

**Hume**  
*Dialogues sur la religion naturelle*

**IIe partie**

– Il faut que j'avoue, dit Déméa à Cléanthe, que rien ne m'a causé une plus grande surprise que la manière dont vous avez exposé cet argument. D'après toute la suite de votre discours, on imaginerait que vous vouliez défendre l'existence d'un Dieu contre les sophismes des athées et des mécréants, et que vos raisonnements vous conduiraient à devenir le champion de ce principe fondamental de toute religion. Mais ce point, je l'espère, n'est aucunement un de ceux qu'on puisse mettre en question parmi nous. Je suis persuadé qu'il n'est pas d'homme, ou du moins d'homme doué du sens commun, qui ait jamais conservé sérieusement quelque doute sur une vérité si certaine et si évidente. Il ne s'agit pas de l'existence mais de la nature de Dieu. Quant à cette nature de Dieu, je puis assurer qu'à raison de la faiblesse de l'entendement humain, elle est absolument incompréhensible et inconnue pour nous. L'essence de cet esprit suprême, ses attributs, sa manière d'exister, la nature même de sa durée, toutes ces choses et toutes les particularités relatives à cet Être divin sont des mystères pour l'esprit humain. Créatures bornées, aveugles et faibles, notre lot est de nous humilier devant son auguste présence, de lui faire l'aveu de nos faiblesses, d'adorer en silence ses perfections infinies, que l'œil n'a jamais vues, l'oreille n'a jamais entendues, et que l'esprit de l'homme n'a jamais pu concevoir. Un nuage épais les dérobera à la curiosité humaine ; c'est un crime que d'oser percer ce voile sacré, et c'est être presque aussi impie que ceux qui nient son existence que de porter un œil téméraire sur sa nature, son essence, ses décrets et ses attributs.

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

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

En vérité, Cléanthe, continua-t-il, il n'est pas besoin, pour en venir à cette décision, d'avoir recours à ce scepticisme affecté qui vous déplaît si fort. Nos idées ne vont pas plus loin que notre expérience ; notre expérience ne s'étend nullement sur les opérations et les attributs de Dieu ; je n'ai pas besoin de terminer mon syllogisme ; je vous laisse le soin de tirer vous-même la conséquence. Et c'est un plaisir pour moi, j'espère aussi que c'en est un pour vous, que des raisonnements justes et une saine piété se réunissent pour la même conséquence, et qu'ils concourent à établir de concert l'ineffable et adorable nature de l'Être suprême.

– Et pour ne point perdre de temps en circonlocutions, reprit Cléanthe en s'adressant à Déméa, encore moins pour répondre aux pieuses déclamations de Philon, j'expliquerai en peu de mots comment je conçois cette matière. Jetez les yeux autour du monde, regardez-le dans son ensemble et dans ses parties : vous trouverez qu'il n'est qu'une grande machine divisée en un nombre infini de moindres machines, qui se subdivisent encore à un degré que les sens et l'intelligence de l'homme ne peuvent ni tracer ni expliquer. Toutes les machines diverses, et même leurs parties les plus déliées sont adaptées les unes aux autres avec une exactitude qui ravit en admiration tous les hommes qui les ont contemplées. La manière curieuse dont les moyens s'adaptent aux fins, dans toute l'étendue de la nature, ressemble exactement, quoiqu'elle les surpasse de beaucoup, aux ouvrages sortis de la main des hommes, aux résultats de leurs desseins, de leur pensée, de leur sagesse et de leur intelligence. Puisque les effets se ressemblent l'un à l'autre, nous avons droit d'inférer, par les lois de l'analogie, que les causes se ressemblent aussi, et que l'auteur de la nature est en quelque façon semblable à l'homme, quoiqu'il soit doué d'attributs bien plus relevés à proportion de la grandeur de l'ouvrage dont Il est l'auteur. Par cet argument a posteriori et par cet argument seul, nous prouvons en même temps l'existence de Dieu et sa ressemblance avec l'esprit et l'intelligence de l'homme. – Je prendrai, dit Déméa à Cléanthe, la liberté de vous dire que, dès vos premières paroles, je ne pouvais approuver la conséquence que vous tirez pour déduire la ressemblance de l'Être suprême avec l'homme ; encore moins puis-je approuver les moyens que vous employez pour l'établir. Eh quoi ! Point de démonstration de l'existence de Dieu ! Point d'arguments abstraits ! Point de preuves a priori ! Celles sur lesquelles les philosophes ont si fort insisté ne sont-elles que des fourberies et des sophismes ? Pouvons-nous aller plus loin dans ce sujet que l'expérience et la probabilité ? Je ne dirai pas que c'est là trahir la cause de la divinité, mais il est certain que par cette candeur affectée vous donnez aux athées des avantages qu'ils ne pourraient jamais obtenir par la seule force des arguments et des raisonnements.

