

L'argument du dessein

Richard Swinburne

Le but de cet article¹ est de montrer qu'il n'existe pas d'objections formelles valides à l'argument du dessein, à condition que l'argument soit construit avec suffisamment de soin. Je souhaite en particulier analyser la critique de cet argument proposée par Hume dans *Dialogues sur la Religion Naturelle* et montrer ainsi qu'aucune des objections formelles qui y sont faites par Philon, n'a de validité contre une version de cet argument soigneusement construite.

L'argument du dessein est un argument dont le point de départ est l'ordre ou la régularité des choses du monde et la conclusion un dieu ou, plus précisément, un agent rationnel, sans corps, libre, très puissant et qui est responsable de cet ordre. Par corps, j'entends une partie de l'Univers matériel au moins partiellement sous le contrôle direct d'un agent par opposition à d'autres parties qui échappent à ce contrôle. Le corps d'un agent dessine les limites de ce que l'agent peut contrôler directement ; il ne peut contrôler les autres parties de l'Univers qu'en mettant en mouvement son corps. Un agent qui pourrait contrôler directement n'importe quelle partie de l'Univers ne serait pas incarné. Ainsi, les fantômes, s'ils existent, seraient des agents non incarnés, parce qu'aucune partie particulière de matière n'est sous leur contrôle direct, et que n'importe quelle partie de la matière peut l'être. J'utilise le mot « dessein » de telle sorte qu'il ne soit pas analytique : si quelque chose manifeste un dessein, un agent l'a finalisé et donc c'est une question synthétique de savoir si le dessein du monde manifeste l'activité d'un finalisateur.

L'argument pris isolément, comme l'admettait Cléanthe le défenseur de l'argument dans les *Dialogues*, ne montre pas que le finalisateur du monde est omnipotent, omniscient, totalement bon, etc. Il ne montre pas non plus que le finalisateur est le Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob. Pour défendre ces affirmations, d'autres arguments seraient nécessaires. Isoler l'argument du dessein de l'ensemble de l'apologétique chrétienne est peut-être une étape quelque peu artificielle mais elle est nécessaire pour analyser la structure de l'argument. J'affirme que l'argument n'engage à aucune erreur formelle, et cela veut dire que l'argument s'en tient aux canons de l'argumentation sur les questions de fait, et ne viole aucun de ces canons. C'est cependant un argument par analogie. L'argument repose sur une analogie qui part de l'ordre du monde et des produits de l'art humain et mène à un dieu responsable du premier à peu près comme l'homme est responsable du second. Même s'il n'y a pas d'erreur formelle dans l'argument, celui qui refuse d'admettre la conclusion de l'argument pourrait encore affirmer que l'analogie est trop faible et l'empêche d'admettre cette conclusion, c'est-à-dire que l'argument ne fournit qu'un support négligeable pour la conclusion qui reste improbable. En défendant l'argument, je laisserai à l'objecteur cette possibilité d'échapper à la conclusion.

Je vais commencer par expliciter l'argument du dessein d'une manière plus soignée et plus précise que ne l'a fait Cléanthe.

Il existe dans le monde deux sortes de régularité ou d'ordre, et toutes les instances empiriques d'ordre le sont parce qu'elles manifestent l'une ou l'autre ou les deux sortes d'ordre. Celles-ci sont les régularités de coprésence ou ordre spatial, et les régularités de succession ou ordre temporel. Les régularités de coprésence sont les exemples de l'ordre spatial à un instant du temps. Un exemple de régularité de coprésence serait une ville dont toutes les routes se coupent à angle droit, ou une série de livres d'une bibliothèque rangée selon l'ordre alphabétique des auteurs. Les régularités de succession sont des exemples simples du comportement des objets, tels que leurs comportements en accord avec les lois de la nature – par exemple, la loi de la gravitation de Newton qui tient qu'universellement et

¹ Je suis très redevable envers Christopher Williams et mes collègues de Hull pour leur critiques utiles d'une version antérieure de ce papier.

selon une très bonne approximation, tous les corps s'attirent les uns les autres avec des forces proportionnelles au produit de leurs masses et inversement proportionnelles au carré de leur distance.

Beaucoup des exemples frappants d'ordre dans le monde manifestent un ordre qui est dû à la fois à une régularité de coprésence et à une régularité de succession. Une voiture roulant est constituée de nombreuses parties si bien ajustées les unes les autres qu'elle suit les instructions que le conducteur envoie en tirant et en poussant quelques leviers et boutons et en tournant un volant afin de mener les passagers là où il le désire. Cet ordre apparaît parce que les parties sont si bien organisées à un instant (régularité de coprésence) que, les lois de la nature étant ce qu'elles sont (régularité de succession), la voiture produit le résultat efficacement et avec ordre. De même, l'ordre des plantes et des animaux vivants est le résultat de régularités des deux sortes.

