



HAL
open science

L'évidence de l'existence d'autrui est-elle un modèle pour la connaissance de Dieu ? Berkeley, Hume, Reid, et l'“ argument irrégulier ”

Laurent Jaffro

► To cite this version:

Laurent Jaffro. L'évidence de l'existence d'autrui est-elle un modèle pour la connaissance de Dieu ? Berkeley, Hume, Reid, et l'“ argument irrégulier ”. 2010. halshs-00451342v2

HAL Id: halshs-00451342

<https://shs.hal.science/halshs-00451342v2>

Preprint submitted on 1 Feb 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Brouillon français du texte paru en allemand : « Ist die Evidenz der Existenz des Anderen ein Modell für die Gotteserkenntnis? Berkeley, Hume, Reid und das 'Argument des Irregulären' », *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, 21 (2009).

Laurent Jaffro

jaffro@univ-paris1.fr

L'évidence de l'existence d'autrui est-elle un modèle pour la connaissance de Dieu ?
Berkeley, Hume, Reid, et l'« argument irrégulier »

Cette étude aborde la question de la rationalité de l'expérience religieuse, dans le cadre des Lumières britanniques et particulièrement des philosophies post-lockiennes de la religion – principalement celles de David Hume et de Thomas Reid –, à partir de l'examen d'un argument particulier en faveur, non pas directement de l'existence de Dieu, mais de la connaissance de Dieu. Selon cet argument épistémologique, dont on trouve une première formulation dans l'œuvre de George Berkeley, la connaissance de Dieu ne requiert pas d'autre équipement cognitif que celui qui est requis par la connaissance d'autrui. Sur le plan historique, cet argument présente l'intérêt d'avoir été critiqué par Hume et défendu par Reid, de telle façon qu'il peut servir de prisme pour mieux comprendre une controverse importante à propos de la raisonnable et de la naturalité de la croyance religieuse et appréhender ainsi une bonne part du destin de la théologie rationnelle en contexte empiriste.

I. Position de la question de la rationalité de l'expérience religieuse

L'opposition complète entre la foi et la raison est une thèse sur laquelle un fidéiste radical et un hyperrationaliste pourraient, à la limite, être d'accord. Mais cette thèse constitue un obstacle à une bonne compréhension de l'expérience religieuse et, tout autant, de la rationalité. Elle n'est pas vraisemblable, non seulement parce que la personne qui croit un article de telle ou telle profession de foi peut avoir des raisons de le croire, mais aussi parce que la rationalité, même envisagée en dehors de l'expérience

religieuse, ne se réduit pas à l'exercice d'une connaissance absolument certaine, mais comporte un recours à la probabilité. Ce n'est donc pas seulement la foi qui est perméable à la raison, c'est aussi la raison qui est perméable à la foi, ou plus généralement à la croyance, si on réserve le terme de foi à cette croyance qui n'a pas d'autre preuve à faire valoir que le témoignage.

De John Locke à Thomas Reid, en passant par David Hume, les auteurs qui, dans les Lumières britanniques, ont contribué au développement de la philosophie de la religion ont en commun d'asseoir leurs réflexions sur une distinction entre « connaissance » et « probabilité », qu'ils interprètent de manières très différentes sans doute, mais qui a pour particularité de leur permettre de prendre au sérieux et de discuter la prétention de l'expérience religieuse à une certaine rationalité. C'est pourquoi la philosophie de la religion dont ils jettent les fondements a une couleur bien différente de la raillerie antireligieuse caractéristique de cette libre-pensée qui occupe souvent le premier plan dans l'historiographie des Lumières. Même l'auteur qui a porté les coups les plus rudes non seulement aux croyances des adeptes des religions révélées, mais aussi à la croyance métaphysique en un auteur de la nature, Hume, considère qu'on ne peut rien comprendre à l'expérience religieuse si on l'assimile à un phénomène globalement irrationnel. Si quelque chose peut déraisonner à travers l'expérience religieuse, c'est bien la raison. Loin d'imputer l'expérience religieuse à la seule superstition ou au fanatisme – ce qui ne suffirait pas à l'expliquer –, Hume voit en elle un exercice tendanciellement pathologique de la rationalité.

L'intérêt qu'a porté la philosophie de la religion à la fin du XX^e siècle à des auteurs comme Locke, Hume, ou Reid, a largement tourné autour des questions de la rationalité de la croyance et de sa justification. Plusieurs attitudes philosophiques sont possibles à l'égard de la question de la rationalité de l'expérience religieuse, selon que l'on souligne telle ou telle caractéristique de cette expérience.

Une première attitude compréhensive, bien illustrée par Locke, consiste à faire crédit au croyant lorsque celui-ci prétend justifier sa croyance par des raisons de croire. Certes, la foi proprement dite se distingue d'autres types de croyance en ce qu'elle peut porter sur des propositions vraies qui sont « au-dessus de la raison ». Mais pour croire

sérieusement que P, il faut avoir de bonnes raisons de croire que P¹. L'essentiel de ces raisons se trouve dans la probabilité du témoignage. Hume était bien conscient du fait que Locke avait pris le parti de l'antifidéisme. Dans les *Dialogues concerning Natural Religion*, le personnage de Cléanthe souligne que cette position fait exception à l'alliance, typique de la théologie moderne, entre le scepticisme à l'égard des pouvoirs de la raison naturelle et l'apologie d'une foi surnaturelle :

Locke seems to have been the first Christian, who ventur'd openly to assert, that Faith was nothing but a Species of Reason, that Religion was only a Branch of Philosophy, and that a Chain of Arguments, similar to that which establish'd any Truth in Morals, Politics, or Physics, was always employ'd in discovering all the Principles of Theology, natural and reveal'd. (*DNR*, 156 ; Gaskin, 40-41)

Une éthique de la croyance est requise par cette conception : il est du devoir du croyant d'examiner activement les raisons de sa croyance. Un croyant peut être négligent, s'il se laisse aller à tenir pour vrai n'importe quoi. Il peut avoir aussi du mérite, s'il est capable d'affronter les objections que sa crédulité peut susciter auprès d'autrui. Si on entend par « objectivation » le procédé consistant à assimiler une croyance à un phénomène susceptible d'être expliqué par une causalité psychologique qui opère à l'insu de l'intéressé, cette première attitude est peu compatible avec une objectivation de la croyance. Car elle requiert plutôt qu'on prête l'oreille aux prétentions des croyants, mais aussi qu'on les critique sans complaisance. Face au croyant, le philosophe doit entrer dans une discussion qui fait préalablement crédit à l'interlocuteur d'un souci de la rationalité qui est présent dans toute recherche. La caractéristique de la croyance religieuse que souligne cette attitude philosophique est sa raisonnable présumée.

Une deuxième attitude consiste à objectiver l'expérience religieuse comme un ensemble de phénomènes mentaux, affectifs, sociaux, ou comme une sorte de fait anthropologique, dont il convient de retracer la genèse en faisant principalement appel à une causalité de nature psychologique. C'est une approche qu'adopte fréquemment Hume, notamment dans son *Natural History of Religion* ou dans son essai *Of Superstition and Enthousiasm*. L'explication causale des croyances religieuses donne aux déterminations

¹ La position de Locke est résumée dans *An Essay concerning Human Understanding*, IV, xvii, 24.

affectives le premier rôle. Cette attitude objectivante conduit à faire passer au second plan la raisonnable de l'expérience religieuse et à accorder beaucoup d'importance à une autre caractéristique : la spontanéité, le caractère ordinaire de la croyance religieuse, sa naturalité en un sens plus ou moins fort. L'attitude objectivante rapporte cette caractéristique à une causalité indépendante des intentions des agents concernés. Selon cette conception, nous avons spontanément et ordinairement des croyances religieuses pour la seule raison que des mécanismes psychologiques très communs engendrent en nous de telles croyances. Il faut cependant distinguer entre une naturalité au sens fort, qui implique une universalité actuelle et de l'uniformité, et une naturalité au sens faible, qui désigne simplement une potentialité de la nature humaine, susceptible de s'exercer diversement et plus ou moins. Il est douteux que les croyances religieuses soient naturelles au sens fort. La caractéristique de naturalité, même faible, est en outre ambiguë et son interprétation requiert une analyse attentive.