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

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

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

– Juste ciel ! s’écria Déméa, en interrompant Cléanthe, où en sommes-nous ? Les défenseurs zélés de la religion avouent que les preuves relatives à l’Être suprême sont bien éloignées d’une évidence parfaite ! Et quant à vous, Philon, sur qui je me confiais, pour prouver le mystère adorable de la nature divine, adoptez-vous toutes les opinions extravagantes que Cléanthe vient de nous débiter ? Je ne saurais leur donner d’autres noms. Pourrais-je m’abstenir de proscrire, quand de pareils principes sont exposés, quand ils sont soutenus par une autorité si imposante devant un jeune homme tel que Pamphile ?

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

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

D’ailleurs, quand il jette les yeux et considère le monde tel qu’il est, il ne lui est pas possible d’assigner d’abord la cause d’aucun événement, encore moins de l’ensemble des choses ou de l’univers. Il pourrait laisser errer son imagination ; peut-être le conduirait-elle à une variété infinie d’exposés et de représentations. Toutes ces choses seraient possibles, mais étant toutes également possibles, jamais il ne pourrait de lui-même rendre une raison satisfaisante de la préférence qu’il accorde à l’une sur les autres. L’expérience seule peut lui indiquer la vraie cause d’un phénomène quelconque.

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

des moyens aux fins sont égaux dans l'univers ainsi que dans une machine qui sort de la main de l'homme. Les causes doivent donc se ressembler.

Je dois avouer que cette ressemblance que l'on assure se rencontrer entre Dieu et les créatures humaines m'a d'abord révolté, et je dois la regarder comme une hypothèse qui dégrade si fort l'Être suprême qu'un bon théiste ne saurait la soutenir. Je vais donc m'efforcer, mais avec votre secours, Déméa, de défendre ce que vous avez raison d'appeler l'adorable obscurité de la nature divine ; et je vais réfuter ce raisonnement de Cléanthe, pourvu qu'il avoue que je l'ai exposé dans son vrai jour.

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

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

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

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

Bien loin d'admettre, continua Philon, que les opérations d'une partie puissent nous fournir de justes conséquences sur l'origine du tout, je ne vous accorderai pas même qu'une partie puisse former une règle pour une autre partie, si cette dernière est bien éloignée de la première. Quel motif raisonnable avons-nous de conclure que les habitants des autres planètes possèdent la pensée, l'intelligence, la raison ou quelque chose de semblable à ces facultés de l'homme ? Tandis que la nature a si excessivement varié sa manière d'opérer dans ce petit globe, pouvons-nous imaginer qu'elle ne fait que se copier elle-même dans l'immensité de l'univers ? Et si la pensée, comme nous

pouvons le supposer, est affectée exclusivement à ce petit coin et ne s'y déploie que dans une sphère si limitée, quelle raison particulière avons-nous de la peindre comme la cause primitive de toutes choses ? Les vues étroites d'un paysan, qui proposerait la manière dont il conduit sa famille pour règle de l'administration des royaumes, seraient en comparaison moins absurdes et plus pardonnables.

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

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

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

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

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

de Copernic toutes les mêmes objections que vous avez avancées avec chaleur contre mes raisonnements. Avez-vous, dirait-il, vu d'autres terres qui aient un mouvement ? Avez-vous...