Les hommes qui s'émerveillent de l'ordre du monde peuvent s'émerveiller des régularités de coprésence et de succession prises séparément ou ensemble. Les hommes du dix-huitième siècle, le grand siècle de la « religion raisonnable » étaient frappés presque exclusivement par les régularités de coprésence. Ils s'émerveillaient du dessein et des opérations ordonnées des animaux et des plantes ; mais puisqu'ils tenaient pour largement admises les régularités de succession, ce qui les frappait à propos des animaux et des plantes, et dans une moindre mesure des machines faites par les hommes, était l'arrangement subtil et cohérent de leurs millions de parties. La *Théologie Naturelle* de Paley porte principalement sur des détails d'anatomie comparative, sur les yeux, les oreilles, les muscles et les os ajustés avec une précision minutieuse afin d'opérer avec une grande efficacité, et le Cléanthe de Hume expose le même type d'exemples : « Considérez l'œil, faites en l'anatomie, examinez sa structure et son organisation, et dites moi, d'après votre propre impression, si l'idée d'un auteur de cette organisation ne s'impose pas immédiatement à vous avec une force comparable à celle d'une sensation »².

Ceux qui argumentent à partir de l'existence de régularités de coprésence, autres que celles produites par les hommes, pour l'existence d'un dieu qui les a produites sont cependant, par de nombreux aspects, sur un terrain glissant si on les compare à ceux qui s'appuient sur les régularités de succession. Nous verrons plusieurs de ces faiblesses plus tard, en considérant les objections de Hume contre l'argument, mais deux sont à exclure maintenant. Premièrement, bien que le monde contiennent de nombreuses et frappantes régularités de coprésence (quelques-unes sont dues au pouvoir humain), il contient aussi de nombreux exemples de désordres spatiaux. La distribution uniforme des amas galactiques est un exemple merveilleux d'ordre spatial, mais l'arrangement des arbres dans la jungle africaine est un exemple merveilleux de désordre spatial. Cependant, le défenseur de l'argument peut alors répondre qu'en un sens important et d'un certain point de vue (par exemple l'utilité pour l'homme) l'ordre dépasse largement le désordre ; il doit argumenter car cette proposition est loin d'être évidente.

Deuxièmement, le défenseur de l'argument court le risque que les régularités de coprésence puissent être mieux expliquées à partir d'autre chose au sein d'une explication scientifique normale³ et d'une manière qui ne pourrait s'appliquer aux régularités de succession. Un scientifique pourrait montrer qu'une régularité de coprésence R provient d'un état D apparemment dénué d'ordre selon une opération normale des lois de la nature. Ceci n'explique pas complètement la régularité de coprésence, car le défenseur de cet argument du dessein pourrait alors argumenter que l'état D de désordre apparent a en réalité un ordre latent qui serait le type d'états qui, quand les lois de la nature opèrent, devient un état manifestement ordonné. Aussi longtemps que seuls quelques états physiquement

² David Hume, *Dialogues Sur La Religion Naturelle*, Paris : Vrin, 2005, p.147.

³ Par « explication scientifique normale », j'entends une explication qui se conforme aux critères de l'explication déductive ou statistique utilisée par les sciences empiriques paradigmatiques telles que la physique ou la chimie et élucidées récemment par Hempel, Braithwaite, Popper et d'autres. Bien qu'il existe de nombreux points d'incertitude à propos de l'explication scientifique, ceux auxquels je me réfère dans le texte sont acceptés par tous les philosophes des sciences.

possibles de désordre apparent sont des états d'ordre latent, l'existence de nombreux états d'ordre latent sera un fait contingent important qui pourrait former une prémisse pour un argument du dessein. Mais il existe toujours le risque que des scientifiques puissent montrer que la plupart des états de désordre apparent sont des états d'ordre latent, c'est-à-dire que si le monde durait assez longtemps, un ordre considérable devrait émerger de n'importe quel état initial par lequel il commence. Si un scientifique montrait cela, il aurait expliqué par une explication scientifique normale, l'existence de régularités de coprésence en termes de quelque chose de complètement différent. Au dix-huitième siècle, les défenseurs de l'argument du dessein ne soupçonnaient pas ce danger, ni l'effet dévastateur de la Théorie darwinienne de l'évolution par la sélection naturelle sur ceux qui acceptaient leur argument. Car Darwin a montré que les régularités de coprésence des règnes végétal et animal avaient évolué selon des processus naturels et à partir d'un état de désordre apparent et elles auraient évolué de la même manière à partir d'autres états de désordre apparent. Personne ne sait actuellement si toutes les régularités de coprésence peuvent être entièrement expliquées de cette manière, mais le danger demeure pour le défenseur d'un tel argument du dessein qu'elles puissent l'être.