On peut en effet rendre compte de la caractéristique de naturalité sans souscrire à l'attitude objectivante. Une attitude compréhensive peut lui faire un sort, car, dans le principe, elle n'est pas incompatible avec la caractéristique de raisonnable. Mais Locke était suffisamment hostile à la thèse de l'innéité pour ne pas donner de l'importance à la spontanéité des croyances religieuses : cette spontanéité était pour lui l'indice, non pas de l'existence d'une forme d'instinct religieux, mais à la fois de l'universalité de la raison et de la force des coutumes. Pour cette raison, ce n'est pas dans l'œuvre de Locke, mais plutôt dans la philosophie du sens commun, et plus particulièrement chez Reid, qu'on trouve une attitude compréhensive qui met en avant la caractéristique de naturalité. On interprète alors l'irrésistibilité de la croyance comme l'indice d'une forme instinctive de la rationalité. Dans cette conception antifondationaliste, on tend à assimiler les croyances religieuses à des croyances de base, ou du moins à les mettre en rapport avec de telles croyances qui n'ont pas besoin d'être justifiées par une entreprise supplémentaire de fondation.

Notre regard sur l'ensemble de ces controverses et particulièrement sur la contribution de Hume est assez dépendant des intérêts les plus vifs de la philosophie d'aujourd'hui. Avec Alvin Plantinga et Nicholas Wolterstorff, la philosophie de la religion de la fin du XX^e siècle a connu un regain remarquable sous le nom de « *Reformed epistemology* ». Cette école critique la thèse selon laquelle les croyances

religieuses sont en tant que telles suspectes et ont besoin d'être justifiées afin de passer l'épreuve du scepticisme. L'épistémologie réformée a donné beaucoup d'importance à l'éthique de la croyance dans le cadre d'une théorie des vertus épistémiques². Elle s'est intéressée à la forme lockienne comme à la forme reidienne de l'attitude compréhensive. Les auteurs qui s'inscrivent dans cette école tendent à faire de Hume un repoussoir qui incarne le scepticisme radical et l'objectivation psychologique de la croyance. Les choses, toutefois, ne sont pas si simples.

S'il n'est pas douteux, certes, qu'une contribution majeure de Hume à la philosophie de la religion consiste dans l'adoption de l'attitude d'objectivation de la croyance, qui est au principe de l'histoire naturelle des croyances religieuses qu'il pratique, Hume a su aussi entrer en discussion avec des philosophies qui adoptent une attitude compréhensive et il lui a bien fallu rendre compte des caractéristiques de raisonnabilité et de naturalité. Dans la partie III des *Dialogues concerning Natural Religion*, Cléanthe présente un argument que je qualifierai de « pragmatique » – dans la littérature secondaire, on y réfère traditionnellement sous le nom d'« argument irrégulier », mais cette appellation devrait être réservée, à mon sens, à un *moment* de l'argument pragmatique³. Selon l'argument pragmatique, nous n'avons pas de raisons de nous défier de l'inférence théiste qui nous fait comprendre l'organisation des êtres vivants comme un signe de l'intelligence du Créateur, et nous n'avons pas besoin de raisons supplémentaires de nous fier à cette inférence, puisque nous pratiquons déjà naturellement cette inférence dans le cadre de nos relations avec autrui. Cet argument exprime pleinement une attitude philosophique compréhensive qui insiste simultanément sur les caractéristiques de raisonnabilité et de naturalité. C'est pourquoi il est intéressant d'accorder un peu d'attention à cet argument particulier et d'évaluer sa portée pour la compréhension des termes de la discussion sur la rationalité de l'expérience religieuse dans les Lumières britanniques.

La thèse défendue dans cet article est que l'argument pragmatique n'est pas une simple reformulation de la preuve du théisme expérimental et son importance n'est pas

² Pour une présentation de l'intérêt de l'épistémologie réformée pour Locke et Reid, voir WOLTERSTORFFF, 1996, p. x-xx. Sur l'état actuel du débat, voir la synthèse de POUIVET, 2003, et la critique de BOUVERESSE, 2007.

³ Pour une présentation très sommaire des principales interprétations de l'« argument irrégulier », voir O'CONNOR, 2001, chap. 5.

confinée à l'économie rhétorique des *Dialogues concerning Natural Religion*. Il s'agit d'un argument dont le statut diffère de celui de l'argument du dessein qui constituait, dans la partie II, une preuve *ad rem* d'un Créateur providentiel. L'argument pragmatique avait été déjà employé par Berkeley dans les *Principles of Human Knowledge* et dans l'*Alciphron*, et il sera repris, mais considérablement transformé, par Reid dans ses *Essays on the Intellectual Powers of Man*⁴. Son étude permet de mesurer la permanence et la communauté des problèmes de la théologie rationnelle durant presque un siècle de philosophie britannique et de comprendre que la contribution humienne, si elle fait exception au *mainstream* apologétique de Berkeley à Reid, partage cependant avec ses adversaires écossais les termes précis d'une interrogation⁵.

II. La question de la rationalité de l'expérience religieuse et l'argument du dessein

Dans les *Dialogues concerning Natural Religion*, Hume organise une discussion qui porte essentiellement sur la légitimité de cette partie de la métaphysique qu'est la théologie rationnelle, et plus particulièrement de cette partie de la théologie rationnelle qui argumente *a posteriori* et que les protagonistes des *Dialogues* appellent « religion naturelle »⁶. Il convient de bien distinguer entre la croyance métaphysique en un auteur de la nature intelligent et les croyances religieuses présentes chez les adeptes de telle ou telle religion particulière. Dans d'autres textes, Hume procède à une histoire des croyances religieuses et en retrace la genèse causale, mobilisant ainsi l'attitude objectivante. Dans les *Dialogues*, comme l'objet de la discussion est la validité des inférences de la théologie rationnelle, les protagonistes sont conduits à discuter la pertinence d'une attitude compréhensive qui prendrait au sérieux la raisonnable de la

⁴ Cette reprise par Reid est signalée par LOGAN, 1992, mais l'auteur occulte la distinction reidienne entre la croyance naturelle primitive, immédiate, en l'existence d'une intelligence – cette croyance est à l'œuvre dans notre commerce quotidien avec autrui – et l'argument que construit la théologie rationnelle à partir de cette croyance de base. Voir ci-dessous.

⁵ Pour un tour d'horizon historiographique, voir TARBUCK, 2007.

⁶ Ou encore « théologie naturelle », selon un usage assez particulier d'une formule qui, traditionnellement, désigne l'ensemble de la théologie qui repose sur l'exercice *naturel* de la raison et non pas sur la révélation. Dans les *Dialogues*, *natural theology* et *natural religion* sont des synonymes pour la théologie qui raisonne à partir de l'observation de la nature. Déméa est un adversaire de la théologie naturelle au sens humien, bien que la preuve cosmologique *a priori* qu'il défend dans la partie IX relève de la théologie naturelle au sens traditionnel.

croissance dans le champ de la théologie rationnelle et à se demander de quelle manière et jusqu'à quel point la croyance métaphysique en un auteur de la nature est justifiable⁷.

