

## Arguments pour l'existence de Dieu\*

Richard SWINBURNE

in *Le Temps des savoirs*, n°5 (2003), "La Preuve" ed. Odile Jacob

Il y a dans la pensée grecque-chrétienne-musulmane une longue tradition de théologie naturelle, autrement dit d'effort pour fournir des raisons (ou plus formellement des arguments) pour croire qu'il y a un Dieu. Selon moi, s'il n'y avait pas de telles raisons, pour la plupart des gens aujourd'hui cette croyance serait injustifiée et irréaliste. Les influences combinées de Hume et de Kant d'un côté, et de Darwin d'un autre côté (avec l'arrière-plan d'une ambiance de pensée due à Marx et Freud, marquant largement de pertinence) ont démodé la théologie naturelle traditionnelle pendant les deux derniers siècles. Mais j'aime à penser qu'elle est en train de revenir en force sur la scène philosophico-théologique, et je voudrais présenter ici les principales idées de ma propre théologie naturelle, contenues de manière plus développée et avec

---

\* Ce texte est la traduction d'une conférence prononcée par l'auteur à l'invitation de l'université de Paris-Sorbonne (Paris-IV) et de l'École Normale Supérieure et de l'IUF le 14 décembre 2001 à Paris. Il constitue une révision d'une version plus ancienne, parue dans les *Midwest Studies* 33 (1994).

une forme plus rigoureuse dans mon livre *The Existence of God*<sup>1</sup>.

Je ne crois pas qu'il y ait la moindre force dans les arguments *a priori* en faveur de l'existence de Dieu, comme l'argument ontologique traditionnel – en entendant par arguments *a priori* ceux qui ont pour prémisses de prétendues vérités logiques ou conceptuelles<sup>2</sup>. Les arguments valables sont *a posteriori* – c'est-à-dire qu'ils partent de phénomènes prétendument observables. Je ne crois pas qu'il y ait aucun bon (*sound*) argument *a posteriori* déductif – dont les prémisses vraies nécessiteraient la conclusion (de sorte qu'asserter les prémisses et refuser la conclusion reviendrait à se contredire) – en faveur de l'existence de Dieu. À cet égard les critiques de la théologie naturelle étaient justifiées. Pourtant, je chercherai à vous convaincre qu'il y a de bons arguments inductifs en faveur de l'existence de Dieu. J'appelle bon argument C-inductif celui qui va de prémisses vraies à une conclusion justifiée par ces prémisses au sens où les prémisses rendent plus probable qu'il en soit comme le dit la conclusion que de toute autre manière ; et j'appelle bon argument P-inductif, celui qui va de prémisses vraies à une conclusion que les prémisses rendent probable, c'est-à-dire plus probable que sa négation.

La plupart des arguments traditionnels pour l'existence de Dieu partent ou bien de phénomènes expérimentaux très généraux ou bien d'un phénomène tout à fait spécial dont on dit qu'il s'est produit, pour prétendre

1. R. Swinburne, *The Existence of God* (Oxford, Clarendon Press, revised edition, 1991). Voir aussi le plus récent et plus simple *Is There a God?* (Oxford, Oxford University Press, 1996).

2. Voir A. Plantinga, ed., *The Ontological Argument* (Londres, Macmillan, 1968), et de nombreuses autres anthologies sur la philosophie de la religion, pour des versions de l'argument ontologique données par Anselme et Descartes, et une version moderne de Norman Malcolm.

ensuite que l'action de Dieu explique l'existence de ce phénomène et donc que Dieu existe. On compte parmi ces arguments l'argument cosmologique (qui part de l'existence de l'Univers), des versions de l'argument téléologique ou « argument tiré de la finalité (*design*) » (qui part des diverses manières dont l'univers est ordonné), l'argument tiré de la conscience (qui part de l'existence des animaux conscients et des hommes). Tous ces arguments partent à partir de phénomènes généraux et observables très évidents. Et puis, il y a les arguments tirés des miracles et de l'expérience religieuse, qui partent de phénomènes spéciaux qui se produisent dans le monde. Tous ces arguments peuvent être construits soit comme des déductions, soit comme des inductions. Mais les arguments sont plus plausibles si on les tient pour inductifs, et c'est ainsi que je vais les construire. Je crois que chacun d'eux, pris séparément, constitue un bon argument C-inductif, et qu'ils forment tous ensemble un bon argument P-inductif. L'induction, comme je vais le montrer par un exemple, est la structure argumentative courante dans la science, l'histoire, et la vie quotidienne ; c'est en fait la seule manière de procéder à partir des données immédiates de l'expérience. La déduction est un mode d'inférence spécialisé, qui n'est utile que pour tirer les conclusions de ce à quoi nous sommes déjà engagés. Pourtant, bien que les décennies et siècles précédents aient eu une assez claire intuition (*grasp*) de ce qui fait d'un argument une bonne déduction, ce n'est que dans les dernières années que nous avons obtenu une large compréhension des critères d'un bon argument inductif. C'est, à mon avis, parce que Hume et Kant n'avaient pas du tout compris l'induction que leurs critiques des arguments inductifs de la théologie naturelle ont pu paraître, faussement, aussi efficaces.