Néanmoins, ceux qui argumentent à partir de l'opération de régularités de succession, autres que celles produites par les hommes, pour l'existence d'un dieu qui les produit, ne tombent pas dans ces difficultés. Les régularités de succession (autres que celles produites par les hommes) contrairement aux régularités de coprésence, sont présentes partout. Des lois naturelles simples commandent à peu près toutes les successions d'événements. Aucune régularité de succession ne peut recevoir une explication scientifique normale à partir d'autre chose. Car l'explication scientifique normale de l'opération d'une régularité de succession se fait à partir de l'opération d'une régularité de succession donnée encore plus générale. Il faut noter aussi que l'explication scientifique normale de l'existence de régularités de coprésence à partir de quelque chose de différent, si elle peut être produite, est une explication en termes de régularités de succession.

C'est pourquoi, le défenseur de l'argument du dessein doit plutôt s'appuyer, pour sa prémisse, sur les régularités de succession. Saint Thomas d'Aquin était plus sage que les hommes du dix-huitième siècle quand il procédait ainsi. Il propose un argument du dessein dans sa cinquième et dernière voie pour prouver l'existence de Dieu, et présente sa prémisse ainsi : « La cinquième voie est tirée du gouvernement des choses. Nous voyons que des êtres privés de connaissance, comme les corps obéissant aux lois naturelles, agissent en vue d'une fin, ce qui nous est manifesté par le fait que, toujours ou le plus souvent, ils agissent de la même manière, de façon à réaliser le meilleur ; il est donc clair que ce n'est pas par hasard, mais en vertu d'une intention qu'ils parviennent à leur fin. »⁴ Si nous ignorons tout jugement de valeur dans la formule « de façon à réaliser le meilleur », l'argument de St Thomas est un argument à partir des régularités de succession.

La prémisse de l'argument du dessein qui est la plus satisfaisante est alors l'opération des régularités de succession autres que celles produites par les hommes, c'est-à-dire l'opération des lois de la nature. À peu près toutes les choses obéissent presque toujours à des lois naturelles simples et se comportent avec une régularité frappante. Étant donnée la prémisse, quelle est notre justification pour la conclusion selon laquelle un agent rationnel sans corps, libre et très puissant est responsable de ce comportement ? La justification que Thomas donne est que « ce qui est privé de connaissance ne peut tendre à une fin que dirigé par un être connaissant et intelligent, comme la flèche par l'archer. Il y a donc un être intelligent par lequel toutes choses naturelles sont ordonnées à leur fin, et cet être, c'est lui que nous appelons Dieu. »⁵ Un argument similaire a été proposé par de nombreux apologistes religieux depuis Thomas, mais il est clair que tel qu'il est exposé, il est coupable de la plus massive *petitio principii*. Il est certain que certaines choses qui sont ordonnées à une fin, tendent vers une fin car un but leur est imposé par un être « connaissant et intelligent ». Si l'archer n'avait pas placé la flèche et tiré la corde d'une certaine manière, la flèche ne tendrait pas vers son but. Mais, savoir si

⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia, 2, 3, Paris, Editions du Cerf, 1984. La traduction a été légèrement modifiée (NdT).

⁵ *Ibid.*, loc. Cit.

toutes les choses qui tendent vers un but tendent vers un but pour cette raison est justement la question posée et qu'elles le fassent, ne peut pas être utilisé comme une prémisse pour prouver la conclusion. Nous devons donc reconstruire l'argument d'une manière plus satisfaisante.

La structure de tout argument du dessein qui se veut plausible ne peut être que la suivante : l'existence d'un dieu responsable de l'ordre dans le monde est une hypothèse bien confirmée sur la base d'une évidence empirique, à savoir celle que nous avons posée dans la prémisse ci-dessus, et elle est mieux confirmée qu'aucune autre hypothèse. Je commencerai par montrer qu'il ne peut y avoir d'autre explication possible de l'opération des lois naturelles que l'activité d'un dieu et je verrai alors à quel point l'hypothèse est bien confirmée sur la base de l'évidence empirique.