La philosophie humienne de la religion se distingue en deux parties, une partie métaphysique et une partie historique, qui correspondent aux deux sortes de curiosité qui sont présentées dans *The Natural History of Religion*. L'inférence qui nous porte au-delà du « cours visible des choses » vers un « invisible pouvoir intelligent » ne saurait être sans motif ; en vertu d'un théorème qui est démontré dans le *Treatise of Human Nature*, et qui dérive de la thèse de l'impuissance de la raison, le motif est nécessairement de nature affective. Cette conclusion rejoint la tradition qui assigne à la religion comme aux recherches sur la nature une source commune dans la passion de curiosité. Mais il convient de distinguer entre une « curiosité spéculative », c'est-à-dire le désir de savoir, et les « affections ordinaires de la vie humaine ». Cette seconde curiosité, à l'origine des religions populaires, consiste dans la peur de la mort, la soif de vengeance, et toute cette sorte de chose (*NHR*, 32). Les *Dialogues concerning Natural Religion* font une distinction parallèle entre la piété et la théologie naturelle (*DNR*, 146 ; Gaskin, 32).

À l'intérieur de la théologie rationnelle, il convient de faire une distinction entre les deux exercices en quoi elle peut consister. Selon l'*Enquiry concerning Human Understanding*, IV, 1, la raison, en effet, a deux sortes d'objets, les relations d'idées et les questions de fait (*matters of facts*). Les mathématiques fournissent des exemples de relations d'idées. Les propositions qui expriment ces relations sont certaines de manière intuitive ou de manière démonstrative. Les propositions qui portent sur des questions de fait, comme « le soleil se lèvera demain », ne sont pas démontrables car leur négation n'implique pas contradiction et elles ne sont pas non plus l'objet d'une intuition. Parallèlement, la théologie rationnelle, en tant qu'elle est un exercice de la raison, peut prétendre être a priori ou bien a posteriori.

Les raisonnements sur les faits sont tous fondés sur la relation de causalité, car seule cette relation permet de dépasser les données de la mémoire ou de la sensation et de procéder à une inférence depuis le fait présent vers un fait absent. « Un homme qui trouve une montre ou une autre machine sur une île déserte conclura qu'il y eut un jour

⁷ L'interprétation des *Dialogues concerning Natural Religion* est délicate en raison de l'adoption par Hume du genre du « vrai » dialogue. Sur cette question très débattue, voir notamment les analyses de DANCY, 1995, et BELL, 2001.

des êtres humains sur cette île. » Cette conclusion constitue une croyance au sens humien du terme : un assentiment à une proposition qui porte sur des faits et qui affirme une existence au-delà de ce qui est donné aux sens ou à la mémoire.

On reconnaît dans la distinction humienne entre le raisonnement démonstratif et le raisonnement « moral », c'est-à-dire probable, une reformulation de la distinction lockienne entre connaissance et probabilité. Mais alors que Locke se servait de cette distinction pour affirmer la continuité, aussi bien que la diversité, de l'exercice de la rationalité à travers ses différents domaines – mathématiques, théorie morale, physique et chimie, religion, etc. –, Hume l'emploie comme un outil disjonctif qui permet d'éliminer les propositions sophistiques : soit un raisonnement concerne la quantité et le nombre, soit il concerne l'existence et les questions de fait. Dans un cas comme dans l'autre, la proposition peut être vraie ou fautive. Mais il n'y a pas de troisième sorte de proposition. Comme l'affirme de manière provocatrice la conclusion de la section XII de *An Enquiry concerning Human Understanding*, si un ouvrage de théologie ou de métaphysique scolastique ne contient pas de propositions qui relèvent de l'une ou l'autre sorte, alors il faut le « jeter au feu ».

Or la religion naturelle défendue par Cléanthe dans les *Dialogues* prétend être fondée sur un raisonnement à propos des faits. Cette prétention est-elle légitime ? Commençons par rappeler l'argument du dessein dans sa première formulation de la partie II (*DNR*, 161-162 ; Gaskin, 45).

- (1) Dans l'univers, les êtres vivants présentent une organisation complexe. L'univers lui-même, en tant que tout, est ordonné.
- (2) Cette organisation est semblable sous plusieurs aspects à celle des objets techniques.
- (3) Une organisation technique suppose une intelligence technicienne qui l'a produite.
- (4) À partir de (2) et de (3) et par analogie, on conclut que l'univers a été produit par un dieu organisateur dont l'intelligence est semblable à une intelligence technicienne.

Cléanthe présente cet argument comme une inférence qui se développe entièrement *a posteriori*. Sous cet aspect, l'inférence doit obéir à des règles qui valent ordinairement pour les inférences causales, à savoir la proportion entre la cause et l'effet et la corrélation entre la similitude des effets et la similitude des causes. La règle de proportion fait courir alors à l'argument de Cléanthe le risque de l'anthropomorphisme, comme le montrera la partie IV : le Créateur est assimilé à un technicien dont

l'intelligence est discursive et finie, à la mesure de l'objet technique. Afin d'éviter l'anthropomorphisme, il faudrait affirmer l'éminence et la transcendance de Dieu, mais dans ce cas l'argument du dessein serait très affaibli. La règle de similitude entraîne également plusieurs difficultés qui sont pointées dès la partie II et développées dans la partie V : nous ne disposons pas d'une expérience qui nous permette de parler d'une similitude des effets ni d'une similitude des causes, car la production de l'univers n'est pas un événement fréquemment réitéré dont nous pourrions observer les tenants et les aboutissants ; en outre, chaque fois que nous avons des motifs de diminuer le degré des similitudes des effets, nous diminuons la probabilité de l'inférence théiste.

Comme l'a souligné John Mackie, on peut douter que l'argument du dessein soit entièrement a posteriori. S'il l'était, son insuffisance sauterait aux yeux, car nous ne disposons pas d'une expérience qui rende plus probable l'explication théiste que l'explication matérialiste et évolutionniste. Afin d'avoir quelque vraisemblance, l'argument du dessein doit faire usage de la thèse selon laquelle une organisation s'explique bien mieux par des facteurs intellectuels que par des facteurs matériels : on ne saurait rendre raison d'un ordre de la matière sinon en ayant recours à un ordre dans la pensée. Or l'usage de cette thèse revient à appuyer l'argument physico-théologique sur l'argument cosmologique et par conséquent à en faire un argument partiellement a priori. De coup, les faiblesses de l'argument cosmologique – qui part de la contingence du monde pour conclure à la nécessité d'une première cause – rejaillissent sur l'argument du dessein (MACKIE, 1982, p. 144).

Dans la conception de Cléanthe, l'argument du dessein est un raisonnement a posteriori qui repose sur des prémisses et des règles d'inférences. La croyance que l'univers a été produit par un Créateur intelligent est obtenue sur la base de raisons de croire qui ont le statut de probabilités au sens lockien du terme.

