

in S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou et R. Pouivet
(éd.) *Analyse et théologie*, Vrin, 2002

UN NOUVEAU PROGRAMME EN THÉOLOGIE NATURELLE

I

Je suis très heureux de participer au premier colloque organisé en France sur la philosophie de la religion dans la tradition analytique. Étant donné qu'il s'agit d'un premier colloque, j'ai pensé qu'il serait opportun de présenter dans ma conférence une défense du type de théologie naturelle que j'ai avancé dans les vingt ou trente dernières années. J'attends des réponses inédites de la part d'un public dont la formation philosophique est très différente de la mienne.

Donner des arguments – ou, plus largement, des raisons – en faveur l'existence de Dieu a constitué une préoccupation des théologiens de tradition chrétienne tout au long, ou presque, de son existence. Le commentaire de Saint Paul selon lequel « les choses invisibles » de Dieu « sont clairement vues, aperçues à travers les choses qui sont créées »¹, a appuyé en termes chrétiens le message des chapitres intermédiaires de l'Ancien Testament, la Sagesse de Salomon pour lesquels l'existence et l'ordre de l'univers montrent qu'il est l'œuvre d'un créateur divin. Cette tradition biblique s'est mêlée au monde hellénistique à travers les idées platoniciennes de Bien et du Démon, et avec les arguments aristotéliens sur l'existence d'un Premier Moteur. Et un bon nombre de théologiens chrétiens du premier millénaire ont condensé en un ou deux paragraphes leur argument cosmologique ou leur argument par le plan. Mais il s'agit d'un ou deux paragraphes; le raisonnement en est rapide. J'explique le peu d'énergie qu'ils ont accordée à ces questions par le fait qu'ils ne ressentaient nullement le besoin d'en accorder davantage. La plupart de leurs contemporains admettaient qu'il y avait un Dieu ou des dieux. Ce que ces théologiens devaient

1. *Épître aux Romains*, 1. 20.

démontrer, par conséquent, est qu'il n'y avait qu'un seul Dieu de la sorte, qu'il revêtait certains traits chrétiens caractéristiques et qu'il agissait dans l'histoire selon des voies particulières.

À l'aube du second millénaire cependant, les théologiens de l'Occident médiéval ont commencé à produire des arguments sur l'existence de Dieu d'une longueur et d'une rigueur considérables. Il est intéressant, sur le plan historique, de comprendre la genèse d'une telle activité. Ma suggestion, incertaine, est que le développement d'une société chrétienne relativement stable s'est accompagné de la perte d'influence des rivaux doctrinaux sérieux du christianisme (tels le mithraïsme ou le manichéisme). Il devenait moins nécessaire de plaider en faveur de certaines doctrines spécifiquement chrétiennes (comme le dogme de l'Incarnation); plus de temps pouvait, en conséquence, être consacré à la défense de la doctrine la plus centrale de toutes, l'existence de Dieu, contre les doutes qui demeuraient enfouis dans les esprits de nombreux chrétiens médiévaux, surtout les plus éduqués. Tandis que la tradition catholique a continué de contribuer à la théologie naturelle après la Réforme, les réformateurs classiques – même s'ils croyaient que le monde naturel abondait en preuves de son créateur – n'en restaient pas moins persuadés que le péché de l'humanité obscurcissait notre capacité à reconnaître cette évidence et qu'il y avait assurément de meilleurs moyens de connaître Dieu¹. À l'inverse, les Protestants Libéraux (en particulier ceux de la Grande-Bretagne du dix-huitième siècle) ont assez longuement argumenté «de la nature au Dieu de la nature». Ainsi, beaucoup d'entre eux voyaient les merveilles de la nature, en particulier celles révélées à travers le microscope et le télescope, comme une démonstration inouïe et manifeste de l'existence de Dieu, et ils désiraient attiser chez leurs apathiques contemporains le sens de l'émerveillement. Mais, finalement, à la moitié du dix-neuvième siècle, une combinaison de ce que je considère comme un ensemble de très mauvaises raisons issues de Hume, Kant et Darwin conduisit à l'abandon de l'antique projet de théologie naturelle par de larges parties de la tradition chrétienne. C'est regrettable, car le christianisme (ainsi que toute autre religion théiste) a besoin de la théologie naturelle.