Presque tous les arguments *a posteriori* pour l'existence de Dieu me semblent avoir une structure commune. On considère un phénomène E. On prétend que E est étonnant, bizarre, qu'on ne devrait pas s'y attendre dans le cours ordinaire des choses ; mais qu'on doit s'y attendre s'il y a un Dieu ; car Dieu a le pouvoir de produire (*bring about*) E et (avec une certaine probabilité) il pourrait bien choisir de le faire. C'est pourquoi la production de E est une raison de supposer qu'il y a un Dieu. Si les arguments sont de bons arguments C-inductifs, ils s'ajoutent les uns aux autres. Chaque phénomène par lui-même ne rendra pas sa conclusion absolument (*on balance*) probable, mais plusieurs phénomènes pris ensemble peuvent le faire, et ainsi, selon ma manière de parler, ils fourniront un bon argument P-inductif. Ce type d'argument inductif est très utilisé en science, en histoire et dans d'autres domaines d'enquêtes humaines. Un détective, par exemple, trouve plusieurs indices – les empreintes digitales de John sur le coffre-fort cambriolé, une grande quantité d'argent cachée dans sa maison, le fait qu'on l'ait vu près de la scène du cambriolage au moment où celui-ci a été commis. Il suggère alors qu'on ne pourrait s'attendre en général à trouver ces différents indices que si John avait cambriolé le coffre, même s'ils pourraient avoir d'autres explications. Chaque indice constitue une preuve matérielle (*evidence*) que John a cambriolé le coffre, et confirme l'hypothèse qu'il l'a cambriolé ; et les preuves sont cumulatives – prises ensemble elles rendent l'hypothèse probable.

Disons que les arguments inductifs de ce genre sont des arguments conduisant à une bonne explication. Les scientifiques utilisent cette structure d'argument pour soutenir l'existence d'entités inobservables comme causes des phénomènes qu'ils observent. Par exemple, au

commencement du XIX<sup>e</sup> siècle, les scientifiques ont observé de nombreux et divers phénomènes d'interaction chimique, notamment que des substances se combinent dans des proportions fixes de poids pour former d'autres substances (par exemple, l'hydrogène et l'oxygène forment toujours de l'eau dans un rapport de poids de 1/8). Ils ont ensuite prétendu qu'il faudrait s'attendre à observer ces phénomènes s'il y avait une centaine à peu près de sortes d'atomes différents, des particules beaucoup trop petites pour être vues, qui se combinaient et se recombinaient de certaines manières assez simples. À leur tour, les physiciens ont postulé les électrons, les protons et les neutrons et d'autres particules pour rendre compte du comportement des atomes, aussi bien que pour des phénomènes observables à une plus grande échelle ; et maintenant ils postulent les quarks pour expliquer le comportement des protons, des neutrons et de la plupart des autres particules.

Les arguments de ce genre donnent une probabilité significative à leurs hypothèses, pour autant qu'ils satisfont trois critères. Premièrement, les phénomènes cités comme preuves (*evidence*), ne doivent pas être considérés comme devant vraisemblablement arriver dans le cours normal des choses. Nous avons vu avec l'exemple du cambrioleur qu'on ne devrait pas s'attendre à trouver les différents indices, comme les empreintes digitales de John sur le coffre, dans le cours normal des choses (c'est-à-dire si John n'avait pas cambriolé le coffre). Deuxièmement, il faudrait davantage s'attendre à observer ces phénomènes, ils devraient se produire plus vraisemblablement, si l'hypothèse était vraie. Si John a volé le coffre, il est tout à fait vraisemblable que l'on y trouve ses empreintes. Troisièmement, l'hypothèse doit être simple. C'est-à-dire qu'elle doit postuler l'existence et l'opération d'un petit nombre

d'entités, d'un petit nombre de *sortes* d'entités, avec peu de propriétés *aisément* descriptibles et dont le comportement soit rendu par des outils mathématiques *simples*. Nous pourrions toujours postuler de nombreuses entités nouvelles ayant des propriétés complexes pour expliquer tout ce que nous trouvons. Mais notre hypothèse ne sera supportée par des preuves que si nous postulons peu d'entités, qui nous conduisent à nous attendre à trouver les divers phénomènes constitutifs de ces preuves. Ainsi, dans l'exemple du détective, nous pourrions suggérer que Brown a réussi à imprimer les empreintes digitales de John sur le coffre, que Smith s'est habillé de manière à ressembler à John dans la scène du crime, et que sans aucune collusion avec les autres, Robinson a caché l'argent dans la maison de John. Cette nouvelle hypothèse nous conduirait à nous attendre à trouver les phénomènes que nous trouvons tout aussi bien que l'hypothèse selon laquelle c'est John qui a cambriolé le coffre. Mais cette dernière hypothèse est supportée par les preuves, tandis que l'autre ne l'est pas. Et il en est ainsi justement parce que l'hypothèse que John a cambriolé le coffre ne postule qu'un *seul* objet – John – réalisant *une seule* action – cambrioler le coffre – qui nous conduit à nous attendre à rencontrer les divers phénomènes que nous rencontrons. Les scientifiques postulent toujours seulement le plus petit nombre d'entités nouvelles (par exemple des particules subatomiques) nécessaires pour que nous nous attendions à rencontrer les phénomènes que nous observons ; et ils postulent que ces entités n'ont pas un comportement erratique (et se comportent un jour d'une certaine manière, et d'une autre le jour suivant), mais qu'elles se comportent selon une loi mathématique aussi simple et régulière (*smooth*) que le permet la compatibilité avec l'observation. Il y a un vieux dicton latin qui dit

*simplex sigillum veri*, « le simple est le signe du vrai ». Pour que des preuves la rendent probable, une hypothèse doit être simple. Sans le critère de la simplicité, la science serait totalement incapable d'avancer d'un pas au-delà des données observables, car on pourrait toujours imaginer un nombre infini d'hypothèses assez différentes nous conduisant, bien plus que s'il en allait autrement, à nous attendre à rencontrer ces données, et il n'y aurait aucun moyen de choisir entre elles. Mais la science est possible, nous pouvons faire des prédictions justifiées, et la simplicité est donc une preuve de la vérité.