III. L'argument pragmatique : la connaissance d'autrui comme paradigme de la connaissance de Dieu

Il était important de présenter préalablement les principales objections à l'argument formel du dessein, car c'est relativement à ces objections que le recours à un second argument, pragmatique, doit être compris. Ce nouvel argument a le statut d'une rétorsion indirecte à l'endroit de l'objecteur ou, si l'on préfère, d'un argument *ad hominem*

qui retourne les convictions de sens commun contre les objections de la philosophie sceptique⁸. C'est bien ainsi que Cléanthe présente l'argument de la partie III :

Your objections, I must freely tell you, are no better than the abstruse cavils of those philosophers who denied motion ; and ought to be refuted in the same manner, by illustrations, examples, and instances, rather than by serious argument and philosophy. (*DNR*, 173 ; Gaskin, 54-55)

Le second argument sera donc comme une preuve du mouvement par la marche. Reid affirmera également que notre capacité à reconnaître autrui comme personne ne saurait être contestée sans qu'on puisse produire des « *particular instances* » (REID, 504) qui montrent l'absurdité de cette contestation. Il ne s'agit donc pas d'un raisonnement en forme, mais de l'attestation de l'influence d'une croyance immédiate irrésistible, même pour le sceptique. Cette croyance s'impose aussi bien au philosophe qu'à l'homme le plus stupide. Sans qu'il s'agisse d'une reprise exacte et complète de l'argument pragmatique exposé par Cléanthe dans la partie III, Philon admet aussi, dans la partie XII, que personne n'échappe constamment à la croyance qu'il existe à l'origine de l'univers une causalité analogue à celle d'une intelligence : « A Purpose, an Intention, a Design, strikes every where the most careless, the most stupid Thinker ; and no man can be so harden'd in absurd Systems, as at all times to reject it » (*DNR*, 245 ; Gaskin, 116). On peut dire que Reid et les deux personnages humiens, Cléanthe et Philon, sous des formes différentes, utilisent l'argument pragmatique.

Voici une des manières dont Cléanthe l'exprime : « Consider, anatomize the Eye : Survey its Structure and Contrivance ; and tell me, from your own Feeling, if the Idea of a Contriver does not immediately flow in upon you with a Force like that of Sensation » (*DNR*, 176-177 ; Gaskin, 56). Si l'on prétend avec Philon que l'argument du dessein contredit les « principes de la logique » – la « logique » inclut ici les règles des raisonnements probables sur les questions de fait –, il reste qu'il a une « influence universelle, irrésistible » (*DNR*, 177 ; Gaskin, 57) et, si l'on peut dire, qu'il fonctionne. C'est en ce sens que l'argument est dit « irrégulier », comme ces beautés qui plaisent, bien qu'elles ne soient pas conformes au canon critique.

⁸ Sur la rétorsion, voir JAFFRO, 2004.

C'est une question disputée de savoir si l'argument du dessein de la partie II et l'« argument irrégulier » de la partie III des *Dialogues* constituent deux versions d'un même argument ou deux arguments différents. Pour clarifier ce point, il faut commencer par distinguer le premier niveau de l'« argument irrégulier », c'est-à-dire la preuve du dessein par ses signes dans la nature – la croyance irrésistible –, et le second niveau de l'argument pragmatique – l'attestation de l'influence de la croyance irrésistible – qui montre que l'argument irrégulier s'impose à tous. Le génie de Hume est de proposer dans la partie III des contextes contrefactuels – ce sont les deux expériences de pensée, présentées par Cléanthe, de la voix qui parle à travers les nuages et des livres vivants – dans lesquels il semble évident que nous procéderions avec la plus grande facilité et confiance à l'inférence dont le sceptique prétend qu'elle est difficile et n'est pas fiable. Indépendamment de ces expériences de pensée, l'argument pragmatique s'exprime ainsi : « Whatever Cavils may be urg'd ; an orderly World, as well as a coherent, articulated Speech, will still be receiv'd as an incontestible Proof of Design and Intention » (*DNR*, 178 ; Gaskin, 57). Dans ce passage, l'« argument irrégulier » proprement dit est constitué par la *proof of design and intention*, c'est-à-dire l'inférence à partir des signes ; l'argument pragmatique est que nous ne pouvons nous empêcher de procéder naturellement à l'inférence dont les critiques de l'argument formel nous disent qu'elle est sans raisons suffisantes. L'argument pragmatique, en somme, revient à dire qu'il existe un « argument irrégulier » qui s'impose à chacun, y compris au sceptique qui conteste l'argument régulier. La naturalité de l'inférence – et l'absence de raisons de croire qui soient des probabilités, entendues comme des preuves explicites – n'empêche pas sa raisonnable, comme y insiste Cléanthe :

The declar'd Profession of every reasonable Sceptic is only to reject abstruse, remote, and refin'd arguments ; to adhere to common Sense and the plain Instincts of Nature ; and to assent, wherever any Reasons strike him with so full a Force that he cannot, without the greatest Violence, prevent it. (*DNR*, 176 ; Gaskin, 56)

Bref, l'argument pragmatique n'est pas une simple reformulation du premier, mais en diffère exactement de la manière dont un argument *ad hominem*, indirect, diffère de l'argument *ad rem* direct auquel il se substitue. En revanche, l'argument pragmatique maintient le noyau cognitif de l'inférence théiste, mais lui donne le statut d'une croyance

irrésistible et non d'un raisonnement en forme. Sous cet aspect-ci seulement – qui correspond à ce que j'ai appelé plus haut le premier niveau –, on peut soutenir que les parties II et III concernent le même argument.

Cet argument *ad hominem* avait été formulé par Berkeley notamment dans le quatrième dialogue de l'*Alciphron*. Le personnage du même nom exige une preuve de Dieu qui soit adaptée à une question de fait, puisqu'il s'agit de l'existence de Dieu. Reconstituons l'argument tel qu'il apparaît dans la discussion entre Euphranor et Alciphron :

(1) Pour croire que P il faut avoir des raisons de croire que P, sinon la croyance est un simple préjugé dont on devrait se défaire.

(2) Comme P est ici que Dieu existe, pour croire que P il faut avoir des raisons de le croire qui conviennent à un jugement d'existence : Or « une question de fait n'est pas prouvée par des notions, mais par des faits » (*Alciphron*, IV, 3). Il faut donc découvrir des faits observables qui attestent l'existence de Dieu.

(3) Or nous pratiquons spontanément et quotidiennement ce type d'inférence dans nos relations avec les autres personnes (*Alciphron*, IV, 5).

(4) Il serait incohérent de tenir cette inférence pour valide dans le cas de la connaissance d'autrui et non pas aussi dans le cas de la connaissance de Dieu.

Il est remarquable que cet argument, qui conjugue les deux caractéristiques de naturalité et de raisonnabilité, soit présenté comme une rétorsion à l'égard de la thèse initiale d'Alciphron, qui ne croit que ce qu'il voit. Or il ne saurait nier qu'il « voit » autrui, du moins au sens où il voit les signes d'autrui. L'accès épistémique à la personne d'autrui en tant qu'elle est signifiée par ses gestes, son corps, ses paroles, et l'accès épistémique à Dieu comme auteur de la nature ont exactement le même statut. Quand Alciphron conteste qu'on puisse avoir un accès épistémique à l'existence de Dieu, Euphranor lui rétorque qu'il a déjà un tel accès épistémique dans l'expérience de l'interlocution avec autrui. L'argument pragmatique est cohérentiste.

Le quatrième dialogue de l'*Alciphron* développe le propos des § 146-148 des *Principles of Human Knowledge*. L'argument est ici concentré en deux thèses : (1) La cause intelligente est signifiée par l'effet sensible ; (2) on peut voir au sens strict l'effet, mais on peut « voir » aussi au sens figuré la cause intelligente en tant qu'elle est signifiée par l'effet visible. Il est évident que ces deux thèses s'appliquent au commerce

interpersonnel. Mais il serait incohérent de ne pas les appliquer aussi dans la connaissance de Dieu dont la nature est l'effet ou, plus exactement, l'ensemble des effets. À ceux qui prétendent ne pas voir Dieu, il faut répondre qu'on peut voir Dieu de la manière dont on voit un autre homme :

We do not see a man, if by *man* is meant that which lives, moves, perceives, and thinks as we do : but only such a certain collection of ideas, as directs us to think there is a distinct principle of thought and motion like to ourselves, accompanying and represented by it. And after the same manner we see God ; all the difference is, that whereas some one finite and narrow assemblage of ideas denotes a particular human mind, whithersoever we direct our view, we do at all times and in all places perceive manifest tokens of the divinity : everything we see, hear, feel, or any wise perceive by sense, being a sign or effect of the Power of God ; as is our perception of those very motions, which are produced by men (*PHK*, § 148 ; Ayers, 149-150).