En effet, la pratique de la religion chrétienne (et de n'importe quelle autre religion théiste) n'a de sens que s'il y a un Dieu – il n'y a aucun sens à adorer un créateur inexistant ou à lui demander de faire quelque chose sur la Terre ou de nous emmener au Ciel, s'il n'existe pas; pas plus qu'il n'y a de sens à conformer nos vies à sa volonté, s'il n'a pas de volonté. Si un individu s'efforce d'être rationnel dans sa pratique du christianisme (ou de

1. Voir Jean Calvin, *Institutions de la religion chrétienne*, livre 1, chap. 5.

l'islam ou du judaïsme), il lui faut croire (à un certain degré) aux articles de foi qui soutiennent cette pratique. Ces articles incluent, comme le plus central et le présupposé de tous les autres, la croyance qu'il y a un Dieu. Aucun des penseurs des 1850 premières années du christianisme, qui jugeaient qu'il y avait de bons arguments en faveur de l'existence de Dieu, n'estimaient que l'ensemble ou la plupart des croyants devaient croire sur la base de ces arguments, ni que la conversion requérait toujours que l'on accepte la force de ces arguments¹. La plupart des chrétiens ont bien pu tenir pour acquise l'existence de Dieu. La plupart des convertis pouvaient croire au préalable qu'un Dieu existait; leur conversion impliquant seulement le fait de croire que Dieu a des propriétés plus spécifiques. Et s'ils ne croyaient pas initialement en cette existence, ils ont pu commencer à croire sur la base de quelque expérience religieuse plutôt que sur celle de la théologie naturelle. Pourtant la plupart des penseurs chrétiens avant 1850 considéraient que ces arguments étaient à la disposition de ceux qui ne croyant pas préalablement à l'existence d'un Dieu mais étant rationnels pouvaient être amenés à y croire au moyen de ces arguments².

Nombre de penseurs religieux post-kantiens ont attiré notre attention sur le rôle de l'expérience religieuse et celui de la tradition religieuse comme sources de la croyance. C'est là un principe de base de la croyance rationnelle – que je nomme le Principe de Crédulité – que ce qui vous semble être tel sur la base de l'expérience, l'est probablement en l'absence d'une preuve du contraire. S'il vous semble que vous me voyez penché sur le pupitre, ou que vous entendez ma voix, alors probablement c'est que vous êtes en train de me voir penché sur le pupitre et d'entendre ma voix – à moins que vous ne vous réveilliez et ne vous rendiez compte que tout ceci n'était qu'un rêve ou que quelqu'un vous montre qu'en réalité il n'y a aucun pupitre et que ce qui ressemble ici à un pupitre est en fait un hologramme. Et c'est également un principe de la croyance rationnelle, que je nomme le

1. La conversion, bien sûr, n'implique pas simplement le fait que l'on vienne à croire certaines propositions mais que l'on prenne la résolution d'agir conformément à ce qu'elles énoncent. Mais je ne m'attache ici qu'au premier élément nécessaire, mais non suffisant, à une conversion.

2. «Non que la même méthode d'instruction conviendra dans le cas de tous ceux qui approchent la parole ... le remède doit être adapté à la maladie ... [Il] est nécessaire de considérer les opinions que les personnes ont adoptées et de développer vos arguments conformément à l'erreur dans laquelle chacune est tombée, en avançant dans chaque cas les principes et les propositions raisonnables qui, en fonction de ce qui est accepté de part et d'autre, permettront de mettre à jour de manière décisive la vérité. Que votre objecteur affirme qu'il n'y a pas de Dieu, alors en partant de la considération de l'habileté et de la sagesse de l'ordonnement de l'univers il sera amené à reconnaître l'existence d'un pouvoir supérieur manifesté à travers ces voies». St. Grégoire de Nysse, *Le Grand catéchisme*, Prologue.

