même sa propre indépendance. S'il donne accès à différentes sectes, ce qui est la maxime la plus sage, il faut qu'il s'attache à conserver parmi toutes ces sectes une indifférence très philosophique, et qu'il ait soin de modérer les prétentions de la secte dominante ; autrement il ne doit s'attendre qu'à d'interminables disputes, querelles, factions, persécutions et troubles civils. J'avoue que la vraie religion n'a pas des conséquences aussi pernicieuses ; mais nous devons prendre la religion telle qu'on la trouve communément dans le monde, et je n'en veux pas à ces principes de théisme spéculatif qui, étant une branche de la philosophie, participent nécessairement au suc bienfaisant de l'arbre, mais toujours avec le même inconvénient d'être bornés dans le cercle d'un petit nombre de personnes. [...]

b) La terreur est à l'origine des religions.

– Prenez garde, Philon, répliqua Cléanthe, prenez garde ; ne poussez pas les matières trop loin ; que votre zèle contre la fausse religion ne vous porte pas à saper les fondements du respect que vous avez pour la vraie. N'abjurez pas ce principe, la première et la seule grande consolation de la vie, et notre principal support au milieu de toutes les attaques de la mauvaise fortune. La plus agréable idée qu'il est possible à l'imagination humaine d'inspirer, est celle du pur théisme, qui nous représente comme l'ouvrage d'un Être parfaitement bon, sage et puissant qui nous a créés pour le bonheur et qui, ayant gravé dans nos cœurs le désir illimité du bien, prolongera notre existence dans toute l'éternité et nous transportera sur un théâtre où les scènes sont extrêmement variées, afin de satisfaire ces désirs et de rendre notre félicité complète et durable. Après le bonheur d'être cet Être lui-même (si la comparaison est permise), le sort le plus heureux que nous pouvons imaginer est celui d'être sous sa garde et sous sa protection.

– Ce spectacle, dit Philon, est très beau et ravissant, et pour un vrai philosophe, il y a même plus que des apparences. Mais, il arrive ici, comme dans le premier cas, que, relativement à la plus grande partie du genre humain, ces apparences sont trompeuses et qu’ordinairement la religion inspire plus de frayeurs qu’elle ne procure de consolations.

C’est un fait reconnu que les hommes n’ont jamais recours à la dévotion avec plus d’ardeur que lorsqu’ils sont accablés par la douleur, ou abattus par la maladie. N’est-ce pas là une preuve que l’esprit de religion a plus d’affinité avec la douleur qu’avec la joie ?

– Mais, répliqua Cléanthe, ceux qui sont affligés trouvent des consolations dans la religion.

– Quelquefois, dit Philon ; mais il est naturel d’imaginer qu’ils se formeront de ces êtres inconnus une notion analogue à la situation sombre et mélancolique de leur âme, lorsqu’ils en font les objets de leur contemplation. Nous voyons en conséquence que les tableaux effrayants sont ceux qui ont le plus de cours dans les religions, et nous-mêmes, après avoir employé les expressions les plus sublimes dans nos descriptions de la Divinité, ne laissons pas de tomber dans la contradiction la plus grossière, en affirmant que le nombre des damnés est infiniment supérieur à celui des élus.

J’ose même assurer qu’il n’y eut jamais de religion nationale qui ait représenté l’état des âmes après la mort sous des traits qui rendissent la perspective de cet état agréable aux hommes. Tous ces beaux modèles de religion ne sont que l’ouvrage de la philosophie. Car la mort étant placée entre l’œil et la perspective d’un avenir, cet événement est si révoltant pour la nature, qu’il répand nécessairement les nuages les plus sombres sur toutes les régions situées au-delà, et n’offre à l’espèce humaine en général que l’affreux tableau de Cerbère et des furies, de démons et de torrents de soufre et de feu.