Dieu étant cause de tout dans la nature, est signifié par tout. En ce sens, Berkeley peut dire que l'existence de Dieu est même plus évidente que celle d'autrui qui, lui, n'est signifié que par une collection limitée d'indices. On peut objecter à Berkeley, d'abord, que l'argument, loin de montrer que Dieu est cause de tout, le suppose – mais, comme on le verra, un argument de ce type n'a pas la prétention d'être une preuve de l'existence de Dieu. Une objection plus sérieuse est que si tout signifie Dieu, rien de spécial ne le signifie, et par conséquent la personne signifiée est beaucoup moins déterminée et singularisée que l'autre homme. Les paroles, faits et gestes de Dieu sont partout, si bien qu'il leur manque la finitude et la particularité des signifiants qui est discriminante dans notre expérience d'autrui.

Mon enquête sur l'« argument irrégulier » a remonté jusqu'à Berkeley. Mais un médiéviste saurait certainement en retracer l'histoire à travers les commentaires sur *De Anima*, II, 6, où il est question du sensible par accident : selon Aristote, le fils de Diarès n'est pas senti directement, c'est le blanc qui l'est ; mais comme c'est le fils de Diarès qui est blanc, on peut dire qu'on sent par accident le fils de Diarès. L'argument pragmatique revient à dire qu'on ne peut pas s'empêcher de percevoir par accident Dieu lorsqu'on perçoit directement les choses de la nature.

IV. La concession de Philon : métaphysique ou religieuse ?

On pourrait penser, à la suite de certains commentateurs, que l'argument pragmatique est accepté par Philon dans la conclusion des *Dialogues*. Ce point tant débattu mérite encore examen. Dans l'avant-dernier paragraphe de la partie XII, la concession de Philon à une proposition qui résume ce qu'il y a d'admissible dans le théisme expérimental est conditionnelle. La proposition est la suivante : « The Cause or Causes of Order in the Universe probably bear some remote Analogy to Human Intelligence » (*DNR*, 260 ; Gaskin, 129.) Philon insiste sur son indétermination. Elle n'exclut pas la pluralité des causes et, à cet égard, ne constitue pas une avancée par rapport à l'état du débat au début de la partie VI. Elle ne mentionne qu'une analogie lointaine avec l'intelligence technique. Cette proposition peut être soutenue à la condition :

- (1) qu'elle ne soit pas spécifiée davantage ;
- (2) qu'elle n'influence pas l'action et plus généralement la vie ;
- (3) qu'elle mentionne une analogie avec l'intelligence seule, et non avec les « autres qualités de l'esprit ».

Ces trois conditions n'ont pas exactement le même statut. La deuxième condition est remplie indépendamment de l'attitude de celui qui donne son assentiment à la proposition, puisque, en tant que proposition spéculative, elle exprime une inférence de la raison qui, comme telle, est incapable d'induire une action ou une passion. Car cette proposition représente ou plus exactement prétend représenter un état de fait relatif au monde, à la différence des propositions de la religion (tout court) qui incitent à réformer notre vie et qui y parviennent au moyen des dispositions affectives qui les accompagnent. Cette condition ne tient pas au contenu de la proposition, mais à une caractéristique générale de la rationalité – l'impuissance motivationnelle – dont la croyance qui consiste à tenir pour vraie cette proposition est un exercice. Comme le disait déjà Déméa au début de la partie VI : « To all the Purposes of Life, the Theory of Religion becomes altogether useless » (*DNR*, 195 ; Gaskin, 72)⁹.

⁹ Voir aussi l'essai « The Sceptic » (*EMPL*, 167) : « Some passions or inclinations, in the enjoyment of their object, are not so steady or constant as others, nor convey such durable pleasure and satisfaction. Philosophical devotion, for instance, like the enthusiasm of a poet, is

La première condition n'est pas automatiquement remplie, car elle concerne ce qu'on met dans la proposition : il dépend de celui qui tient cette proposition spéculative pour vraie de s'interdire de lui donner un contenu plus déterminé, soit dans la direction de Cléanthe – un Dieu unique, personnel, dont l'intelligence est de nature technique –, soit dans une des directions excentriques envisagées par Philon lorsqu'il laissait la bride à son imagination métaphysique. À la fin de la partie V, c'était précisément par rapport à cette proposition indéterminée que Philon se livrait à une série de suppositions – celles du dieu enfant, du dieu incompetent, ou du dieu gâteux (*DNR*, 194 ; Gaskin, 71). Mais l'indétermination du contenu de la proposition est telle que la croyance métaphysique minimale peut être aussi bien celle de l'athée que du théiste. Comme Philon l'a montré plus haut dans la partie XII, plus le théiste est pieux, plus il insistera sur le caractère lointain de l'analogie entre l'esprit divin et l'esprit humain, afin de souligner la transcendance du premier. Mais précisément, si l'analogie est lointaine, l'athée ne pourra non plus refuser l'assentiment à la proposition (*DNR*, 249 ; Gaskin, 119). La controverse est purement verbale, comme toute controverse qui porte sur la question de l'assignation d'un degré d'une qualité, c'est-à-dire de ce qui n'est pas précisément mesurable. Jusqu'à un certain point, il y a une analogie entre l'intelligence humaine et la qualité de la cause ou des causes de l'ordre l'univers. Mais jusqu'à quel point ? La précision en cette affaire est exclue par les termes mêmes de la question.

La troisième condition porte également sur le contenu de la proposition. Elle s'impose à ceux qui tiennent les résultats des parties X et XI comme des acquis définitifs, c'est-à-dire qui sont convaincus que l'existence du mal naturel dans le monde n'a pas une signification plus relevée, ne saurait être expliquée de manière téléologique puisqu'une conjugaison de circonstances matérielles suffit à en rendre compte, et reste incompatible avec l'attribution de qualités morales à la cause du monde.

Il est important de souligner, en outre, que cette proposition fait l'objet d'un assentiment qui est dit par Philon « philosophique ». Comment l'entendre ? Cela revient-il à dire que la proposition minimale de la religion naturelle est l'objet non pas d'une croyance naturelle, au sens d'une croyance spontanée et commune, mais d'une

the transitory effect of high spirits, great leisure, a fine genius, and a habit of study and contemplation: But notwithstanding all these circumstances, an abstract, invisible object, like that which natural religion alone presents to us, cannot long actuate the mind, or be of any moment in life. »

croyance théorique assez élaborée ? « Philosophique » s’oppose-t-il ici à « naturel », comme c’est souvent le cas sous la plume de Hume ? On peut en douter. Il est plus raisonnable de penser que « philosophique » s’oppose à « religieux » (au sens de la religion « tout court »). La suite du paragraphe confirme cette interprétation, puisqu’il est très clair que l’impuissance motivationnelle de cette croyance philosophique et de la « *natural reason* » (*DNR*, 261 ; Gaskin, 130) peut être compensée par un supplément de motivation qui proviendra de la religion révélée. Bref, selon les termes employés par Philon en cette fin de la partie XII, la philosophie ne saurait faire un système complet de théologie sans l’appui de la religion proprement dite. On doit cependant se garder de confondre cette conclusion de Philon avec la thèse de Déméa qui, à l’ouverture des *Dialogues*, faisait du scepticisme à l’égard de la raison la préparation de la foi chrétienne. Nous avons une raison au moins de prendre *cum grano salis* l’assertion selon laquelle le scepticisme philosophique est un premier degré vers la foi chrétienne. La concession de Philon a compté parmi ses conditions que l’analogie énoncée par la proposition minimale ne concerne pas d’autres qualités de l’esprit que l’intelligence – sont donc exclus de l’analogie les attributs moraux, pourtant essentiels au concept chrétien d’un Dieu consolateur et rédempteur.