À peu près tous les phénomènes peuvent, comme nous l'avons vu, être expliqués par une explication scientifique normale en termes d'opération des lois naturelles sur des états antérieurs. Il existe cependant une autre voie pour expliquer les phénomènes naturels qui consiste à les expliquer en termes de choix rationnel d'un agent libre. Quand, après avoir considéré les arguments pour chaque possibilité, un homme épouse Jeanne plutôt qu'Anne, devient un courtier plutôt qu'un avocat, tue plutôt que de manifester de la pitié, il produit un état du monde par son choix rationnel et libre. Selon toutes les apparences, c'est une manière de produire des états du monde totalement différente de l'opération des lois de la nature sur des états antérieurs. On pourrait objecter qu'il est nécessaire que les lois physiologiques ou d'autres lois scientifiques opèrent pour que l'agent produisent des effets. Ma réponse est qu'il est certainement nécessaire que de telles lois opèrent pour que les effets produits directement par l'agent aient des conséquences ultérieures. Mais, s'il n'y a pas d'effets que l'agent produit directement sans l'opération des lois scientifiques agissant sur des états physiques antérieurs, ces lois et états pourraient complètement expliquer les effets et il serait inutile, pour les expliquer, de faire référence au choix rationnel de l'agent. En effet, l'apparente liberté et l'apparente rationalité de la volonté humaine pourraient se révéler être des illusions. L'homme peut ne pas avoir plus d'options à choisir qu'une machine et ne pas être plus guidé par un argument qu'une pièce de fer. Mais ceci n'a encore jamais été montré et, en l'absence de bon argument philosophique ou scientifique en ce sens, je tiens que ce qui semble être des actes humains produits par un choix rationnel et libre est l'opération d'une sorte de causalité différente de celle des lois scientifiques. Le choix libre d'un agent rationnel est la seule manière de rendre compte des phénomènes naturels autrement que par l'explication scientifique normale et elle est reconnue comme telle par tous, tout en n'ayant pas été réduite à l'explication scientifique normale.

À peu près toutes les régularités de succession sont dues à l'opération normale des lois scientifiques. Mais affirmer cela consiste seulement à affirmer que ces régularités sont des instances de régularités plus générales. L'opération des régularités les plus fondamentales ne peut clairement pas recevoir une explication scientifique normale. Si leur opération doit être expliquée et ne pas être seulement posée comme un fait brut, alors cette explication doit se faire en termes de choix rationnel d'un agent libre. Quelles sont donc les raisons d'adopter cette hypothèse, étant donné qu'elle est la seule possible ?

Ces raisons sont que nous pouvons expliquer que quelques régularités de succession sont produites par des agents rationnels et que les autres régularités ne peuvent pas être expliquées sauf de cette manière. Parmi les produits typiques d'un agent rationnel agissant librement il y a les régularités de coprésence et de succession. L'ordre alphabétique des livres dans une étagère de bibliothèque est dû à l'activité du bibliothécaire qui a choisi de les ordonner ainsi. L'ordre des cartes d'un paquet selon les couleurs et les valeurs dans chaque couleur est dû à l'activité du joueur de cartes qui les ordonne ainsi. Parmi les exemples de régularités de succession produites par des hommes, il y a les notes d'une chanson chantées par un chanteur ou les mouvements du corps d'un danseur quand il danse en mesure avec un instrument l'accompagnant. Ainsi, sachant que des régularités de succession ont une telle cause, nous postulons qu'elles l'ont toutes. Un agent produit une harmonie céleste comme un homme chante une chanson. Mais une difficulté évidente apparaît à ce stade. Les régularités de succession, telles que les chansons produites par des hommes, sont produites par des agents dont la puissance est relativement faible et dont les corps peuvent être localisés. Si un agent est responsable de l'opération

des lois de la nature, il doit agir directement sur l'ensemble de l'Univers, comme nous agissons directement sur nos corps. Il doit aussi avoir une puissance et une intelligence immenses par rapport à celles des hommes. Ainsi, il peut seulement être à peu près ressemblant aux hommes, car comme eux il a une intelligence et une liberté de choix mais contrairement à eux, il les a un degré différent et il ne possède pas de corps. Car comme nous l'avons vu précédemment, un corps est une partie de l'Univers qui peut être contrôlée directement par un agent par opposition aux autres parties qui ne sont pas contrôlables ainsi. L'argument est affaibli par le fait que, sur la base des différences entre les effets, nous sommes obligés de postuler des différences entre les causes, entre les hommes et le dieu. Selon l'importance des différences, l'argument sera plus ou moins affaibli.