Nous avons à notre disposition deux sortes d'explications que nous utilisons ordinairement. L'une est l'explication scientifique, par laquelle nous expliquons un phénomène E en termes d'un certain état de choses antérieur F (la cause) et d'une certaine régularité L dans le comportement des objets impliqués dans F et E. Nous expliquons pourquoi une pierre a mis deux secondes à tomber d'une tour sur le sol (E) par le fait qu'elle a été lâchée au sommet de la tour à 64 pieds du sol (F) et par la régularité que l'on peut dériver de la loi de la chute de Galilée disant que la chute de tous les corps tombent en direction de la surface de la terre avec une accélération de 32 pieds par seconde (L). E suit de F et L. La science peut aussi expliquer l'opération d'une régularité ou d'une loi dans un domaine restreint, en terme de l'opération d'une loi plus large dans les conditions particulières de ce domaine restreint. Elle peut ainsi expliquer pourquoi la loi de la chute de Galilée vaut pour les petits objets proches de la surface de la Terre. La loi de Galilée suit des lois de Newton, étant donné que la Terre est un corps d'une certaine masse éloigné d'autres corps massifs, et que les objets à sa surface en sont proches et de petite masse par comparaison avec elle.

L'autre manière d'expliquer que nous utilisons constamment et considérons comme une bonne manière d'expliquer des phénomènes est ce que j'appelle l'explication personnelle. Nous expliquons souvent un phénomène E comme provoqué par une personne P afin de réaliser un but (*purpose*) ou un objectif (*goal*) G. L'actuel mouvement de ma main est expliqué comme étant provoqué par moi dans le but d'écrire un article de philosophie. La présence de la tasse sur la table est expliquée par le fait que je l'ai mise là dans le but de la boire. Dans ces cas je provoque un état de mon corps qui cause ensuite lui-même, par des processus susceptibles d'explications scientifiques, un certain état de choses hors de mon corps. Mais c'est moi (P) qui provoque l'état corporel (E) qui conduit à l'état ultérieur (G) plutôt qu'un autre. Et le type d'explication que cela suppose est différent de la manière scientifique d'expliquer les choses. L'explication scientifique implique des lois de la nature et des états de choses préalables. L'explication personnelle implique des personnes et des buts. Dans chaque cas le fondement de notre croyance que l'explication est correcte est, comme je l'ai établi plus tôt, le fait que pour expliquer le phénomène cité et de nombreux autres phénomènes semblables nous n'avons besoin que d'un petit nombre d'entités (par exemple une seule personne plutôt que plusieurs), un petit nombre de sortes d'entités, avec un petit nombre de propriétés facilement descriptibles, se comportant selon des voies mathématiquement simples (par exemple une personne ayant certaines capacités et certains buts qui ne changent pas de manière erratique) qui donnent lieu à de nombreux phénomènes physiques. En cherchant la meilleure explication des phénomènes, nous pouvons chercher une explication d'une de ces deux sortes et si nous ne trouvons

pas d'explication scientifique qui satisfasse ces critères, nous devrions chercher une explication personnelle.

Nous devrions chercher une explication pour toutes choses ; mais nous avons vu que nous n'avons de raison de supposer que nous en avons trouvé une que si la prétendue explication est simple et conduit à prévoir ce que nous trouvons alors que cela ne serait autrement pas prévisible. L'histoire de la science montre que nous jugeons que ce qui est complexe et diversifié (*miscellaneous*) réclame une explication, et que cela doit être expliqué en termes de ce qui est plus simple. Les mouvements des planètes (sujettes aux lois de Kepler), l'interaction mécanique des corps sur la Terre, le comportement des pendules, les mouvements des marées, la trajectoire des comètes, etc., forment un ensemble assez diversifié de phénomènes. Les lois du mouvement de Newton ont constitué une théorie simple qui conduisait à prévoir ces phénomènes, et elle a donc été tenue pour une bonne explication. L'existence de milliers de substances chimiques différentes se combinant en différentes proportions pour constituer d'autres substances était un phénomène complexe. L'hypothèse qu'il n'y avait qu'une centaine à peu près d'éléments chimiques dont ces milliers de substances étaient formées était une hypothèse simple qui conduisait à prévoir ce phénomène complexe. C'est seulement si nous atteignons le point de départ le plus simple possible pour une explication qui conduise à prévoir les phénomènes que nous rencontrons que nous devons nous arrêter et croire que nous avons trouvé le fait brut ultime dont le reste dépend.