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

En vérité, Cléanthe, continua-t-il, ce système moderne d'astronomie a pris tellement faveur chez tous les savants ; il est même entré comme une partie si essentielle dans nos premières études, qu'ordinairement nous ne regardons pas de bien près aux raisons sur lesquelles il est bâti. Ce n'est plus à présent que l'effet d'une pure curiosité de lire les premiers auteurs de ces systèmes, qui avaient à combattre le préjugé dans toute sa force et devaient tourner leurs arguments de tous les côtés pour les rendre convaincants et les mettre à la portée du peuple. Mais, si nous lisons les fameux dialogues de Galilée sur le système du monde, nous verrons que ce grand homme, un des plus profonds génies qui aient existé, commença par employer tous ses efforts à prouver que la distinction faite communément entre les substances élémentaires et célestes n'était appuyée sur aucun fondement solide. L'école ancienne, n'ayant pour guides que les illusions des sens, avait poussé fort loin cette distinction : elle regardait comme un principe établi que les substances célestes étaient incréées, incorruptibles, inaltérables, imperméables, et que les substances terrestres avaient toutes les qualités opposées. Mais Galilée, commençant par la lune, montra qu'elle ressemblait dans toute ses parties à la terre ; qu'elle avait sa convexité, son obscurité naturelle, quand elle n'est pas éclairée par des rayons étrangers, sa densité, ses différentes substances, solides et liquides, les variations de ses phases, les feux qu'elle lance à la terre et ceux qu'elle en reçoit, leurs éclipses mutuelles, les inégalités de la surface de la lune, etc. Après divers exemples de cette sorte, pour toutes les planètes, on vit clairement que ces corps étaient des objets propres à l'expérience et que la ressemblance de leurs natures nous autorisait à transporter de l'un à l'autre les mêmes arguments et les mêmes phénomènes.

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

#### **IVe partie (extrait)**

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

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

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

conclue quelque chose de différent ? Considérés d'une manière abstraite, ces deux mondes sont entièrement semblables ; il n'est pas de difficulté dans une de ces suppositions qui ne se rencontre également dans l'autre. Encore, quand nous voudrions absolument forcer l'expérience à prononcer sur les objets mêmes qui sont au-delà de sa sphère, ne saurait-elle, dans cette circonstance, découvrir aucune différence essentielle entre ces deux espèces de monde : elle les voit gouvernés par des principes entièrement semblables, et dépendre dans leurs opérations d'une égale variété de causes. Nous avons en petit des modèles de l'un et de l'autre monde. Notre esprit est semblable à l'un ; un corps animal ou végétal est une copie de l'autre. Que l'expérience juge donc d'après ces exemples. Rien ne paraît plus délicat que la pensée relativement aux causes dont elle est émanée ; et comme ces causes n'opèrent jamais de la même manière dans deux personnes, aussi ne trouvons-nous jamais deux personnes qui pensent exactement de même. Il y a plus : la même personne ne pense pas exactement de même dans deux périodes de temps différentes. Une différence dans l'âge, dans la disposition du corps, dans l'air, dans la nourriture, dans la compagnie, dans les études, dans les passions ; enfin toutes ces particularités, et d'autres incidents encore plus légers, suffisent pour altérer le mécanisme ingénieux de la pensée et lui donner des opérations et des mouvements différents. Autant que nous pouvons juger, les mouvements des corps animaux et végétaux n'exigent pas plus de délicatesse et ne dépendent pas d'une plus grande variété ou d'un arrangement plus ingénieux de ressorts et de principes.

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

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

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

Vous savez, Cléanthe, quelle était la coutume des péripatéticiens, quand on demandait la cause de quelque phénomène : ils avaient alors recours aux facultés ou qualités occultes et disaient, par exemple, que le pain nourrissait parce qu'il avait une qualité nutritive et que le séné purgeait parce qu'il avait une qualité purgative. Mais on sait que ce subterfuge n'était que le voile de l'ignorance, et que ces philosophes disaient au fond, avec moins de sincérité, la même chose que les sceptiques ou le vulgaire qui avouaient franchement savoir qu'ils ignoraient absolument la cause de ces phénomènes. Ainsi, quand l'on demande quelle cause produit l'ordre dans les idées de l'Être suprême, vous autres,