Il faut dire : il est vrai que l’espérance et la crainte entrent dans toutes les religions, parce que ces deux passions agitent l’esprit humain en différents temps et que chacune de ces passions forme une

espèce de Divinité qui lui est analogue. Mais, quand l'homme est de bonne humeur, il est propre au travail, à la compagnie ou à toutes sortes de plaisirs ; on le voit même les chercher naturellement ; il ne pense plus à la religion. Mais lorsqu'il est affecté d'idées sombres et tristes, il n'aime qu'à se repaître des terreurs d'un monde invisible et à se plonger plus profondément dans la douleur. Et lorsque les opinions se sont gravées de cette manière dans sa pensée et son imagination, il peut arriver un changement dans sa santé ou dans ses affaires qui lui rendent la gaîté et qui, berçant son esprit d'une perspective agréable dans l'avenir, le précipitent dans l'excès opposé de joie et de triomphe. Mais il faut reconnaître que, la terreur étant le premier principe de la religion, c'est aussi la passion qu'elle entretient le plus et qui n'admet que de courts intervalles de plaisir.

Je ne m'arrêterai pas à remarquer que ces accès de joie extrême et portée jusqu'à l'enthousiasme, en épuisant les esprits, frayent toujours la route à des excès semblables de terreur et d'abattement religieux ; il n'y a même aucune situation d'esprit aussi heureuse que le calme et l'égalité de l'âme. Mais, il est impossible qu'un homme qui se croit dans l'incertitude et des ténèbres si profondes entre une éternité de bonheur et une éternité de malheur, goûte jamais les douceurs d'un pareil état. Il n'est pas étonnant qu'une opinion semblable déränge l'heureuse économie de l'âme et la jette dans le plus grand désordre ; et quand même les effets de cette opinion ne seraient pas assez constants pour influencer sur toutes les actions, elle ne laisse pas d'être propre à donner une terrible secousse au caractère et à produire ces idées sombres et cette mélancolie que l'on remarque parmi toutes les personnes qui font profession particulière de dévotion.

C'est une chose contraire au sens commun de se repaître de craintes et de terreurs, à la suite d'une opinion quelconque, ou d'imaginer que le plus libre usage de notre raison nous fait courir des risques après la mort. Une semblable idée est en même temps *absurde et contradictoire*. Il est absurde de penser que la Divinité est sujette aux passions humaines, et même à une des plus basses passions, savoir le désir inquiet des applaudissements. C'est une contradiction

de croire que la Divinité étant sujette à cette passion, n'éprouverait pas aussi les autres et surtout le mépris d'opinions de créatures qui lui sont si inférieures.

« Connaître Dieu, dit Sénèque, c'est l'adorer. » Tout autre culte est, en effet, absurde, superstitieux, et même impie. C'est dégrader son être et le réduire à la condition des vils mortels qui se complaisent dans les prières, les sollicitations, les présents et la flatterie. Ce n'est encore là que la plus légère impiété dont la superstition se rend coupable. Ordinairement, elle ravale la Divinité bien au-dessous de la condition du genre humain, et la représente comme un Génie capricieux qui exerce son pouvoir sans raison et sans miséricorde. Et si cet être divin était offensé des vices et des folies des vils mortels, qui sont son ouvrage, les spectateurs zélés des superstitions les plus répandues seraient sûrement bien à plaindre. Il n'y aurait dans l'espèce humaine qu'un très petit nombre qui mériteraient ses faveurs, les théistes philosophes, qui conservent ou du moins qui font leurs efforts pour conserver des notions analogues à ses divines perfections. Et les seules personnes qui auraient droit à sa compassion et à son indulgence seraient les philosophes sceptiques, secte presque aussi rare, qui, par la défiance naturelle de leurs facultés, suspendent ou s'efforcent de suspendre tout jugement sur des sujets si sublimes et si extraordinaires.