Notre argument est donc un argument par analogie et il exemplifie un modèle courant d'inférence scientifique. Les A sont causés par les B. Les A* sont similaires aux A. Par conséquent, étant donné qu'il n'existe pas d'explication plus satisfaisante de l'existence des A*, ils sont produits par des B* similaires aux B. Les B* sont supposés être similaires par tous leurs aspects aux B sauf si l'on montre le contraire, à savoir sauf si les différences entre les A et les A* nous imposent de supposer une différence. Un exemple scientifique bien connu de ce type d'inférence est le suivant. Certaines pressions (les A) sur les murs des conteneurs sont produites par des balles de billard (les B) en fonction de leurs mouvements. Des pressions similaires (les A*) sont produites sur les murs de conteneurs qui ne contiennent pas de boules de billard mais des gaz. Par conséquent, puisque nous n'avons pas de meilleure explication de l'existence des pressions, les gaz sont composés de particules (les B*) similaires aux boules de billard, sauf pour la taille. Grâce à des arguments similaires, les scientifiques ont argumenté en faveur de l'existence de nombreux inobservables. Plus nous attribuons des propriétés différentes aux B* par rapport à celles des B, à cause des différences entre les A et les A*, plus l'argument s'affaiblit. Les physiciens du dix-neuvième siècle postulaient l'existence d'un solide élastique, l'éther, pour rendre compte de la propagation de la lumière. Mais la manière dont la lumière se propageait se révéla si différente (malgré les similarités) par rapport à celle dont les vagues se propagent normalement dans les solides que les physiciens ont dû reconnaître que s'il y a de l'éther, il doit avoir de nombreuses propriétés particulières que n'ont pas les solides ou les liquides normaux. Ainsi, ils en ont conclu que l'argument pour son existence était très faible. Le défenseur de l'argument du dessein souligne les similarités entre les régularités de succession produites par l'homme et celle produites par les lois de la nature et ainsi entre les hommes et l'agent qu'il suppose être le responsable des lois de la nature. L'opposant à l'argument souligne les différences. Le degré de soutien que la conclusion obtient de l'évidence empirique dépend de la grandeur des similarités.

Le degré de soutien de la conclusion d'un argument par analogie ne dépend cependant pas seulement des similitudes entre les types d'évidence empirique mais du degré de simplicité et de cohérence atteint par l'explication des données empiriques. Dans le cas de l'argument du dessein, la conclusion a un énorme effet de simplification de l'explication des données empiriques. Car, si la conclusion est vraie, si un agent rationnel sans corps et très puissant est responsable des opérations des lois de la nature, alors l'explication scientifique normale se révélerait être une explication personnelle. Ainsi, une explication d'un phénomène par l'opération d'une loi naturelle serait ultimement une explication par l'opération d'un agent. Par conséquent, (étant donné un arrangement initial de matière) les principes d'explication des phénomènes seraient réduits de deux à un. Que nous devions postuler aussi peu de types d'explication que possible est un principe de base de l'explication. Prenons un exemple plus banal —si nous avons une alternative entre expliquer des phénomènes physiques par l'opération de deux sortes de force, disons la force électromagnétique et la force gravitationnelle, et expliquer ces phénomènes par l'opération d'une seule sorte de force, la gravitationnelle, nous devons toujours —*ceteris paribus*— préférer la dernière alternative. Puisque comme nous l'avons vu, nous sommes obligés, au moins jusqu'à présent, pour expliquer de nombreux phénomènes empiriques, d'utiliser l'explication en termes de choix libre par un agent rationnel alors si l'ensemble des similitudes entre l'ordre dans l'Univers qui n'est pas le produit des agents humains et l'ordre qui est le produit des agents humains rend plausible de le faire, nous devons postuler qu'un agent est responsable du premier aussi bien que du dernier. Donc, dans la mesure où les régularités de succession produites par l'opération des lois naturelles sont similaires à celles produites par des agents humains, postuler qu'un agent rationnel est responsable de ces régularités fournit bien une explication

cohérente, unifiante et simple des phénomènes naturels. Qu'est ce qui s'oppose à cette étape de l'argument ? Simplement ce principe reconnu de l'explication : *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, n'ajoutez pas sans nécessité un dieu à votre ontologie. Le problème est de savoir si l'évidence empirique constitue une *necessitas* suffisante pour nous inciter à multiplier les entités. Savoir si tel est le cas dépend de la force de l'analogie entre les régularités de succession produites par des agents humains et celles produites par l'opération des lois naturelles. Je ne propose pas de défendre la force de l'analogie mais j'affirme seulement que tout repose sur elle. J'affirme que l'inférence, à partir des lois naturelles, d'un dieu responsable d'elles, est un type parfaitement correct d'inférence sur les questions de fait et que la seule question est de savoir si l'évidence empirique est suffisamment forte pour nous autoriser à affirmer qu'il est probable que la conclusion soit vraie.