De plus, il faut observer que la puissance motivationnelle de la religion proprement dite ne saurait suffire à compenser l’impuissance motivationnelle de la croyance métaphysique minimale. Philon a montré précédemment que la religion est aussi caractérisée par une instabilité motivationnelle : « Religious motives, where they act at all, operate only by Starts and Bounds, and it is scarcely possible for them to become altogether habitual to the Mind. » (*DNR*, 253 ; Gaskin, 123). Les croyances religieuses s’accompagnent de dispositions affectives qui ont une influence sur la conduite, mais une influence instable qui est souvent de l’ordre de la perturbation plutôt que de la régulation. Les motivations stables sont plutôt celles de la moralité et de la justice.

Dans quelle mesure la concession de Philon revient-elle à admettre la validité de l’argument pragmatique que Cléanthe avait présenté dans la partie III ? Il y a des traits communs à l’inférence spontanée et immédiate sur laquelle s’appuie l’argument pragmatique et à l’assentiment philosophique à la proposition minimale de la religion naturelle. Mais il y a aussi des différences. La plus importante tient évidemment aux

conditions de l'assentiment qui sont exposées par Philon dans l'avant-dernier paragraphe de la partie XII et qui limitent drastiquement la portée de l'inférence théiste. Une autre différence, non négligeable, tient au fait que l'argument pragmatique, selon Cléanthe, donnait à entendre que la croyance théiste est à la fois naturelle – elle repose sur l'équipement psychologique ordinaire de l'homme – et proprement religieuse – car elle est identique à l'attitude que nous aurions si nous nous trouvions directement dans une situation de révélation divine. C'est pour Cléanthe, littéralement, un « *religious argument* » (*DNR*, 176 ; Gaskin, 56). Dans la partie XII, en revanche, l'assentiment qu'on peut donner à la proposition minimale de la religion naturelle, est bien distinct de la croyance religieuse. C'est un assentiment purement philosophique, qui diffère nettement de la croyance chrétienne à laquelle il prépare. Il était caractéristique de la formulation berkeleyenne de la preuve de l'évidence de la connaissance de Dieu de confondre la croyance métaphysique et la croyance chrétienne ; l'argument pragmatique de Cléanthe dans la partie III reconduit cette confusion, mais la concession de Philon dans la partie XII y met un terme.

Il apparaît, en outre, que Hume s'efforce de distinguer entre la spontanéité de la croyance métaphysique, qu'il accepte, et sa prétendue primitivité, qu'il met en question. Dans *The Natural History of Religion*, où il est question des religions populaires et non pas de la théologie rationnelle, Hume souligne que la « propension à croire un invisible pouvoir intelligent » est « universelle », mais il répugne à lui donner le statut d'« instinct originel » (*NHR*, 93). À l'ouverture du même ouvrage, Hume avait précisé que cette universalité du fait religieux n'est pas absolue et s'accompagne d'une extrême diversité de contenu, si bien qu'on ne saurait parler proprement d'un instinct religieux (*NHR*, 25). On pourrait imaginer que, dans la mesure où la question métaphysique du théisme doit être distinguée de la question historique du fait religieux, la croyance métaphysique qui s'impose à tout « *rational enquirer* » (*ibid.*) pourrait être considérée comme absolument universelle. Mais, s'il est vrai que Hume donne à cette croyance métaphysique l'aspect d'une croyance naturelle en soulignant que le chercheur rationnel ne la contrôle pas et ne saurait donc la suspendre, elle ne saurait être une croyance vraiment primitive pour la simple raison qu'elle est spéculative. On peut rappeler que son motif n'est pas dans une passion de la vie quotidienne, mais dans une curiosité spéculative qui suppose un

certain raffinement. On doit en outre se demander dans quelle mesure il s'agit véritablement d'une croyance.

Comme y insiste l'Appendice du *Treatise of Human Nature*, nous ne disposons pas d'un contrôle direct de nos croyances, alors que nous pouvons contrôler nos simples conceptions, comme c'est flagrant dans le cas des imaginations (à ce sujet, voir NUCHELMANS, 1983, p. 156 sqq.). Les productions de l'imagination n'ont pour limite que la contradiction et, indépendamment de toute expérience, elles ne suscitent pas d'adhésion discriminante : entre deux systèmes également possibles, donc également imaginables, nous n'avons pas de raison d'adhérer à l'un plutôt qu'à l'autre et si nous choisissons l'une plutôt que l'autre, c'est arbitrairement (*DNR*, 165 ; Gaskin, 47). En d'autres termes, il y a une opposition phénoménologique très forte entre la manière dont la croyance (qui porte sur le réel) échappe à notre volonté et la manière dont l'imagination (qui porte sur le possible) est gouvernable à loisir. Nous pouvons nous servir de cette caractéristique comme d'un critère pour évaluer la portée de la croyance métaphysique minimale que concède Philon dans la partie XII. Ce que croit le chercheur rationnel, c'est qu'il existe « une cause ou des causes de l'ordre de l'univers qui comportent probablement une lointaine analogie avec l'intelligence humaine ». Il ne peut s'empêcher d'y penser. Mais spécifier cette cause ou ces causes, les caractériser d'une manière ou d'une autre, c'est à la discrétion du croyant et en ce sens ce n'est pas une partie de sa croyance. La croyance théiste n'est une croyance à proprement parler que pour autant que son contenu reste indéterminé, car la détermination de son contenu est libre et en tant que telle n'est pas l'objet d'une croyance, mais est une détermination d'une imagination non liée. Usuellement, la détermination du contenu de la croyance n'est pas libre : je ne peux m'empêcher de croire que le soleil se lèvera demain, et ce n'est pas du tout la même chose que de croire que quelque chose va arriver sans savoir quoi précisément¹⁰.

¹⁰ Il arrive cependant à Hume de présenter la croyance métaphysique comme si son contenu était déterminé. C'est le cas dans ce passage de *The Natural History of Religion*: "Were men led into the apprehension of invisible, intelligent power by a contemplation of the works of nature, they could never possibly entertain any conception but of one single being, who bestowed existence and order on this vast machine [...]" (*NHR*, 30; voir aussi 45). Le contexte de ce passage consiste dans l'opposition entre les conclusions polythéistes de la religion qui, partant du souci des événements de la vie humaine, multiplie les agents explicatifs, et la conclusion monothéiste qui aurait été tirée si seulement on était parti de la contemplation des oeuvres de la nature. Si

V. *Argument pragmatique et croyance de base selon Reid*

Thomas Reid répond à la critique humienne de l'argument du dessein dans le chapitre 6 de ses *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), sans citer cependant les *Dialogues concerning Natural Religion*¹¹. Il s'appuie largement sur les passages de Berkeley qui ont été commentés plus haut et fait fond, lui aussi, sur l'idée aristotélicienne du sensible par accident¹². Selon Reid, Hume a mal interprété l'inférence à l'œuvre dans cet argument en la présentant comme une inférence causale dont la probabilité serait faible parce qu'elle ne s'appuie pas sur l'observation d'une conjonction constante. Pour Reid, il s'agit d'une inférence dont la certitude est comparable à celle de l'inférence par laquelle nous appréhendons l'existence d'autrui comme être intelligent. Or dans ce cas cette inférence n'est fondée ni sur le raisonnement ni sur l'expérience. Nous n'avons certainement pas besoin de raisonner pour croire qu'autrui existe en tant qu'être intelligent. Mais nous ne le croyons pas non plus sur la base d'une expérience. C'est en effet impossible, puisqu'autrui en tant qu'esprit n'est pas un fait d'expérience, à la différence d'autrui en tant que corps. Autrui me donne des signes observables d'intelligence, de spiritualité, lorsqu'il me parle, mais je n'ai jamais observé une conjonction constante entre l'effet qu'est sa parole et la cause qu'est son intelligence, et je n'ai pas besoin d'une telle observation pour inférer l'existence d'autrui. L'inférence met en rapport deux termes dont un n'est pas l'objet d'une observation.