Principe de Témoignage, selon lequel ce que les gens vous disent est probablement vrai en l'absence de preuve du contraire. Ainsi si vos professeurs vous ont dit que la Terre est vieille de plusieurs millions d'années ou si vous lisez dans un journal qu'il y a eu un tremblement de terre en Turquie, c'est que c'est probablement le cas – à moins que vous n'appreniez quelque chose qui mette ces faits en doute. Si le doute apparaît, nous avons besoin d'arguments positifs pour montrer qu'il y a un pupitre ici, ou que la Terre a plusieurs millions d'années. Il ne peut y avoir aucune justification pour ne pas étendre ces principes généraux de rationalité au cas de la croyance religieuse. Si vous avez fait ce qui apparaît comme une expérience de Dieu, c'est que vous avez probablement fait une telle expérience; et si vos professeurs vous enseignent qu'il y a un Dieu, il est rationnel de les croire, en l'absence d'une preuve du contraire. Cette preuve du contraire peut revêtir plusieurs aspects. Ainsi la douleur et la souffrance peuvent sembler incompatibles avec l'existence de Dieu et paraître la rendre improbable; et des professeurs, concurrents des précédents, peuvent vous enseigner qu'il n'y a pas de Dieu. La preuve du contraire peut être forte ou faible, et même si elle est assez forte il est possible qu'elle n'atteigne pas rationnellement la croyance de quelqu'un qui a fait une expérience religieuse irrésistiblement forte ou qui croit en Dieu sur la foi de l'autorité de très nombreux professeurs de formations et d'origines diverses. Mais, en règle générale, la présence de contre-arguments soulève la question de l'existence de Dieu qui requiert alors qu'on la soutienne par un ensemble d'arguments positifs (et/ou que l'on réfute un ensemble d'arguments négatifs) si l'on souhaite que la croyance qu'il y a un Dieu soit de nature rationnelle. Puisque, dans l'Occident sceptique d'aujourd'hui, le doute sur l'existence de Dieu est plus important que dans la plupart des cultures et des siècles qui nous ont précédés, la nécessité de la théologie naturelle est plus grande que jamais afin d'approfondir la foi du croyant et de convertir l'incroyant.

Aussi divers philosophes contemporains ont-ils cherché à ressusciter différents types d'arguments sur l'existence de Dieu. Certains ont remis en vigueur les arguments ontologiques. Les arguments ontologiques diffèrent naturellement du reste des arguments traditionnels en ce qu'ils prennent comme point de départ non pas un fait observable mais des vérités considérées comme logiquement nécessaires et qu'ils prétendent être déductivement valides. Mais un problème décisif tient au fait que si un tel argument valide existait, « Il y a un Dieu » serait lui-même logiquement nécessaire, et sa négation serait par conséquent incohérente ou contradictoire. Mais il me semble assez clair que la proposition « Il n'y a pas de Dieu », bien que peut-être fausse et dont la fausseté peut même en un sens

être démontrée, n'est pas incohérente. Elle ne contient aucune contradiction interne. Il en découle qu'il ne peut pas y avoir d'argument ontologique bien fondé.

Ainsi viennent les tentatives traditionnelles de produire des arguments déductifs valides à partir de prémisses évidentes aux sens. Il n'est pas déraisonnable d'interpréter Thomas en *Summa Theologiae* 1. 2. 3. en disant qu'il a cherché à fournir cinq arguments de la sorte. Ceux qui de nos jours ont cherché à donner de tels arguments ont tenté en grande partie de le faire en partant de termes thomistes (ou néo-thomistes). Mais une telle entreprise est également, selon moi, vouée à l'échec. Car si elle pouvait être menée à bien, alors une proposition qui serait la conjonction de prémisses évidentes et de l'énoncé « Il n'y a pas de Dieu » serait incohérente et devrait impliquer une contradiction. Mais à nouveau une proposition comme « Il y a un Univers, mais il n'y a pas de Dieu », quoique peut-être fausse et dont la fausseté peut même en un sens être démontrée, semble en apparence assez cohérente.

Aussi ma préférence va-t-elle à la troisième tradition en théologie naturelle. Celle-ci s'appuie sur des prémisses évidentes aux sens et avance que ces dernières rendent probable l'existence de Dieu. La force des arguments est censée provenir ici de leur caractère inductif et non pas d'une forme de validité déductive. Les arguments tirés par les scientifiques ou les historiens à partir de leurs données d'observation afin de formuler leurs théories générales ou leurs affirmations concernant le passé ne prétendent pas être déductivement valides, mais simplement efficaces inductivement. Les penseurs n'opéraient pas très clairement la distinction entre arguments déductifs et arguments inductifs durant le premier millénaire de l'ère chrétienne, et ils n'ont pas beaucoup gagné en clarté avant le dix-huitième siècle. Il serait donc anachronique de prétendre que les auteurs patristiques s'efforçaient d'avancer des arguments inductifs ou, à l'inverse, des arguments déductifs. Cependant les arguments d'un grand nombre d'empiristes anglais, au premier rang desquels Paley dans sa *Natural Theology*, me semblent assez clairement et expressément de nature inductive. Ce que j'ai moi-même cherché à faire dans ma théologie naturelle est de donner une forme rigoureuse aux arguments inductifs qui vont de l'évidence sensible de certains phénomènes à l'existence de Dieu, en montrant l'étroite ressemblance entre ces arguments et les arguments qui soutiennent une théorie profonde en physique comme la théorie quantique, ou encore avec les raisonnements des historiens ou des détectives lorsqu'ils rapportent certaines actions à un individu donné. Les nombreux arguments en faveur de l'existence de Dieu peuvent être classés selon la généralité de leurs prémisses – c'est-à-dire des phénomènes sur lesquels ils s'appuient.