anthropomorphites, pouvez-vous en assigner une autre raison, sinon que c'est une faculté raisonnable et que telle est la nature de la divinité ? Mais il serait difficile de déterminer pourquoi une réponse semblable ne serait pas également satisfaisante, quand il s'agit de l'ordre de l'univers, sans avoir recours à un Créateur intelligent comme celui sur lequel vous insistez. On n'a rien d'autre à dire, sinon que telle est la nature des objets matériels et qu'ils ont tous originairement une faculté d'ordre et de proportion. Ce ne sont là que des manières plus savantes et plus recherchées d'avouer notre ignorance. Et l'une de ces hypothèses n'a point d'avantage réel sur l'autre, excepté qu'elle se rapproche plus des préjugés vulgaires.

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

– Je ne prétends être ni l'un ni l'autre, répliqua Philon, et pour cette raison je n'aurais jamais osé aller si loin, sachant surtout que je dois à la fin me tenir content de la même réponse, qui, en m'épargnant toute cette peine, m'aurait satisfait dès le commencement. Si je dois encore rester dans une profonde ignorance des causes et si je ne puis absolument donner l'explication de rien, je ne regarderai jamais comme un avantage d'éluder, pour un moment, une difficulté qui, selon vous, doit immédiatement tourner contre moi. Il est vrai que les naturalistes expliquent très bien des effets particuliers par des causes plus générales, quoique ces causes générales doivent à la fin rester absolument inexplicables. Mais il est certain qu'ils n'ont jamais regardé comme une réponse satisfaisante l'explication d'un effet particulier par une cause générale, dont on ne devait pas plus rendre raison que de l'effet même. Un système idéal, arrangé de lui-même, sans un dessein prémédité, n'est à aucun égard plus aisé à expliquer qu'un système matériel, qui se forme un ordre de la même manière ; il n'y a pas plus de difficulté dans la dernière supposition que dans la première.

## Ve partie

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

Toutes les nouvelles découvertes en astronomie, tendant à prouver l'immense grandeur et la vaste magnificence des ouvrages de la nature, sont autant de nouveaux arguments de la Divinité, d'après le système du théisme ; mais suivant votre hypothèse de théisme expérimental, elles se changent en objections, en transportant l'effet à un plus grand éloignement de ressemblance avec les effets de l'art et de l'industrie de l'homme. Car si Lucrèce pouvait s'écrier, en suivant l'ancien système du monde :

« Quis regere immensi summam, quis habere profundi Indie manu validas potis est moderanter habenas ? Quis pariter coelos omnes convertere ? Et omnes Ignibus Aetheriis suffire feraces ? Omnibus inque locis esse omni tempore praesto » ?

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

Les découvertes faites par le microscope, en nous découvrant un nouvel univers en petit, seraient encore des objections selon vous, et des preuves selon moi. Plus nous poussons nos recherches sur

cette matière, plus nous avons raison d'inférer que la cause universelle de tout a peu de ressemblance avec l'espèce humaine, ni avec aucun autre objet à la portée de l'expérience et des observations de l'homme. Et que dites-vous des découvertes faites dans l'anatomie, la chimie, la botanique ? – Ce ne sont sûrement pas des objections, répliqua Cléanthe : elles nous découvrent seulement de nouveaux effets de l'art et de l'industrie. C'est une nouvelle image de l'esprit que d'innombrables objets réfléchissent sur nous.

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

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

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

– Sans doute, dit Cléanthe.