L'argument cosmologique part de l'existence d'un univers physique complexe (ou de quelque chose d'aussi général) pour conduire à Dieu qui maintient cet univers dans l'existence. Les trois premières « voies » de saint Thomas d'Aquin sont des formes de cet argument, dont le

meilleur exposé est, selon moi, la version qu'en a donnée Leibniz<sup>3</sup>. Il l'a cependant présenté comme un argument déductivement valide, et je prétends que ce ne peut être le cas, car il n'y a aucune contradiction apparente dans la supposition qu'il y a un univers et pourtant pas de Dieu. En revanche, c'est un argument inductif à la meilleure explication de l'existence de l'univers.

Voici ma propre version de l'argument, fondé sur Leibniz, mais dans la forme d'un argument inductif plutôt que d'un argument déductif. La prémisse est l'existence de notre univers pendant tout le temps où il a existé (que ce soit un temps fini, ou, si l'univers n'a pas de commencement, un temps infini). L'univers est une réalité complexe. Il y a des tas et des tas de morceaux. Les morceaux ont tous différents volumes, formes, masses, etc., finis et pas très naturels – pensez à la grande diversité des galaxies, des étoiles et des planètes, et des galets sur la plage. La matière est inerte et n'a pas de pouvoirs qu'elle pourrait choisir d'exercer ; elle fait ce qu'elle a à faire : Il y en a une quantité finie dans chaque région, et elle a une quantité finie d'énergie et de vitesse. Il y a une complexité, une particularité et une finitude dans l'univers qui demande une explication en termes de quelque chose de plus simple. L'existence de l'univers est évidemment quelque chose que la science ne peut pas expliquer. Car, comme nous l'avons vu, une explication scientifique comme telle explique l'occurrence d'un état de choses en termes d'un état de choses antérieur et d'une loi de la nature qui fait que des états du type de l'état antérieur provoquent des états du type de l'état postérieur. Elle peut expliquer la présence des planètes dans leurs positions présentes par un état antérieur du système (les positions du Soleil et des

3. G.W. Leibniz, *De l'origine radicale des choses*.

planètes l'an dernier) et l'opération des lois de Kepler qui disent que des états comme ce dernier sont suivis un an après par des états comme le premier. Elle peut donc expliquer l'existence de l'univers cette année en termes d'existence de l'univers l'an dernier et des lois de la cosmologie. Mais ou bien il y a eu un premier état de l'univers, ou il y a toujours eu un univers. Dans le premier cas, ce que la science ne peut pas expliquer c'est pourquoi il y a eu un premier état ; et dans le second cas, elle ne peut toujours pas expliquer pourquoi il y a toujours eu de la matière (ou, plus exactement, de la matière-énergie) sur laquelle les lois de la nature aient une prise. Par sa propre nature la science ne peut pas expliquer pourquoi il y a un état de choses.

Mais un Dieu peut fournir une explication. L'hypothèse du théïsme est que l'univers existe parce qu'il y a un Dieu qui le maintient dans l'existence et que les lois de la nature opèrent parce qu'il y a un Dieu qui fait en sorte qu'il en soit ainsi. Il fait en sorte que les lois de la nature opèrent en soutenant en tout objet de l'univers sa disposition nécessaire (*liability*) à se comporter conformément à ces lois. Il maintient l'univers dans l'existence en formant des lois qui conservent la matière de l'univers, c'est-à-dire en faisant qu'à chaque moment ce qui était là avant continue d'exister. Cette hypothèse est l'hypothèse qu'une personne réalise cela dans un certain but. Il agit directement sur l'univers, comme nous agissons sur nos cerveaux en les guidant pour qu'ils meuvent nos membres (mais l'univers n'est pas son corps, car il pourrait à tout moment le détruire, et agir sur un autre univers, ou sans univers). Comme nous l'avons vu, l'explication personnelle et l'explication scientifique sont les deux manières que nous avons d'expliquer l'occurrence de phénomènes. Puisqu'il ne peut pas y avoir d'explication scientifique de

l'existence de l'univers, ou bien il y en a une explication personnelle, ou bien il n'y en a pas du tout. L'hypothèse qu'il y a un Dieu est l'hypothèse de l'existence d'une personne de la sorte la plus simple qui puisse être. Une personne est un être qui a le *pouvoir* de provoquer des effets, la *connaissance* de la manière de le faire, et la *liberté* de faire le choix des effets à provoquer. Dieu est par définition une personne toute-puissante (c'est-à-dire infiniment puissante), omnisciente (c'est-à-dire connaissant tout), et parfaitement libre ; une personne dont le pouvoir, la connaissance et la liberté n'ont d'autres limites que celles de la logique. Il suit de son omniscience qu'il sait quelles actions sont bonnes, et de sa liberté parfaite qu'il ne sera pas détourné par des influences irrationnelles de la recherche du bien. En l'absence de telles influences croire qu'une action est bonne incline à la réaliser ; de sorte que Dieu sera aussi parfaitement bon<sup>4</sup>. L'hypothèse qu'il y a un être ayant, à un degré infini, les qualités essentielles à un être de cette sorte est le postulat d'un être très simple. L'hypothèse qu'il y a un tel Dieu est beaucoup plus simple que celle qu'il y a un Dieu dont les pouvoirs sont limités. C'est une hypothèse plus simple, exactement de la même manière que l'hypothèse qu'une particule a une masse égale à zéro et une vitesse infinie est plus simple que l'hypothèse qu'elle a 0,32147 unité de masse et une vitesse de 221 000 km/sec. Une limitation finie réclame une explication de cette limite particulière alors qu'une absence de limite n'en demande pas.