Si, comme quelques-uns paraissent le soutenir, la somme de la religion naturelle se réduisait à une seule proposition simple, quoique ambiguë, ou du moins indéterminée, savoir que *la cause ou les causes de l'ordre dans l'univers ont probablement quelque analogie éloignée avec l'intelligence humaine* ; si cette proposition n'est pas susceptible d'extension, de variation, ni d'explication plus particulière, si elle ne fait naître aucune induction qui affecte la vie humaine ou qui puisse être la source d'aucune action ou omission ; et si l'analogie, toute imparfaite qu'elle est, ne peut être portée au-delà de l'intelligence humaine, et ne saurait, sous aucune apparence de probabilité, être transférée aux autres qualités de l'esprit ; si tel est réellement le cas, que peut faire l'homme le plus ardent pour les découvertes, pour la

contemplation et pour la religion, que de donner un consentement simple et philosophique à cette proposition, toutes les fois qu'elle se rencontre, et de croire que les arguments sur lesquels elle est établie surpassent les objections qui militent contre elle. Il faut avouer que ce sujet doit faire naître de l'étonnement par la grandeur de l'objet ; de la mélancolie par son obscurité, du mépris pour la raison humaine qui ne peut donner une solution plus satisfaisante sur une question si extraordinaire et si sublime. Mais, croyez-moi, Cléanthe, le sentiment le plus naturel qu'un esprit bien disposé éprouvera dans cette occasion, sera un désir ardent, une attente impatiente qu'enfin le ciel voudra bien dissiper ou du moins diminuer ces ténèbres profondes, en procurant quelque révélation plus particulière au genre humain et des découvertes sur la nature, sur les attributs et sur les opérations de l'objet divin de notre foi. Une personne, imbue d'idées justes sur les imperfections de la raison naturelle, volera avec la plus grande ardeur aux vérités révélées, tandis que l'orgueilleux dogmatique, persuadé qu'avec le secours seul de la philosophie, il peut élever un système complet de théologie, dédaigne toute autre assistance et repousse le maître que le hasard lui présente. Le premier et le plus essentiel pas pour parvenir à la foi saine d'un vrai chrétien est, pour un homme de lettres, de commencer par être un philosophe sceptique : voilà une observation à laquelle je voudrais que Pamphile fît une attention particulière. Et j'espère que Cléanthe me pardonnera de m'être mêlé jusqu'à ce point de l'éducation et de l'instruction de son élève.

Cléanthe et Philon ne poussèrent guère plus loin cette conversation, et comme rien n'a jamais fait plus d'impression dans mon esprit que tous les raisonnements qui furent exposés ce jour-là, j'avoue qu'après avoir réfléchi sérieusement sur le tout, je ne puis m'empêcher de croire que les principes de Philon sont plus probables que ceux de Déméa ; mais que ceux de Cléanthe se rapprochent encore plus de la vérité⁴³ .

Bibliographie

1. Œuvres de Hume traduites en français :

Traité de la nature humaine : trad. Leroy, Aubier, 1962.

Enquête sur l'entendement humain : trad. Leroy, Aubier, 1947.

Enquête sur les principes de la morale : trad. Leroy, Aubier, 1947.

Histoire naturelle de la religion : trad. Malherbe, Vrin, 1971.

Essais politiques : trad. anonyme, Vrin, 1972.

Dialogues sur la religion naturelle : trad. David, Vrin, 1973.

Essais esthétiques : trad. Bouveresse, Vrin, 1973.

2. Bibliographie sommaire sur Hume :

Empirisme et subjectivité : Gilles Deleuze, P. U. F., 1953.

« *Le scepticisme de Hume* » : Jean Laporte, *Revue Philosophique*, 1933.

La critique et la religion chez David Hume : André Leroy, Alcan, 1931.

David Hume : André Leroy, P. U. F., 1953.

La philosophie empiriste de David Hume : Michel Malherbe, Vrin, 1976.

Kant ou Hume : Michel Malherbe, Vrin, 1980.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'iPad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais

en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.

Notes

[← 1]

Les titres et les intertitres ponctuant le texte de Hume sont de l'auteur du commentaire. En raison de la longueur des *Dialogues*, nous avons dû procéder à quelques légères coupures. Celles-ci n'entament toutefois en rien l'unité ni l'intelligibilité du texte.