Maintenant que j'ai reconstruit l'argument du dessein en lui donnant, j'espère, une forme logiquement impeccable, je vais étudier les critiques de Hume et je montrerai que toutes ses critiques sur les prétendues erreurs formelles dans l'argument ne s'applique pas à la forme que je lui ai donné. Comme nous le verrons, ceci est largement dû au fait que les critiques sont de mauvaises critiques de l'argument quelle qu'en soit sa forme mais aussi, pour une plus faible part, parce que Hume dirige ses critiques contre l'argument qui prend pour prémisse l'existence de régularités de coprésence autre que celles produites par des hommes et ne fait pas appel à l'opération des régularités de succession. Je commencerai par étudier un point général qu'il développe seulement dans l'*Enquête* et ensuite j'étudierai une à une toutes les objections qui apparaissent dans les pages des *Dialogues*.

1. Le point qui apparaît au début de la discussion humienne de l'argument, dans la section XI de l'*Enquête*, est un point qui manifeste la faiblesse fondamentale de la position sceptique humienne. En discutant l'argument, Hume met en avant un principe général : "*Quand nous inférons une cause particulière d'un effet, il nous faut proportionner l'un à l'autre, et l'on ne peut nous accorder d'attribuer à la cause que les qualités qui suffisent exactement à produire l'effet.*"⁶. Cependant, il est vrai que Hume utilise ce principe principalement pour montrer que nous ne sommes pas justifiés quand nous inférons que le dieu responsable du dessein de l'Univers est totalement bon, omnipotent et omniscient. J'accepte, comme Cléanthe, que l'argument ne mène pas à lui seul à cette conclusion. Mais l'usage humien du principe tend à jeter le doute sur la validité de l'argument y compris dans sa forme plus faible que j'ai exposé, car bien qu'il semble suggérer que nous puissions conclure que ce qui produit la régularité du monde soit un objet producteur de régularités, nous ne pourrions pas aller plus loin et conclure que c'est un agent qui agit selon des choix etc., car ceci supposerait plus que ce dont nous avons besoin pour rendre compte de l'effet. Il est cependant important de réaliser que le principe est clairement faux étant donnée notre compréhension normale des critères d'inférence sur des questions empiriques. Car suivre universellement ce principe célèbre mènerait à un abandon de la science. Tout scientifique qui nous dirait seulement que la cause de E n'a que les caractéristiques permettant la production de E n'ajouterait pas un iota à notre connaissance. L'explication des faits consiste à postuler sur des bases raisonnables que la cause d'un effet a certaines caractéristiques différentes de celles qui suffisent à produire l'effet.

2. Deux objections semblent se télescoper dans le passage suivant des *Dialogues*. « Après avoir toujours observé que deux espèces d'objets sont jointes ensemble, je peux inférer, par habitude, l'existence de l'une, toutes les fois que je vois l'existence de l'autre ; et j'appelle cela un argument d'expérience. Mais comment cet argument peut s'appliquer là où, comme dans le cas présent, les objets sont uniques, individuels, sans correspondance ni ressemblance spécifique, voilà qui peut être difficile à expliquer. »⁷ Un des arguments semble être ici que nous pouvons seulement inférer un B inobservé d'un A observé quand nous avons fréquemment observé des A et des B ensemble, et que nous ne pouvons pas inférer un B sauf si nous avons déjà observé d'autres B. Ainsi nous ne pouvons pas inférer un dieu inobservé à partir des régularités de succession, par analogie avec la connexion entre les agents humains et les régularités observées, sauf si nous avons observé d'autres dieux à

⁶ David Hume, *Enquête sur l'Entendement Humain*, Paris : Garnier Flammarion, 1983, p.215.

⁷ David Hume, *Dialogues Concernant la Religion Naturelle*, Paris Vrin, 2005, pp.133 et 135.

d'autres moments. Cet argument, comme le premier, révèle une appréciation inadéquate de la méthode scientifique par Hume. Comme nous l'avons vu pour les exemples scientifiques que j'ai cités, une science plus développée que celle que Hume connaissait nous apprend que quand des A observés ont une relation à des B observés, il est souvent parfaitement raisonnable de postuler que des A* observés, similaires aux A, ont une même relation à des B* inobservés et inobservables similaires aux B.

3. L'autre objection qui semble contenue dans le passage ci-dessus est que nous ne pouvons pas tirer de conclusion sur un objet qui est le seul de son espèce et comme l'Univers est un tel objet, nous ne pouvons pas tirer de conclusions sur les régularités de l'Univers pris comme un tout⁸. Mais les cosmologistes tirent des conclusions scientifiques très bien testées à propos de l'Univers pris comme un tout, tout comme les anthropologues physiques à propos des origines de la race humaine, même si c'est la seule race humaine dont nous ayons la connaissance et peut-être la seule race humaine qui existe. Le principe cité en objection est évidemment faux. Il n'y a pas de place ici pour analyser ces erreurs en détail mais il suffit de signaler que cette confusion sans espoir repose sur l'ignorance du fait que l'unicité est relative à une description. Rien de descriptible n'est unique sous toutes les descriptions (l'Univers est, comme le système solaire, un ensemble de corps matériels distribués dans l'espace vide) et tout ce qui est descriptible est unique sous une certaine description.