Qu'il existe quelque chose, qui plus est un univers aussi complexe et ordonné que le nôtre, est extrêmement étrange. Mais s'il y a un Dieu, il n'est pas aussi

4. Pour un argument plus détaillé, voir mon *The Christian God* (Oxford, Clarendon Press, 1994), p. 65-71 et 134-136.

invraisemblable qu'il crée un tel univers en raison de la bonté d'une telle action. Un univers comme le nôtre est une belle chose, et un théâtre où les hommes et d'autres créatures peuvent croître et accomplir leur destinée. Je vais développer ce point plus loin. Par conséquent l'argument qui va de l'univers à Dieu est un argument qui va d'un phénomène complexe à une entité simple qui nous conduit à prévoir (bien qu'elle ne garantisse pas) l'existence de la première, bien plus qu'on ne pourrait s'y attendre autrement. Je suggère donc que l'argument est un bon argument C-inductif.

L'argument téléologique, ou « argument à partir de la finalité (*design*) », a plusieurs formes. L'une d'elles part de l'ordre temporel, du fait que presque tous les phénomènes naturels se conforment à des lois naturelles simples. Il ne part pas de l'existence de l'univers, mais de son caractère ordonné (*orderliness*). Saint Thomas d'Aquin a donné un tel argument dans sa « cinquième voie » pour prouver l'existence de Dieu. Il est possible qu'il l'ait conçu comme un argument déductivement valide. Je vais exposer son argument de manière plus moderne et clairement inductive.

Le phénomène qui forme la prémisse de l'argument est l'opération des lois les plus générales de la nature, c'est-à-dire le caractère ordonné de la nature selon des lois très générales. Quelles sont exactement ces lois, la science peut ne l'avoir pas encore découvert – peut-être sont-elles le champ d'équation de la Théorie Générale de la Relativité d'Einstein, ou peut-être y a-t-il des lois plus fondamentales. Or, comme nous l'avons vu, la science peut expliquer l'opération d'une régularité ou d'une loi restreinte à partir d'une loi plus large ou plus générale. Mais ce que la science, par sa nature propre, ne peut pas expliquer, c'est pourquoi il y a les lois les plus générales de la nature ; car,

par hypothèse, aucune loi plus générale n'explique leur opération.

La conformité des objets à travers un temps et un espace sans limites à des lois simples réclame une explication. Considérons en effet en quoi cela consiste. Les lois ne sont pas des choses, indépendantes des objets matériels. Dire que tous les objets se conforment à des lois, c'est simplement dire qu'ils se comportent tous exactement de la même manière. Dire, par exemple, que les planètes obéissent aux lois de Kepler, c'est dire que chaque planète, à chaque moment du temps, a la propriété de se mouvoir selon ce qu'énoncent les lois de Kepler. Il y a donc une très large coïncidence dans les propriétés comportementales des objets en tout temps et en tous lieux. Si toutes les pièces de monnaie d'une région ont les mêmes indications, ou si tous les papiers dans une habitation sont rédigés par la même écriture, nous cherchons une explication en termes de la source commune de ces coïncidences. Nous devrions chercher une explication semblable pour la très large coïncidence que nous décrivons comme conformité des objets aux lois de la nature – par exemple le fait que tous les électrons sont produits, attirent et repoussent d'autres particules, et se combinent avec elles exactement de la même manière en tout point d'un espace et d'un temps sans limites.

Qu'il y ait un Univers et qu'il y ait des lois de la nature ce sont là des phénomènes si généraux et évidents que nous avons tendance à ne pas y faire attention. Mais il aurait pu très facilement ne jamais y avoir eu d'univers du tout. Ou encore, l'univers aurait pu très facilement n'être qu'un chaos informe. Qu'il y ait un univers ordonné est quelque chose de très frappant, qui va au-delà du pouvoir explicatif de la science. L'incapacité de la science à expliquer ces choses n'est pas un phénomène temporaire,

causé par les hésitations (*backwardness*) de la science contemporaine. Il faut plutôt dire que c'est à cause de ce qu'est une explication *scientifique*, que ces choses seront toujours au-delà de sa capacité d'explication. En effet, les explications scientifiques, de par leur nature propre, trouvent leur terme dans une loi naturelle ultime et un arrangement physique ultime de réalités physiques, tandis que les questions que je pose sont : pourquoi ces lois naturelles et ces réalités physiques existent-elles ?