[← 2]

Cf. notamment le *De Natura Deorum* de Cicéron dont la composition et l'argumentation rappellent les *Dialogues* et dont Hume s'est manifestement inspiré.

[←3]

Chrysippe.

[← 4]

Stoïcisme : philosophie fondée par Zénon, elle enseigne la vertu de l'effort et de la volonté : l'homme doit se soumettre volontairement à l'ordre nécessaire de la Nature.

[←5]

Les Pyrrhoniens : disciples de Pyrrhon, philosophe grec du 3^e siècle avant Jésus-Christ et fondateur de la philosophie sceptique.

[← 6]

Zénon de Cition : philosophe grec du 3^e siècle avant Jésus-Christ, fondateur du stoïcisme.

[←7]

Est considéré comme métaphysique tout argument dénué de force, sans influence sur la pensée.

[← 8]

L'Académie ou jardin d'Akademos était le lieu où Platon et ses successeurs enseignaient la philosophie, à Athènes.

[← 9]

Pierre Bayle (1647-1706), auteur français du XVII^e siècle, fut l'un des philosophes qui exerça le plus d'influence sur Hume. Il s'en est sans doute inspiré pour peindre le personnage de Philon.

[← 10]

Francis Bacon (1562-1626), philosophe et savant anglais. Auteur du *Novum Organum*, il est avec Descartes le fondateur de la philosophie moderne.

[← 11]

Dogmatisme : foi aveugle dans les pouvoirs de la raison pour accéder à la vérité.

[← 12]

Nicolas de Malebranche (1638-1715) : philosophe français du XVII^e siècle. Il s'efforce dans *la Recherche de la vérité* de concilier la philosophie cartésienne et la théologie de saint Augustin.

[←13]

Ces « pieuses déclamations » semblent peu convaincantes dans la bouche de Philon.

[← 14]

La preuve *a priori* ou démonstration logique de l'existence de Dieu sera exposée par Philon et critiquée par Cléanthe dans le neuvième dialogue.

[← 15]

Cause finale : le but, la raison pour laquelle une chose est produite.

[← 16]

Simonide : poète grec des VI^e et V^e siècles avant Jésus-Christ.

[← 17]

Allusion à la physique aristotélicienne qui servait de référence aux physiciens du Moyen Age.

[← 18]

Plotin : philosophe grec du III^e siècle avant Jésus-Christ. Il a profondément inspiré la pensée chrétienne.

[← 19]

L'indignation de Philon semble d'autant plus feinte qu'il ne manquera pas, lorsque l'occasion se présentera (cf. douzième dialogue), d'exploiter cette critique du verbalisme.

[← 20]

Les naturalistes : ici les physiciens.

[← 21]

« Qui donc pourrait régir l'ensemble de cette immensité ; qui pourrait tenir d'une main assez ferme les fortes rênes capables de gouverner l'infini ? Qui donc pourrait faire tourner de concert tous les cieux, échauffer des feux de l'éther toutes les terres fertiles ? Qui peut être présent en tous lieux, en tout temps ? »

[← 22]

« En effet, par quels yeux de l'âme votre Platon a-t-il pu percevoir la manière dont, selon lui, Dieu aurait construit et édifié le monde ? Quelle construction ? Quels outils ? Quels leviers ? Quelles machines ? Quelles aides lui furent apportées pour une telle tâche ? Comment l'air, le feu, l'eau, la terre ont-ils pu obéir et se plier à la volonté de l'architecte ? »

[← 23]

John Milton (1608-1674) : poète anglais du XVII^e siècle, auteur du *Paradis perdu*.

[← 24]

Théogonie : récit mythique relatif à la naissance des Dieux.

[← 25]

C'est une objection importante, car c'est essentiellement par le culte que l'on rend aux dieux que les religions influent sur les mœurs et les passions humaines.