4. L'argument suivant que nous rencontrons dans les *Dialogues* est que l'existence postulée d'un agent rationnel qui produit l'ordre du monde aurait elle-même besoin d'explication. Se représentant un tel agent comme un esprit et un esprit comme un arrangement d'idées, Hume expose l'objection comme suit : « un monde mental ou un Univers d'idées requiert une cause tout autant que le fait un monde matériel ou un Univers d'objets. »⁹ Hume fournit lui-même la réponse évidente —expliquer X par Y n'est pas une objection et pas plus que nous ne puissions pas expliquer Y. Mais ensuite il suggère que le Y en question, l'esprit, est simplement aussi mystérieux que l'Univers ordonné. Jamais les hommes « n'ont jugé satisfaisant d'expliquer un effet particulier par une cause particulière qui n'était pas susceptible d'être expliquée davantage que l'effet lui-même. »¹⁰ Au contraire, les scientifiques ont toujours pensé qu'il était raisonnable de postuler des entités simplement pour expliquer des effets, aussi longtemps que les entités rendent compte des caractéristiques des effets d'une manière cohérente et simple. On ne « pouvait pas plus rendre compte » de l'existence des molécules avec leur comportement caractéristique que des phénomènes observés, mais postuler leur existence donnait une explication fine et simple de tout un ensemble de phénomènes physiques et chimiques, et ceci justifiait de postuler leur existence.

5. Ensuite, Hume soutient que si nous utilisons l'analogie avec un agent humain, nous devons aller jusqu'au bout et postuler que le dieu qui donne un ordre à l'Univers est comme les hommes par de nombreux autres aspects. « Pourquoi ne pas devenir un parfait antropomorphite ? Pourquoi ne pas affirmer que la Divinité ou les divinités sont corporelles, qu'elles ont des yeux, un nez, une bouche, des oreilles etc. »¹¹ L'argument du dessein est comme nous l'avons vu, un argument par analogie. Toutes les analogies s'arrêtent quelque part ; sinon ce ne serait pas des analogies. En disant que la relation de A à B est analogue à la relation de A* à B* que nous postulons, nous n'affirmons pas que B* a toutes les caractéristiques de B, mais seulement celles qui rendent compte de l'existence de la relation et aussi les autres, sauf si nous avons des évidences empiriques du contraire. Pour rendre compte des régularités par l'activité d'un dieu, ce dieu doit être libre, rationnel et très puissant. Mais il n'est pas nécessaire que comme les hommes, il doive seulement être capable d'agir sur une partie limitée de l'Univers, un corps, et en agissant ainsi de contrôler le reste de l'Univers. Et il y a de bonnes raisons de supposer que le dieu n'opère pas ainsi. Car, si son contrôle direct était confiné à une partie de l'Univers, les lois scientifiques hors de son contrôle devrait opérer pour garantir que ses actions ont des effets sur le reste de l'Univers. Ainsi, postuler l'existence de ce dieu n'expliquerait pas

⁸ Pour cet argument, voir aussi *L'Enquête*, pp.222s

⁹ *Dialogues*, pp.163 et 165.

¹⁰ *Ibid.*, pp.173 et 175.

¹¹ *Ibid.*, p.187.

les opérations de ces lois : or expliquer l'opération de toutes les lois scientifiques était la raison de la postulation de l'existence de ce dieu. L'hypothèse que le dieu n'est pas incarné est donc une explication meilleure et plus cohérente que l'hypothèse qu'il est incarné. L'objection de Hume aurait augmenté le poids des objections contre un argument reposant sur les régularités de coprésence sans faire appel aux régularités de succession. Car on pourrait supposer un dieu incarné aussi bien qu'un dieu sans corps ayant produit le règne animal et l'ayant laissé à lui-même ; comme un homme produit une machine ou comme un paysagiste, il aurait mis en place les amas galactiques. La force explicative d'une telle hypothèse est aussi grande que celle de l'hypothèse qu'un dieu sans corps a fait ces choses, et l'argument par analogie suggérerait que l'hypothèse d'un dieu incarné serait plus probable. Incidemment, un dieu dont l'existence antérieure aurait été prouvée à partir de l'existence de régularité de coprésence pourrait maintenant être mort, mais un dieu dont l'existence est prouvée par l'opération des régularités de succession ne pourrait pas l'être car l'existence d'un agent est contemporaine des régularités temporelles qu'il produit.