Il y a bien encore la même explication simple du caractère ordonné de l'univers dans le temps, c'est que Dieu fait que les protons et les électrons se meuvent de manière ordonnée, tout comme nous pourrions faire que nos corps se meuvent selon les figures régulières d'une danse. Il a, par hypothèse, le pouvoir de le faire. Mais pourquoi choisirait-il d'agir ainsi ? Le caractère ordonné de l'univers en fait un univers que les hommes peuvent apprendre à contrôler et à changer. Ce n'est que s'il y a des lois simples de la nature que les hommes peuvent prédire ce qui s'ensuivra à partir de ce qui est – et s'ils ne peuvent faire cela, ils ne peuvent jamais rien changer. Ce n'est que si les hommes savent qu'en plantant certaines semences, en les nourrissant et en les arrosant, ils obtiendront du maïs, qu'ils peuvent développer une agriculture. Et les hommes ne peuvent acquérir cette connaissance que s'il y a des régularités de comportement aisément saisissables dans la nature. Il est bon qu'il y ait des hommes, des minicréateurs incarnés, qui partagent avec Dieu l'activité de former et de développer l'Univers par leur choix libre. Mais pour qu'il y en ait, il doit y avoir des lois de la nature. Il y a donc de bonnes raisons de s'attendre que Dieu, en vertu de sa parfaite bonté, fasse en sorte qu'ils existent ; sans quoi il serait difficilement prévisible que l'univers manifeste un ordre aussi frappant.



La forme de l'« argument à partir de la finalité » qui a été la plus commune dans l'histoire de la pensée, et largement dominante aux XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècles, était l'argument tiré de l'ordre spatial. L'organisation intriquée des plantes, des animaux et des humains, qui les rend capables de prendre la nourriture à laquelle leur appareil digestif est adapté, et de fuir les prédateurs, suggérait qu'ils étaient comme des machines très compliquées, et donc qu'ils avaient été assemblés par un maître d'œuvre, qui avait introduit en eux en même temps le pouvoir de se reproduire. L'usage fréquent de cet argument dans l'apologétique religieuse se heurta à un arrêt brusque en 1859, quand Darwin produisit son explication de l'existence des plantes organisées de manière complexe, des animaux et des humains, en termes de lois de l'évolution opérant sur des organismes beaucoup plus simples. Il semblait alors qu'il n'y avait plus besoin d'introduire Dieu dans le tableau.

Cette réaction était pourtant prématurée. La demande d'explication peut être ramenée à une étape antérieure. Pourquoi y a-t-il des lois d'évolution ayant pour conséquence qu'en plusieurs millénaires des organismes simples donnent progressivement lieu à des organismes complexes ? Sans doute parce que ces lois suivent des lois de base de la physique. Mais alors pourquoi les lois de la physique ont-elles une forme qui donne lieu aux lois de l'évolution ? Et pourquoi y a-t-il eu ces organismes primitifs en premier lieu ? On peut raconter l'histoire plausible qu'une soupe primitive de matière-énergie à l'époque du Big Bang (le moment, il y a environ quinze milliards d'années, comme nous le disent aujourd'hui les scientifiques, où commença l'univers, ou du moins l'état présent de l'univers) a donné lieu après plusieurs millénaires, conformément aux lois physiques, à ces premiers

organismes. Mais alors pourquoi y a-t-il eu dès le début cette matière adaptée à un tel développement évolutionnaire ? À l'égard des lois et de la matière primitive, nous avons à nouveau le même choix entre dire que ces choses ne peuvent pas être expliquées davantage, ou de postuler une explication ultérieure. Remarquez que l'enjeu ici n'est pas pourquoi il y a des lois (prémisse de l'argument à partir de l'ordre temporel), ni pourquoi il y a de la matière (prémisse de l'argument cosmologique), mais pourquoi les lois et la matière-énergie ont ce caractère particulier d'être déjà constituées de manière à produire les plantes, les animaux et les humains. Puisque ce sont les lois les plus générales de la nature qui ont ce caractère spécial, il ne peut y avoir aucune explication scientifique disant pourquoi elles sont ce qu'elles sont. Et bien qu'il puisse y avoir une explication scientifique du fait que la matière, au temps du Big Bang, ait eu le caractère spécifique qu'elle avait, en termes de ses caractéristiques à un moment antérieur, il est clair que s'il y a eu un premier état de l'univers, il doit avoir été d'une certaine sorte ; et que si l'univers a toujours existé, sa matière doit avoir eu certaines propriétés générales, si, à tout moment, il devait y avoir un état de l'univers adapté à la production des plantes, des animaux et des humains. L'explication scientifique connaît un terme. La question demeure de savoir si nous devrions accepter ces propriétés générales des lois et de la matière de l'univers comme des faits bruts ultimes ou si nous devrions aller au-delà en direction d'une explication personnelle en termes de l'action de Dieu.

Le choix de la réponse repose très exactement sur l'estimation de la vraisemblance que les lois et les conditions initiales aient exactement ces caractéristiques. Le travail scientifique récent a attiré l'attention sur le fait que

l'univers est finement réglé (*fine-tuned*)<sup>5</sup>. La matière-énergie au temps du Big Bang a dû avoir une certaine densité et une certaine vélocité de récession : une augmentation ou une diminution de chacune de l'ordre d'un milliardième auraient eu pour effet que l'univers n'aurait pas permis l'évolution de la vie. Par exemple, si le Big Bang avait eu pour effet que les quantas de matière-énergie s'écartent les uns des autres un peu plus rapidement, aucune galaxie, étoile ni planète, et aucun environnement nécessaire pour la vie n'aurait été formé. Si ce mouvement de récession avait été un peu plus lent, l'univers se serait écrasé sur lui-même avant que la vie ne soit formée. De la même façon, les constantes dans les lois de la nature devaient se tenir dans des limites très étroites si la vie devait être formée. Il est donc très peu vraisemblable que les lois et les conditions initiales aient dû avoir par hasard les caractéristiques de la production de la vie. Dieu est capable de donner à la matière et aux lois ces caractéristiques. Si nous pouvons montrer qu'il pouvait avoir (une) raison de le faire, cela vient supporter l'hypothèse qu'il l'a fait. Or, la raison qui (en plus de la raison de la beauté de l'univers) était une raison pour que Dieu choisisse de produire un univers ordonné reste valable : la grande valeur d'êtres incarnés que produirait le processus évolutionnaire, et par-dessus tout les humains qui peuvent eux-mêmes faire des choix informés sur le genre de monde qu'il devrait y avoir.