Le phénomène le plus général est qu'il y a un Univers; l'argument qui va de l'univers à Dieu est l'argument cosmologique. Puis on trouve deux types d'arguments principaux qui s'appuient sur l'ordre au sein de l'univers : ce sont les arguments téléologiques. Le premier part de l'application universelle des lois naturelles, je le nomme l'argument par l'ordre temporel. Le deuxième argument a son origine dans l'existence des organismes humains et animaux et je le nomme l'argument par l'ordre spatial. Ensuite se présente l'argument qui provient de la conscience que les hommes (et les animaux) ne sont pas simplement des organismes corporels, mais sont des êtres conscients (doués de sensations et de croyances, de pensées, de désirs et d'intentions). Viennent après les arguments qui se fondent sur des événements miraculeux particuliers dans l'histoire, et par-dessus tout sur la résurrection de Jésus – ou plutôt, étant donné que l'occurrence de ces événements peut être disputée, sur le témoignage public à leur égard. Enfin on peut compter les arguments tirés des phénomènes très répandus de l'expérience religieuse. À la manière des raisonnements qui partent d'un phénomène particulier et aboutissent à une hypothèse profonde en physique ou à une affirmation en histoire, ces arguments sont cumulatifs. Chaque phénomène (chaque indice) octroie un certain degré de probabilité à l'hypothèse en question. Mon opinion, que j'ai largement défendue ailleurs¹, est que les divers arguments en faveur de l'existence de Dieu, pris dans leur ensemble, accroissent de manière significative la probabilité de cette existence plutôt que le contraire (même lorsque des arguments contre l'existence de Dieu sont conjointement pris en compte). Les limites de temps qui me sont imparties font que je ne peux, dans l'espace de cet article, qu'indiquer la structure de ces arguments et qu'espérer montrer de quelle manière ils confèrent une certaine probabilité à leur conclusion.

J'ai cherché à montrer comment de tels arguments fonctionnaient à l'aide de la théorie de la confirmation (c'est-à-dire du calcul des probabilités utilisé pour établir des relations de corroboration d'évidence entre plusieurs propositions). J'indique par $P(p/q)$ la probabilité d'une proposition p sur la base de l'évidence de q . J'utilise le théorème de Bayes,

$$P(h/e\&k) = \frac{P(e/h\&k)}{P(e/k)} P(h/k),$$

pour montrer la relation entre la probabilité d'une hypothèse h , sur la base de l'évidence d'une observation e et d'une connaissance générale k , et d'autres probabilités. L'utilisation de ce calcul n'implique pas que l'on suppose que des valeurs exactes puissent généralement être affectées aux

1. Voir mon *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, édition révisée, 1990; et la version courte et simplifiée, *Is There a God?*, Oxford University Press, 1996.

probabilités qu'il mentionne. Le fait que la plupart du temps des valeurs exactes ne peuvent pas être données est assez clair même lorsque h est une théorie scientifique paradigmatique. Il serait très étrange de dire que la probabilité de la théorie quantique sur la base de l'évidence de l'effet photoélectrique était de 0,3217. On peut affecter des valeurs exactes à certaines probabilités, mais cela n'arrive habituellement que lorsque la probabilité est 1, 0 ou 1/2. Plus généralement, tout ce que nous pouvons dire est qu'une probabilité a une valeur approximative – plus que x et moins que y , et que par conséquent une autre probabilité a une autre valeur approximative –; on dira qu'elle est proche de 1, ou assez élevée ou encore moindre que x . Mon intention a été de prouver que lorsque e est une conjonction de propositions qui détaillent l'évidence publique disponible en faveur ou à l'encontre de l'existence de Dieu, et que k est une tautologie traduisant un ensemble général d'évidences (à savoir que cet ensemble ne se rapporte en rien à h) et que h est l'existence de Dieu, $P(h/e, k)$ est sensiblement supérieure à 1/2.