Reid, en montrant qu'on ne parvient à la connaissance de l'existence d'autrui ni par raisonnement ni par apprentissage expérimental, a établi que l'hypothèse solipsiste est simplement contraire au sens commun. Selon lui, l'existence d'autrui n'est pas plus

l'inférence du dessein à partir de l'ordre de la nature est contrefactuelle, c'est qu'elle ne fait pas partie de la source motivationnelle du monothéisme dans les religions populaires: "Even at this day, and in Europe, ask any of the vulgar, why he believes an omnipotent creator of the world; he will never mention the beauty of final causes, of which he is wholly ignorant" (*NHR*, 50).

¹¹ Il ne fait pas de doute que Reid connaissait l'ouvrage posthume de Hume. Sur les silences des adversaires de Hume à l'endroit des *Dialogues* et sur les premières réponses, voir STEWART, 2003, p. 50-52.

¹² Comme l'écrit Reid: "The understanding of another man is no immediate object of sight, or of any other faculty which God hath given me; and unless I can conclude its existence from tokens that are visible, I have no evidence that there is understanding in any man" (REID, 512).

douteuse que l'existence des objets physiques qui sont donnés à notre perception sensible, bien que son mode de donation soit complètement différent¹³.

On doit en venir aux mêmes conclusions au sujet de mon expérience de mon propre esprit : j'ai une expérience de mes pensées, mais non de mon esprit directement, alors que la connexion entre mon esprit et mes pensées est nécessaire (REID, 508). C'est pourquoi les inférences de ce type ne peuvent pas être considérées comme des inférences causales de nature empirique. Une conséquence importante est que l'inférence théiste n'est pas probable, mais certaine.

Ici Reid reprend, en le détournant, un argument que Philon avait employé dans la partie II des *Dialogues* contre le théisme expérimental de Cléanthe : un « argument à partir de l'expérience » suppose l'observation de l'effet et de la cause ; or nous n'avons pas d'« expérience de l'origine des mondes » ; donc le théisme ne saurait être fondé sur un argument à partir de l'expérience. Pour Philon, cela signifiait que le théisme manquait de fondement ; pour Reid, c'est qu'il n'a pas besoin d'une fondation empirique. Reid rejette l'argument du dessein dans la première formulation que lui avait donnée Cléanthe, c'est-à-dire comme un raisonnement prétendument fondé sur l'expérience, mais il l'accepte comme un raisonnement appuyé sur une inférence naturelle et primitive.

Une objection possible consiste à prendre Reid au mot et à exiger de la prétendue croyance naturelle en l'existence de Dieu qu'elle satisfasse aux critères qui montrent qu'une proposition est dispensée de démonstration, à savoir l'universalité de son admission et l'absence de recours aux preuves – un appel au sens commun s'y substituant – chez les théoriciens qui la formulent. Or il est établi que la croyance en l'existence d'un Créateur providentiel n'est pas universellement admise. En outre, les théologiens ont été les premiers à faire appel à des preuves de l'existence de Dieu dont les principales prétendent être démonstratives. Dans ce cas, il est clair que la croyance en l'existence de Dieu est l'objet d'un raisonnement, dont il convient de se demander s'il est valide, et n'a donc pas le statut d'une croyance primitive. Mais un examen attentif du

¹³ Comme le souligne Reid : « It is no less a part of the human constitution, to judge of mens characters, and of their intellectual powers, from the signs of them in their actions and discourse, than to judge of corporeal objects by our senses » (REID, 504).

texte de Reid suggère que celui-ci maintient une différence entre la croyance primitive et le raisonnement qui applique cette croyance à la question de l'existence de Dieu.

Ce dernier point est confirmé simplement par l'analyse de la structure de l'argument pragmatique. Il s'agit d'une rétorsion indirecte, qui indique qu'il serait non pas absolument contradictoire, mais incohérent – Reid parle de *consistence*¹⁴ –, d'admettre que nous reconnaissons immédiatement qu'il y a quelqu'un d'autre, un autre esprit, dans nos échanges, et de le refuser dans le cas de l'expression de Dieu par la nature. Il s'agit d'une uniformité de principe dans des domaines différents. Car Reid parle bien de l'application du *même* principe dans deux champs *différents* : « I know of no person who ever called in question the principle now under our consideration, when it is applied to the actions and discourses of men » (REID, 509). Au chapitre V, il avait écrit, dans le même sens, que « the very same argument applied to the works of nature, leads us to conclude, that there is an intelligent Author of nature » (REID, 483). Je crois qu'en dépit d'une apparente hésitation Reid considère que l'application du principe au champ théologique donne lieu à un raisonnement et non pas simplement à une inférence immédiate et irréfléchie. La suite immédiate du passage que je viens de citer est en effet la suivante : « so that it may be doubted whether men, by the mere exercise of reasoning, might not as soon discover the existence of a Deity, as that other men have life and intelligence » (*ibid.*).

Pour clarifier ce point, il peut être utile de distinguer entre raisonnement postérieur et raisonnement antérieur au premier principe. Il n'y a évidemment pas de raisonnement antérieur au premier principe qui le produise, sinon il ne s'agirait pas d'un premier principe. C'est en ce sens qu'on doit dire que ce n'est pas par un raisonnement que l'on parvient à la connaissance d'autrui. Mais dès que l'on a la connaissance d'autrui, c'est-à-dire que l'on est capable de reconnaître qu'il y a une autre personne et de réagir convenablement à ses signes, à la façon dont le bébé répond à la nourrice (REID, 482), on a par là même une capacité de raisonnement – postérieur au principe. Selon mon interprétation, c'est bien à un « exercice du raisonnement » que Reid rapporte la preuve physico-théologique. L'inférence théiste en bonne et due forme

¹⁴ « It seems then, that the man who maintains, that there is no force in the argument from final causes, must, if he will be consistent, see no evidence of the existence of any intelligent being but himself » (REID, 512).

est postérieure à la croyance de base ou « premier principe ». L'argument du dessein s'appuie sur une croyance naturelle, mais ne constitue pas lui-même une croyance naturelle. Si cette interprétation est correcte, Reid n'a pas le même usage que Cléanthe de l'argument pragmatique et de sa composante qui est l'argument irrégulier. Tandis que Cléanthe entendait montrer que même si son inférence théiste n'est pas un raisonnement impeccable, elle reste une croyance irrésistible, Reid estime qu'on peut construire une inférence théiste qui soit un raisonnement correct et qui constitue une application d'une croyance de base. En d'autres termes, pour Cléanthe, l'argument irrégulier se substitue au raisonnement du théisme expérimental, en prend le relais ; tandis que, pour Reid, l'argument irrégulier est la matrice qui permet de construire le raisonnement du théisme (non expérimental !). C'est pourquoi Reid n'hésite pas à formaliser la preuve physico-théologique ou argument à partir des causes finales dans un syllogisme (REID, 509) dont la majeure est (1) que l'intelligence dans la cause peut être affirmée avec certitude de ses signes dans l'effet ; la mineure est (2) qu'il y a les signes les plus clairs d'intelligence dans la nature ; et la conclusion est (3) que « les œuvres de la nature sont les effets d'une cause sage et intelligente » (REID, 510-511).