Les arguments que j'ai considérés jusqu'ici sont tous des arguments à partir de phénomènes trop « gros » pour que la science les explique ; ils partent du fait et du

5. Voir par exemple, la plus simple description de ce fin réglage chez John Leslie, « Anthropic Principle. World Ensemble. Design », *American Philosophical Quarterly* 19 (1982), 141-151.

caractère général de l'univers, tel que le décrit la science. Ou bien ces choses n'ont pas d'explication, ou elle n'est pas de nature scientifique. D'autres arguments partent de phénomènes qui sont soi-disant trop « bizarres » pour que la science les explique. Il faut d'abord montrer qu'il est très peu vraisemblable que la science puisse les expliquer. Un exemple d'un tel argument est l'argument tiré de la conscience. Locke en a donné une version<sup>6</sup>. Voici les grandes lignes de ma propre version<sup>7</sup>.

Les hommes ont des pensées et des sentiments, des croyances et des désirs, et ils font des choix. Ce sont des événements totalement différents des événements physiques observables publiquement. Les objets physiques sont, nous disent les physiciens, des centres de force sans couleur en interaction ; mais ils agissent sur nos sens, qui activent des circuits électriques dans nos cerveaux, et ces événements cérébraux font que nous avons des sensations (de douleur, de couleur, de son ou d'odeur), des pensées, des désirs et des croyances. De tels événements mentaux sont distincts des événements cérébraux qui les causent – les sensations sont tout à fait différentes des modifications électrochimiques. Elles sont, en fait, tellement différentes – privées, colorées, ou bruyantes ou senties – des événements publics comme les événements cérébraux, qu'il est très peu vraisemblable que la science expliquera jamais comment les événements cérébraux donnent lieu à des événements mentaux (pourquoi cet événement cérébral cause une sensation de rouge, et celui-là une

6. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 4.10.10.

7. Pour une justification détaillée de ma thèse qu'il est très peu vraisemblable que la science explique jamais comment les événements cérébraux donnent lieu aux événements mentaux, voir mon *The Evolution of the Soul* (Oxford, Clarendon Press, revised edition, 1997), 183-196.

sensation de bleu). Pourtant des événements cérébraux causent des événements mentaux ; et il y a sans doute des corrélations régulières entre tel type d'événement cérébral et tel type d'événement mental, mais pourtant aucune théorie scientifique ne peut dire pourquoi il y a ces corrélations particulières, ni même pourquoi il y a des corrélations (pourquoi l'évolution n'a-t-elle pas produit simplement des robots insensibles ?). Or ces corrélations que la science ne peut pas expliquer réclament une explication, et une explication d'un autre genre est disponible. Dieu fait en sorte que les événements cérébraux d'un certain type donnent lieu à des événements mentaux d'un certain type pour que les animaux et les hommes puissent apprendre à connaître le monde physique, le voir chargé de couleurs et d'odeurs qui le rendent beau, et apprennent à le contrôler. Une bonne partie de la valeur du processus évolutionnaire serait perdue si les créatures incarnées auxquelles il donne lieu n'étaient pas conscientes. Les événements cérébraux causés par de multiples vues, sons et odeurs, donnent lieu à différentes sensations et croyances caractéristiques afin que les hommes puissent avoir la connaissance d'un beau monde physique, et aient ainsi un pouvoir sur lui. Le Darwinisme peut seulement expliquer pourquoi certains animaux sont éliminés dans la lutte pour la survie, mais pas pourquoi il y a des animaux conscients.

Ensuite, il y a des arguments tirés d'événements particuliers de l'histoire, des prétendues violations des lois de la nature (miracles). S'il peut être montré qu'un tel événement E s'est produit et que la science est tout à fait incapable d'expliquer sa production, alors il constitue un fondement pour supposer qu'il a une explication d'un genre tout à fait différent de l'explication scientifique ; et la plus simple déjà disponible est l'action divine – tant que

nous pouvons suggérer une bonne raison pour laquelle Dieu aurait pu choisir d'intervenir dans l'histoire pour produire E. E pourrait être un événement bon en lui-même, la réponse à une prière, ou un événement qui aide le progrès religieux des hommes. Bien sûr, l'évidence historique qu'un événement E est survenu peut être égarante ; ou il peut se faire que, tandis que E est inexplicable par la science courante, la science du futur sera capable de l'expliquer. Mais nous sommes toujours dans ce genre de situation à l'égard de tout argument sur quoi que ce soit – nous pouvons nous tromper. Mais l'homme raisonnable fonde ses conclusions sur les preuves normalement disponibles tout en reconnaissant que les preuves disponibles demain peuvent montrer quelque chose de complètement différent. Si les preuves d'aujourd'hui montrent qu'il est probable que la violation d'une loi naturelle s'est produite, nous devrions le croire et chercher la meilleure explication que nous pouvons en donner.