Tout ce que le calcul réalise est l'exposition rigoureuse et formelle des facteurs qui déterminent la manière dont l'évidence basée sur l'observation corrobore une théorie plus générale. Les considérations pertinentes peuvent être assez facilement communiquées avec des mots, mais avec moins de rigueur et en montrant moins clairement les implications en jeu. Le calcul met en relief qu'une théorie générale h est rendue évidente par une évidence observée e (et si k est une tautologie, nous pouvons l'ignorer), pour autant que (1) $P(e/h\&k)$ (la probabilité finale de e) est élevée, (2) $P(h/k)$ (la probabilité initiale de h) est élevée, et (3) $P(e/k)$ (la probabilité initiale de e) est faible. La première condition est satisfaite dans l'exacte mesure où l'on peut s'attendre à découvrir e si h est vraie. Manifestement une théorie scientifique ou historique est rendue probable dans la mesure où il y a une évidence telle que l'on s'attend à la découvrir si la théorie est vraie. (Je pourrais dire : « la théorie est rendue probable pour autant qu'elle permet d'émettre des prédictions vraies », mais à condition que l'on comprenne que les « prédictions » en question peuvent consister en une évidence observée aussi bien avant qu'après le moment où la théorie est formulée. Il n'apporte rien au fait de décider qu'une évidence corrobore une théorie que cette évidence ait été découverte en testant cette théorie ou qu'elle ait consisté en une évidence « ancienne » qu'une nouvelle théorie propose d'expliquer.)

Néanmoins, pour tout e vous pouvez former un nombre infini de différentes théories incompatibles h_n , telles que pour chacune d'entre elles $P(e/h_n\&k)$ est élevée, mais telles qu'elles émettent des prédictions très différentes entre elles (c'est-à-dire des prédictions pour le futur qui

s'ajoutent à e). Soit e l'ensemble des observations faites jusqu'ici relativement à votre théorie préférée en mécanique – disons la théorie de la Relativité Générale (TRG). Vous pouvez compliquer TRG d'un nombre infini de manières de telle sorte que les théories qui en résulteront prédiront toutes e mais opéreront des prédictions extrêmement différentes entre elles à propos de ce qui arrivera demain. Les raisons pour croire que TRG est la bonne théorie est que TRG est la théorie la plus simple. $P(h/k)$ a pour sens la probabilité *a priori* de la vérité de h, ou – pour atténuer ce ton de défi – a pour sens la mesure de la force des facteurs *a priori* relatifs à la probabilité de h. L'un de ces facteurs *a priori* est le contenu : plus une théorie est large et plus elle émet d'informations précises, moins de chances a-t-elle d'être vraie. Mais nous pouvons omettre ce facteur si nous comparons des théories similaires quant à leur contenu. Et même si nous considérons l'aspect non relatif de la probabilité d'une théorie sur la base de son évidence, les exemples scientifiques montrent que la simplicité d'une théorie est un critère plus important que son contenu pour déterminer la probabilité initiale de cette théorie. Car les théories (qui satisfont, par ailleurs, aux autres critères) qui ont un contenu large sont regardées comme probables dans la mesure où elles sont simples. La simplicité d'une théorie, de même que son contenu, sont quelque chose d'interne à cette théorie; elle n'a rien à voir avec la relation de cette théorie avec une forme externe d'évidence.

Nous pouvons encore constater l'importance de ce critère dans un autre type d'exemples. Un détective enquêtant sur un cambriolage découvre plusieurs indices : les empreintes de John sur le coffre-fort cambriolé, John cachant une grosse somme d'argent chez lui, John ayant été aperçu près du lieu du crime au moment où il a été commis (ensemble que nous résumerons par e). Le détective avance alors une hypothèse (h) selon laquelle John a cambriolé le coffre-fort; hypothèse qui est telle nous conduit à anticiper la présence des indices qui ont été découverts : $P(e/h\&k)$ est très élevée. Mais il y a une infinité d'autres hypothèses qui ont également cette propriété. Nous pourrions, pour ne donner qu'un exemple, suggérer que Brown a placé les empreintes de John sur le coffre-fort, que Smith s'est déguisé de sorte à ressembler à John sur les lieux du crime, et que sans aucune concertation avec les deux autres larrons, Robinson a dérobé l'argent et l'a dissimulé dans la maison de John. Cette nouvelle hypothèse nous conduirait à anticiper les phénomènes qui ont été découverts tout autant que l'hypothèse que c'est John qui a dérobé le coffre-fort nous permet de le faire. Mais cette dernière hypothèse est rendue probable grâce à l'évidence que nous avons décrite, tandis que l'autre hypothèse ne l'est pas. Il en est ainsi pour la raison que l'hypothèse que c'est John qui a