VI. Commerce avec autrui et expérience de Dieu

Si on compare cet argument avec la question des preuves de Dieu, on remarque que l'accent est ici plus épistémologique qu'ontologique. Dès la formulation de l'argument par Berkeley, la question n'est pas de prouver que Dieu existe, mais de prouver que nous savons que Dieu existe. Si nous considérons l'organisation de la nature, nous ne pouvons douter qu'elle a pour cause une divinité pourvue des attributs qui en rendent compte (*PHK*, § 146). Selon Berkeley, nous devons tirer de là une leçon sur le statut de notre connaissance de Dieu : « Hence it is evident, that God is known as certainly and immediately as any other mind or spirit whatsoever, distinct from ourselves » (*PHK*, § 147 ; Ayers, 149). Naturellement, pour qu'il s'agisse d'une connaissance de Dieu, et non d'une erreur ou d'une illusion, il est nécessaire que Dieu existe. C'est pourquoi on doit se demander si, une fois qu'on a accepté l'argument berkeleyen, on doit assurer par une preuve supplémentaire que Dieu existe, ou bien si on doit considérer, à la manière reidienne, que nous tenons là une croyance de base ou,

du moins, une inférence qui dérive d'une croyance de base qui en tant que telle n'appelle pas un complément de fondation.

Le premier terme de l'alternative ouvre la porte au scepticisme. Le croyant interprète les choses de la nature ou les événements de sa vie comme des signes de Dieu. Il est possible que ces inférences naturelles, appropriées dans nos relations avec les autres intelligences, soient simplement erronées lorsqu'elles s'exercent au-delà de leur sphère propre. Le scepticisme mitigé est parfois défini par Hume comme le refus d'aller ainsi « *beyond the reach of our faculties* » (*DNR*, 152 ; Gaskin, 37). En outre, il y aurait à l'évidence une pétition de principe à prétendre que les signes de Dieu constituent une preuve de l'existence de Dieu. En effet, que ces signes soient des signes de l'existence de Dieu et non pas d'autre chose (ou de rien du tout) reste à prouver.

Le second terme de l'alternative consiste à prendre au sérieux les inférences naturelles et à s'en remettre avec confiance à elles. Même imprégné d'une théorie des animaux-machines par de fréquentes lectures cartésiennes, lorsque mon chien me regarde avec tendresse, je ne parviens pas à me persuader qu'il ne s'agit que d'un air et je sais qu'il nourrit de tendres sentiments à mon égard. Il est vrai que je le connais bien, l'animal. Une fréquentation quotidienne de longue date ne me permet plus de douter que lorsqu'il fait ses yeux de chien battu, c'est simplement qu'il réclame sa part du festin, ou qu'il est triste. Mon chien a des intentions et des sentiments. Il les exprime à sa manière. Je les comprends sans faillir. À cette fin je n'ai pas besoin de m'appuyer sur des probabilités.

Une difficulté dans l'application du modèle de la connaissance d'autrui, lorsqu'il s'agit de la connaissance de Dieu, est que, si les inférences naturelles peuvent jouer, elles le font hors du contexte de familiarité qui leur est essentiel. Ce qui manque à l'expérience religieuse pour qu'elle offre la même assurance que la connaissance d'autrui, ce ne sont pas les prémisses et les règles d'inférence qu'exigerait un raisonnement, mais le contexte que constitue la pratique quotidienne du commerce avec autrui. C'est au regard de ce commerce que la croyance en l'existence d'autrui constitue une croyance primitive à laquelle on ne saurait parvenir ni par un apprentissage expérimental ni par un raisonnement. Elle est tout à la fois un axiome et un réquisit pragmatique de ce commerce. Commercer avec autrui, comme l'a bien vu Reid, c'est s'installer d'emblée dans la compréhension de l'existence d'autrui comme personne,

sans avoir jamais eu besoin d'en passer par le B A BA de la théorie ou de l'observation¹⁵. Disposons-nous d'une telle familiarité dans l'expérience de Dieu ? Certains prétendent que les pratiques des fidèles en tiennent lieu. Les athées ne seront pas les seuls à le nier. Comme y insiste Déméa dans la partie III – contre l'argument de Cléanthe, il affirme la transcendance de Dieu et son incompréhensibilité –, alors que lire un ouvrage, c'est entrer sympathiquement dans les pensées de son auteur, le livre de la nature ne contient pas un discours intelligible, mais une « énigme grandiose et inexplicable » (*DNR*, 179 ; Gaskin, 58).

Bibliographie

I. Sources

George BERKELEY, 1993, *Philosophical Works*, éd. Michael A. Ayers, édition revue, Londres, Everyman. Les références à cette édition sont données sous la mention « Ayers » suivie de la page.

David HUME, 1976, *The Natural History of Religion*, éd. A. Wayne Colver, and *Dialogues concerning Natural Religion*, éd. John Vladimir Price, Oxford, Clarendon Press. Les références à cette édition sont données respectivement sous la mention « *DNR* » ou « *NHR* » suivie de la page.

David HUME, 1987, *Essays Moral, Political, Literary*, éd. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund. Les références à cette édition sont données sous la mention « *EMPL* » suivie de la page.

David HUME, 1993, *Principal Writings on Religion including Dialogues concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, éd. J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press. Les références à cette édition sont données sous la mention « Gaskin » suivie de la page.

¹⁵ Reid insiste de manière intéressante sur le fait que l'existence d'autrui, loin d'être problématique pour le bébé, est appréhendée par lui immédiatement. Avant de parler et de raisonner, le bébé a accès à l'ordre symbolique : « Every one knows, that there is a social intercourse between the nurse and the child before it is a year old. It can, at that age, understand many things that are said to it ». Les réactions du bébé aux signes de la nourrice supposent qu'il a la « conviction » qu'elle est un « être intelligent » (REID, 482).

John LOCKE, 1975, *An Essay concerning Human Understanding*, éd. Peter H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press.

Thomas REID, 1988, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. Derek R. Brookes, Édimbourg, Edinburgh University Press. Les références à cette édition sont données sous la mention « REID » suivie de la page.

II. Littérature secondaire

Martin BELL, 2001, « The Relation between Literary Form and Philosophical Argument in Hume's *Dialogues concerning Natural Religion* », *Hume Studies*, XXVII, 2, p. 227-246.

Jacques BOUVERESSE, 2007, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, Agone.

Jonathan DANCY, 1995, « 'For Here the Author is Annihilated': Reflections on Philosophical Aspects of the Use of the Dialogue Form in Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion* », in *Philosophical Dialogues. Plato, Hume, Wittgenstein. David Hicks Lectures on Philosophy*, éd. Timothy Smiley, Proceedings of the British Academy, 85, Oxford, Oxford University Press, p. 29-60.

Laurent JAFFRO, 2004, « Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques », in *Le Sens commun*, éd. P. Guenancia et J.-P. Sylvestre, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, p.19-45.

Beryl LOGAN, 1992, « The Irregular Argument in Hume's Dialogues », *Hume Studies*, XVIII, 2, p. 483-500.

John L. MACKIE, 1982, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford, Oxford University Press.

David O'CONNOR, 2001, *Hume on Religion*, Londres, Routledge.

Gabriel NUCHELMANS, 1983, *Judgment and Proposition from Descartes to Kant*, Amsterdam, Noth-Holland Publishing Company.

Roger POUIVET, 2003, *Qu'est-ce que croire ?*, Paris, Vrin.

M. A. STEWART, 2003, « Religion and Rational Theology », in *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, éd. Alexander Broadie, Cambridge, Cambridge University Press, p. 31-59.

Derya Gurses TARBUCK, 2007, « Rethinking the Secularist Enlightenment Project in Scotland », *Intellectual History Review*, 17, 3, 337-344.

Nicolas WOLTERSTORFF, 1996, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press.