Finalement, il y a l'argument tiré de l'expérience religieuse, au sens de l'expérience qui semble au sujet de l'expérience être une expérience de Dieu. Puisque c'est un argument qui a une certaine force, selon moi, je vais le proposer à nouveau dans mes propres termes – comme un argument inductif, mais qui est mieux représenté en suivant une structure légèrement différente des arguments précédents. Il a semblé à de nombreuses personnes à différents moments de leur vie qu'elles étaient conscientes de Dieu et de son action (*guidance*). C'est un principe de base de la connaissance, que j'ai appelé principe de crédulité, que nous devons croire que les choses sont telles qu'elles nous semblent, à moins que nous n'ayons la preuve, et jusqu'à avoir la preuve, que nous étions dans l'erreur. S'il me semble que je vois une chaise ou une table ou que j'entends la voix de mon ami, je dois croire cela jusqu'à ce

qu'une preuve me soit donnée que je m'étais trompé. Si vous dites le contraire – ne croyez jamais les apparences tant qu'il n'est pas prouvé qu'elles sont fiables – vous n'aurez jamais de croyances. Car qu'est-ce qui pourrait montrer que les apparences sont fiables, si ce n'est d'autres apparences. Et si vous ne pouvez pas vous fier aux apparences comme telles, vous ne pouvez pas non plus vous fier à ces nouvelles apparences. Tout comme vous devez vous fier à vos cinq sens, il est aussi rationnel de vous fier à votre sens religieux. Un contradicteur pourrait dire : vous vous fiez à vos cinq sens (par exemple votre sens de la vue) parce qu'ils s'accordent avec les sens des autres – ce que vous prétendez voir ils prétendent le voir, mais votre sens religieux ne s'accorde pas avec les sens des autres (ils n'ont pas toujours la moindre expérience religieuse, ou n'en ont pas une du même genre que vous). Pourtant, il est important de réaliser que la personne rationnelle applique le principe de crédulité avant de savoir ce dont les autres ont l'expérience. Et s'il y a un autre observateur qui rapporte qu'il lui semble voir ce qu'il vous semble que vous voyez, vous devez ensuite vous rappeler qu'il a fait ce rapport, c'est-à-dire vous fier à votre propre mémoire (comment les choses semblent avoir été) sans corroboration présente. Quoi qu'il en soit, les expériences religieuses coïncident souvent avec celles de beaucoup d'autres dans leur conscience générale d'un pouvoir au-dessus de nous qui guide nos vies. Si certains n'ont pas nos expériences, même quand elles coïncident avec les expériences d'autres, cela suggère que les premiers sont aveugles aux réalités religieuses – tout comme l'incapacité d'un homme à voir les couleurs ne montre pas que la grande majorité d'entre nous qui prétendons les voir est dans l'erreur, mais seulement qu'il est lui-même aveugle aux couleurs. Il est fondamental (*basic*) pour la

connaissance humaine du monde que nous croyions que les choses sont comme elles semblent être en l'absence de toute preuve positive du contraire. Quelqu'un à qui il semble qu'il a une expérience de Dieu devrait croire qu'il en a une, à moins qu'une preuve puisse être produite qu'il est dans l'erreur. Et c'est un autre principe fondamental de la connaissance que ceux qui n'ont pas une expérience d'un certain type doivent croire les autres qui disent en avoir – à nouveau, en l'absence de preuve qu'il y a eu erreur ou tromperie. C'est ainsi que les rapports de ceux qui ont des expériences religieuses deviennent disponibles pour ceux d'entre nous qui n'en ont pas, et nous pouvons leur appliquer le principe de crédulité. En l'absence de toute preuve en sens contraire, nous devons croire que les choses sont comme elles semblent être, et c'est ce que nous faisons, bien sûr, normalement. Nous nous fions aux rapports faits par d'autres sur ce qu'ils voient, à moins d'avoir une raison de supposer qu'ils sont en train de mentir, ou de se tromper eux-mêmes, ou simplement de mal observer. Nous devons faire de même avec les rapports d'expériences religieuses.

Dans cette conférence j'ai prétendu que de nombreux arguments traditionnels pour l'existence de Dieu sont de bons arguments C-inductifs. Les arguments inductifs, nous l'avons vu, sont cumulatifs. Ils ajoutent leur force ou la soustraient les uns aux autres. Je n'ai considéré que les arguments en faveur de l'existence de Dieu. Ils doivent être contrebalancés par les arguments contre l'existence de Dieu, dont le plus important est l'argument à partir du mal. Mais ma conception générale est que – comme je l'ai soutenu en détail dans *The Existence of God* – les arguments négatifs n'ont finalement pas de force, et les arguments positifs pris ensemble constituent un bon argument P-inductif. Le caractère ordonné de l'univers sur lequel

l'argument téléologique attire notre attention est si frappant que l'analogie avec des arguments pris dans d'autres domaines d'enquête suggère que tout argument tiré de ce fait pour aller à une source personnelle commune de l'existence doit avoir une force immense. Celui-ci ajouté aux autres arguments, et surtout – pour faire finalement pencher la balance – l'expérience religieuse – doit conduire à la conclusion que l'existence d'un Dieu est significativement plus probable que sa non-existence.

ACTUEL