cambriolé le coffre-fort postule qu'un objet – John – a effectué une chose – cambrioler le coffre-fort –, ce qui nous conduit à anticiper les différents phénomènes que nous découvrons. La simplicité d'une théorie signifie que nous en postulons qu'un petit nombre d'entités, de types d'entités, de propriétés, de types de propriétés, et qu'un petit nombre de manières de se comporter qui ne varient pas quant à certains aspects essentiels. Cette dernière clause implique que si nous comptons des personnes parmi nos entités, nous leur attribuons des intentions, des croyances et des facultés constantes dans le temps ou variables de manière seulement régulières. Si nous postulons l'existence de lois naturelles, cela implique que nous faisons usage d'un petit nombre de termes mathématiques et d'opérations mathématiquement simples¹. Bien sûr la plupart des théories scientifiques en vigueur aujourd'hui paraissent à certains d'entre nous plutôt compliquées, mais elles sont en vigueur précisément parce qu'elles sont plus simples que toutes les autres théories qui satisfont aussi bien que la première aux autres critères.

$P(e/k)$ est une mesure de la probabilité de l'occurrence de e si nous ne tenons au préalable aucune théorie comme étant vraie. L'effet naturel de ce terme dans l'estimation de la probabilité de n'importe quelle théorie particulière h, est que e ne rend pas h hautement probable si l'on peut s'attendre à trouver e de toute manière (c'est-à-dire si e pouvait être également prédit par les principales théories concurrentes de h qui avaient une probabilité de départ assez significative). $P(e/k) = P(e/h\&k) P(h/k) + P(e/h_1\&k) P(h_1\&k) + P(e/h_2\&k) P(h_2/k)$ et ainsi de suite pour toutes les théories rivales h_n de h (qui prises dans leur ensemble avec h sont telles qu'au moins et au plus l'une d'entre elles doit être considérée comme la théorie vraie dans le champ considéré). Cette valeur sera clairement déterminée en grande partie par les termes n pour lesquels h_n a une probabilité initiale relativement élevée et qui donne à e une probabilité finale relativement élevée. Dans l'exacte mesure où les théories rivales de h qui donnent à e une probabilité initiale relativement élevée ont elles-mêmes une probabilité initiale assez faible (relativement à celle de h), la probabilité finale de h sera élevée.

L'hypothèse qu'il y a un Dieu est l'hypothèse de l'existence du type de personne le plus simple qu'il puisse y avoir. Une personne est un être avec le pouvoir de provoquer des effets, la connaissance de la manière dont il faut procéder et la liberté de choisir quels effets provoquer. Dieu est par définition omnipotent (c'est-à-dire infiniment puissant), omniscient (c'est-à-dire connaissant tout) et est une personne parfaitement libre; il

1. Pour un aperçu complet, voir mon *Simplicity as Evidence of Truth*, Milwaukee, Marquette University Press, 1997.

forme une personne au pouvoir, à la connaissance et à la liberté de laquelle ne sont imparties aucune limite, si ce n'est celle de la logique¹. L'hypothèse qu'il existe un être possédant à des degrés infinis des qualités essentielles à un être de ce type est le postulat d'un être très simple. L'hypothèse qu'il y a un seul Dieu de la sorte est une hypothèse beaucoup plus simple que l'hypothèse qu'il y a un dieu qui possède tel pouvoir limité, ou que l'hypothèse qu'il y a plusieurs dieux avec des pouvoirs limités. Elle est plus simple de la même manière que l'hypothèse selon laquelle il existe une particule de masse 0 ou de vitesse infinie est plus simple que l'hypothèse que cette particule est de 0,32147 d'une unité de masse ou a une vitesse de 221000 km/sec. Une limite finie réclame que l'on explique pourquoi il s'agit précisément de cette limite particulière, question qui ne se pose pas quand les valeurs ne sont pas limitées. Bien que l'existence de quelque chose en général est peut être extrêmement improbable *a priori*, l'existence d'un être très simple (h) a une probabilité bien plus élevée ($P(h/k)$) que ne peut l'avoir l'existence de n'importe quelle autre chose (sauf si cette dernière est rendue elle-même probable par la précédente). Prendre au sérieux les procédures inductives de la science et de l'histoire nous impose cette conclusion.