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

En second lieu, vous n'avez, d'après votre théorie, aucune raison d'attribuer la perfection à la Divinité, même dans ce qu'Elle peut faire de fini, ni de supposer qu'il y a dans ses projets ni erreur, ni méprise, ni incohérence. Il est dans la nature beaucoup de difficultés inexplicables. Il serait aisé de les résoudre en prouvant que leur Auteur est parfait, par le progrès des êtres à l'infini. Ce ne sont alors que des difficultés apparentes, à raison de la sphère étroite des facultés de l'homme, qui ne saurait tracer des rapports à l'infini. Mais, d'après vos raisonnements, ces difficultés deviennent réelles, et seront peut-être proposées comme de nouveaux traits de ressemblance avec l'art et l'industrie de l'homme. Au moins devez-vous reconnaître qu'il nous est impossible de dire, d'après nos vues bornées, s'il y a de grands défauts dans ce système et s'il mérite de grands éloges, comparé à tous les autres systèmes possibles ou réels. Un paysan pourrait-il, à la lecture de l'Enéide, prononcer que ce poème est absolument sans défauts, ou, s'il n'avait jamais vu d'autre poème, lui assigner le rang qu'il mérite d'avoir parmi les chefs-d'oeuvre de l'esprit humain. Mais quand le monde serait une production aussi parfaite, il serait encore incertain, si l'on a droit d'attribuer les beautés de cet ouvrage à l'ouvrier. En examinant un navire, quelle idée sublime ne devons-nous pas avoir des talents du charpentier qui a su construire une machine si compliquée, si utile et si belle ? Mais quel ne doit pas être notre étonnement, quand nous ne voyons dans cet homme qu'un manouvrier qui n'a fait qu'imiter et copier un art qui, après une longue suite de siècles, après beaucoup d'épreuves, de méprises, de corrections, de délibérations et de contestations, s'est perfectionné par degrés ? Bien des mondes ont dû être mal combinés, réparés pendant une éternité, avant que le système présent pût se développer ; il y a eu bien des épreuves qui ont manqué, et des progrès lents, mais continus, ont, après une infinité de siècles, perfectionné l'art de faire des mondes. Dans de pareils sujets, qui peut décider où gît la vérité ? Il y a plus : qui peut conjecturer où se trouve la probabilité, à travers un grand nombre d'hypothèses que l'on peut proposer et un plus grand nombre encore que l'on peut imaginer ? Eh, quel argument spécieux, continua Philon, pouvez-vous alléguer pour prouver, d'après votre hypothèse, l'unité de Dieu ? Un grand nombre d'hommes se réunissent pour construire une maison ou un navire, pour élever une cité, pour former une République. Pourquoi plusieurs Dieux ne se joindraient-ils pas ensemble pour imaginer et former un monde ? La ressemblance ne s'en rapprocherait que davantage des choses humaines. En partageant l'ouvrage entre plusieurs, nous pouvons plus facilement fixer les attributs de chacun, et n'être plus embarrassés de cette puissance et de ces lumières si vastes qu'il faut supposer en un seul Dieu, et qui ne serviraient, selon vous, qu'à affaiblir la preuve de son existence. Et si des êtres aussi imbéciles, aussi vicieux que l'homme, ne laissent pas de pouvoir se réunir pour former un plan et l'exécuter, à combien plus forte raison se réuniront ces Dieux ou ces Démons que nous pouvons supposer plus parfaits de plusieurs degrés ? Il est sans doute contraire à la saine philosophie de multiplier les causes sans nécessité, mais ce principe n'est pas applicable au cas actuel. Si votre théorie prouvait nécessairement une Divinité douée de tous les attributs qu'exige la construction de l'univers, il serait non pas absurde mais inutile, je l'avoue, de supposer l'existence d'une autre Divinité. Mais, lorsqu'il est seulement question de savoir si tous ces attributs sont réunis dans un sujet ou partagés entre plusieurs êtres indépendants, quel phénomène dans la nature nous

donnerait droit de décider sur ce sujet ? Quand nous voyons un corps s'élever dans une balance, nous sommes sûrs qu'il y a dans l'autre bassin, quand même nous ne le verrions pas, un autre poids qui occasionne l'équilibre ; mais il est encore permis de douter si ce poids est un assemblage de plusieurs corps distincts ou une seule et même masse. Et si le poids qui est requis surpasse de beaucoup tout ce que nous avons vu rassemblé dans un corps simple, la première supposition en devient plus probable et plus naturelle. Un corps intelligent qui aurait la puissance et les qualités nécessaires pour construire un univers, ou pour parler le langage de l'ancienne philosophie, un animal aussi prodigieux est au-dessus de toute analogie et même de toute intelligence.

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

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

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

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