[← 26]

Cette conception d'un monde agité par de multiples révolutions confère à l'ordre de l'univers une réalité toute relative. C'est sur elle que s'adossera l'hypothèse matérialiste du huitième dialogue.

[← 27]

Cosmogonie : hypothèse relative à l'origine et à la formation du monde.

[← 28]

Ce passage reprend et prolonge la critique de la cause finale (quatrième dialogue).
On notera que la preuve *a priori* à laquelle Philon fait ici allusion n'est pas envisageable.

[← 29]

On admettait généralement, d'après le principe d'inertie, que la matière ne pouvait que communiquer le mouvement sans jamais le produire d'elle-même. D'où le recours à un premier moteur, Dieu, cause du mouvement.

[← 30]

On remarque que Cléanthe modifie son hypothèse initiale : Dieu n'a pas simplement conçu l'univers d'après un dessein rationnel, il l'a créé en vue du bonheur de ses créatures. Le thème de la Providence et des attributs moraux de Dieu sera examiné dans les dialogues 10 et 11.

[← 31]

Ectype : copie d'un modèle. Archétype : modèle original ; par extension, norme idéale. On se souvient que, du point de vue des empiristes, les idées simples sont les copies d'impressions simples.

[← 32]

Samuel Clarke (1675-1729) : philosophe anglais du XVIII^e siècle. Il s'est efforcé de fonder le christianisme sur des bases rationnelles.

[← 33]

Edward Young (1683-1765) : poète anglais du XVII^e siècle, précurseur du romantisme.

[← 34]

Cette opinion avait déjà été soutenue par le Docteur King, et par un petit nombre d'autres auteurs avant Leibniz : mais par aucun homme dont la réputation égalât celle du philosophe allemand.

[← 35]

Référence à l'optimisme philosophique de Leibniz qui estimait que le mal n'est qu'une apparence et que le monde réel est le meilleur des mondes possibles (cf. *la Théodicée*).

[← 36]

Milton.

[← 37]

Ce repli amorcé par Cléanthe le contraint à accentuer le caractère anthropomorphique de son théisme, en éliminant la perfection et la toute-puissance divine.

[← 38]

En soulignant la contingence apparente du mal, Philon écarte l'hypothèse avancée par Cléanthe, selon laquelle « la bonté, réglée par la sagesse et limitée par la nécessité, peut produire un monde tel que le monde actuel ».

[← 39]

Le système manichéen envisage le monde comme le théâtre d'une lutte entre le Bien et le Mal.

[← 40]

Galien : célèbre médecin grec de l'Antiquité (131-201).

[← 41]

De la formation du fœtus.

[← 42]

Il paraît évident que la dispute élevée entre les sceptiques et les dogmatiques n'est qu'une dispute de mots, et n'a rapport qu'avec les degrés de doute et d'assurance que nous devons adopter pour toutes sortes de raisonnements. Et, dans le fond, ces sortes de disputes ne sont que des équivoques et n'admettent aucun sens déterminé. Il n'est pas de philosophe dogmatique qui puisse nier qu'il y ait des difficultés soit par rapport aux sens, soit par rapport à toutes les sciences, et que toutes ces difficultés ne sauraient être absolument résolues, même en suivant une méthode dialectique (ici technique du raisonnement) et régulière. Il n'est pas de sceptique qui nie que, nonobstant ces difficultés, nous ne soyons soumis à une absolue nécessité de penser, de croire et de raisonner relativement à toutes les espèces de sujets, et même d'assurer fréquemment avec confiance et sécurité. Ainsi la seule différence qui se trouve entre ces deux sectes, si tant est qu'elles méritent ce nom, c'est que le sceptique, par habitude, par caprice, ou par inclination, insiste le plus sur les difficultés et le dogmatique, par des raisons pareilles, sur la nécessité.

[← 43]

Il va de soi que ce jugement n'engage que la seule responsabilité de Pamphile. On ne s'étonnera pas qu'il prenne parti pour son tuteur.