Il s'ensuit de l'omniscience et de la liberté parfaite de Dieu qu'il sera d'une bonté parfaite. Car étant omniscient il saura quelles actions sont bonnes. La bonté d'une action constitue une raison pour lui de l'accomplir; et étant parfaitement libre, il ne sera pas soumis aux influences irrationnelles. La valeur d'une action l'incitera seule à la réaliser. Ainsi s'il y a un Dieu, il cherchera à causer de bonnes choses; et ainsi il n'est pas improbable qu'il crée un univers, un univers ordonné et au sein duquel sont placées des créatures rationnelles incarnées comme les hommes. C'est une bonne chose qu'il puisse y avoir un bel univers. La beauté jaillit de l'ordre. Les rencontres et les mouvements ordonnés des objets en accord avec les lois de la nature est assurément une belle chose; et on peut trouver

1. Dans la tradition chrétienne Dieu est « trois personnes en une seule substance », c'est-à-dire trois personnes dont chacune possède les caractéristiques divines répertoriées et une unité essentielle – le Fils et le Saint-Esprit étant éternellement et nécessairement causés dans l'existence par le Père. Les arguments en faveur de l'existence de Dieu sont ainsi plus facilement analysables comme des arguments concernant l'existence de Dieu le Père, duquel l'existence du Fils et du Saint-Esprit est, selon moi, impliquée logiquement. La simplicité de Dieu que je considère dans ce texte est la simplicité de Dieu le Père – qu'une théorie simple ait des conséquences compliquées ne la rend pas moins simple. J'ignore cette complication dans la suite de la discussion, pour les besoins de clarté de l'exposé. Voir mon propre développement sur la nature divine dans *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Press, édition révisée, 1993; et *The Christian God*, Oxford, Clarendon Press, 1994. Voir le chapitre 8 de ce dernier ouvrage, sur la raison de l'implication de l'existence du Fils et du Saint-Esprit par celle du Père.

avantage de beauté encore dans les plantes et les animaux qui ont évolué sur la Terre. C'est une bonne chose de plus qu'il y ait des êtres humains capables de choisir entre le bien et le mal, de choisir de croître en puissance et en connaissance et de choisir ainsi d'entrer ou non dans une relation d'amour avec Dieu lui-même. Les êtres humains ont des pouvoirs limités sur leur corps et acquièrent naturellement des connaissances sur la manière dont le monde fonctionne. Nous devons savoir quels mouvements du corps occasionnent quelles différences dans le monde afin d'être en mesure de choisir quelles différences favoriser au sein du monde – et cela implique qu'il y ait des régularités dans ce monde assez simples pour que nous puissions les découvrir. Nous pouvons ainsi les utiliser pour façonner l'univers en vue du bien ou du mal – développer une agriculture, construire des maisons et des ponts ou des bombes et des prisons, et envoyer des hommes sur la lune. Ainsi Dieu a au moins deux raisons de créer non simplement un univers, mais un univers dans lequel réside un ordre temporel (la conformité des objets à des lois temporelles); et dans lequel il y a des êtres humains (dont les parties du corps révèlent à la vue cette immense complexité caractéristiques des machines extrêmement sophistiquées) – à savoir un ordre spatial. Avec e compris comme les prémisses de l'argument cosmologique et comme les deux formes de l'argument téléologique, $P(e/h\&k)$ n'est pas trop faible.

Mais sauf s'il y a un Dieu, il est très improbable qu'il y ait le moindre univers. L'univers est une vaste chose comportant de nombreux objets séparés de dimensions et de masse finies variables. Qu'il ait pu exister par lui-même, incréé, est par conséquent (vu qu'il consiste en un grand nombre de choses qui possèdent des propriétés très variées), selon des critères scientifiques ordinaires, beaucoup moins probable que le fait que Dieu existe. Et il est très improbable que l'univers ait commencé à exister par une autre cause que Dieu, car toute autre cause possible est beaucoup moins simple que Dieu. Et il est excessivement improbable que s'il y a un univers, il puisse être gouverné par de simples lois naturelles. Car les lois naturelles ne sont pas des entités. Affirmer que tous les objets obéissent aux lois de Newton est simplement affirmer que chaque objet dans l'univers se comporte de la manière que les lois de Newton le déclarent; c'est-à-dire affirmer que chaque objet a exactement les mêmes propriétés cinétiques en présence d'un autre objet que tout autre objet. Il est extrêmement improbable que tous les objets se comportent exactement de la même manière *a priori* s'il n'y a pas une cause en vertu de laquelle ils possèdent les mêmes propriétés. Et toute cause est beaucoup moins simple que Dieu. (Même si l'on suppose quelque cause impersonnelle formant un postulat tout aussi simple que Dieu, qui est la personne la plus simple qui puisse exister, il n'y

a pas de raison que cette cause soit à son tour à l'origine de cette sorte d'univers). De plus, dans un monde avec des lois naturelles, il est extrêmement improbable qu'il puisse y avoir des hommes (et des animaux) à moins qu'un Dieu les ait créés à travers un acte spécifique ou bien qu'il ait précisément créé ces lois naturelles et qu'il ait également fourni les conditions de départ qui précisément permettaient des hommes (et des animaux) à partir d'un état initial de l'univers.

En 1859 Darwin a avancé sa propre explication de la présence d'êtres humains et d'animaux organisés de manière très complexes dans les termes de lois et d'évolution applicables à des organismes beaucoup plus simples. Son explication est certainement correcte. Mais se pose alors la question de savoir pourquoi il y a des lois de l'évolution qui ont pour conséquences qu'au bout de plusieurs millénaires des organismes simples donnent graduellement naissance à des organismes complexes. Assurément parce que ces lois procèdent elles-mêmes des lois fondamentales de la physique. Mais alors pourquoi les lois fondamentales de la physique sont-elles d'une telle nature qu'elles peuvent donner lieu aux lois de l'évolution? Et pourquoi y avait-il, en premier lieu des organismes primitifs? Un scénario plausible est celui de la manière dont la « soupe » primordiale d'énergie-matière au moment du « big-bang » a donné naissance sur une période multi-millénaire, en accord avec des lois physiques, à ces organismes primitifs. Mais alors pourquoi cette matière était-elle propre à un tel développement évolutif en premier lieu? En ce qui concerne les lois et la soupe primordiale nous pouvons choisir : soit de dire que ces choses ne peuvent donner lieu à une explication supplémentaire, soit de postuler une explication supplémentaire. Dans les dernières années les scientifiques ont attiré notre attention sur l'accord de détail (*fine tuning*) de l'univers. Une certaine densité ou une certaine vitesse de récession de l'énergie-matière de l'univers était nécessaire au moment du big-bang afin que la vie puisse y évoluer; et une augmentation ou une diminution d'un millionième de cette densité ou de cette vitesse (ou de certaines autres quantités) aurait fait que l'univers n'aurait pas évolué vers la vie. De manière similaire les constantes physiques de lois naturelles devaient se tenir dans des limites étroites pour que la vie s'y développe. Si Dieu a fait les lois naturelles et l'état initial de l'univers, alors – pour des raisons que j'ai déjà données quant au fait qu'il a bien pu créer les hommes et les animaux – on peut s'attendre à ce qu'il ait donné à l'état initial de l'univers et à ses lois ces traits nécessaires. Mais si Dieu n'en était pas responsable, la probabilité d'un état initial et de lois, telles qu'elles sont requises, serait extrêmement faible – et ce pour le même type de raisons qui fait qu'il serait extrêmement improbable qu'il y ait un Univers tout court et qui soit de plus gouverné selon des lois naturelles d'un

genre ou d'un autre. Si l'on prend à nouveau e comme la conjonction des prémisses de ces trois arguments, $P(e/k)$ ne va pas être tellement plus élevé que la ligne supérieure à la droite du théorème de Bayes – $P(e/h\&k)P(h/k)$ – parce que les hypothèses concurrentes du théïsme soit ont une probabilité initiale beaucoup plus faible que celle du théïsme (par exemple l'univers a été créé par un million de dieux), soit ne rendent pas le moins du monde probable l'occurrence éventuelle de e (par exemple l'hypothèse que le hasard a déterminé le caractère des lois naturelles).

Ainsi les arguments tirés des trois phénomènes que j'ai considérés confèrent une probabilité significative à l'existence de Dieu. Je n'ai pas le temps ici de développer plus avant ce point ici, mais j'ai soutenu ailleurs que lorsque l'on ajoute des arguments tirés des autres phénomènes auxquels j'ai fait brièvement allusion plus haut, nous renforçons l'idée de l'existence de Dieu. Les arguments contre l'existence de Dieu (tirés de l'existence du mal par exemple) doivent également figurer dans l'équation et l'on doit montrer que l'hypothèse du théïsme conserve sa probabilité malgré ces arguments. J'ai soutenu ailleurs que cela était tout à fait démontrable.

Richard SWINBURNE

Traduit de l'anglais par Sacha Bourgeois-Gironde