6. Hume demande instamment —pourquoi ne devrions-nous pas postuler de nombreux dieux mettant en ordre l'Univers plutôt qu'un seul ? « Les hommes s'unissent en grand nombre pour la construction d'une maison ou d'un navire, dans l'érection d'une ville, pour la formation d'une République : pourquoi ne se peut-il que plusieurs Divinités collaborent dans l'agencement et la formation d'un monde ? »¹² Hume est à nouveau conscient de la contre-objection évidente à sa suggestion. — « Multiplier les causes sans nécessité est (...) contraire à la vraie philosophie ». ¹³ Il affirme néanmoins que la contre-objection ne s'applique pas ici, parce que c'est une question ouverte de savoir s'il y a un dieu avec une puissance suffisante pour mettre en ordre l'Univers entier. Cependant, le principe s'applique malgré tout, que nous ayons ou non l'information antérieure qu'il existe un être avec une puissance suffisante. Quand on postule des entités, on doit en postuler le moins possible. Il faut toujours supposer un seul meurtrier sauf si l'évidence empirique nous force à en supposer un second. S'il y avait plus d'une divinité responsable de l'ordre de l'Univers, nous devrions voir des marques de fabrique de ces différentes divinités dans différentes parties de l'Univers, tout comme nous voyons différents sortes de marques de fabrique humaine dans les différentes maisons d'une ville. Nous nous attendrions à trouver une loi de gravitation selon le carré inverse valable dans une partie de l'univers et dans une autre partie, une loi qui serait seulement approchante de la loi du carré inverse —sans que la différence soit explicable dans les termes d'une loi plus générale. Mais il suffit de montrer l'absurdité de cette conclusion pour voir comme est ridicule l'objection de Hume.

7. Hume soutient qu'il existe dans l'Univers d'autres choses, en plus des agents rationnels, capables d'introduire de l'ordre. « Un arbre confère ordre et organisation à l'arbre qui naît de lui, sans connaître cet ordre ; et, de même façon, un animal à sa progéniture. »¹⁴ Par conséquent, il est tout aussi raisonnable dit Hume si nous argumentons par analogie de supposer que la cause des régularités dans le monde « sont quelque chose de semblable ou analogue à la génération ou à la végétation. »¹⁵ Cette suggestion serait de parfait bon sens si nous cherchions à expliquer les régularités de coprésence. Mais en tant qu'analogues des processus expliquant les régularités de succession, la génération et la croissance végétale n'expliquent rien, car elles ne produisent que des régularités de coprésence —et ce grâce à l'opération des régularités de succession qui restent hors de leur contrôle. La graine ne produit la plante que grâce à l'opération continue des lois de la biochimie.

8. La dernière objection que je peux trouver dans les *Dialogues* est la suivante. Pourquoi ne pas supposer, demande Hume, que l'Univers ordonné soit un simple accident parmi les combinaisons au hasard d'une matière éternelle. Au cours de l'éternité, la matière s'organise sous toutes les formes. Il se trouve juste que nous vivons à une période où la matière se caractérise par un ordre et nous concluons par erreur que la matière est toujours ordonnée. Telle qu'elle est présentée par Hume,

¹² *Ibid.*, p.185.

¹³ *Ibid.*, p.185.

¹⁴ *Ibid.*, p.217.

¹⁵ *Ibid.*, p.211.

l'objection est dirigée contre un argument du dessein qui utilise comme prémisse l'existence des régularités de coprésence. « Le mouvement continu de la matière doit (...) en moins d'une infinité de transpositions, produire cette économie ou cet ordre ; et par sa nature même, cet ordre, une fois établi, se soutient lui-même durant de longs âges, sinon pour l'éternité ». ¹⁶ Hume s'appuie ici à la fois sur le hasard et sur l'opération des régularités de succession (qui préservent l'ordre) pour rendre compte de l'existence des régularités de coprésence. En tant qu'il s'appuie sur les régularités de succession pour expliquer les régularités de coprésence, un tel argument a, comme nous l'avons vu précédemment, une certaine plausibilité. Mais en tant qu'il s'appuie sur le hasard, il n'en a pas, si l'ensemble de l'ordre dont nous devons rendre compte est si étonnant. Essayer d'attribuer l'opération des régularités de succession au hasard ne serait pas très plausible. L'affirmation serait qu'il n'y a pas de lois de la nature qui s'appliqueraient toujours à la matière ; la matière montrant au cours de l'éternité toutes les sortes de modèles de comportement, c'est seulement le hasard qui fait qu'en ce moment, les états de l'Univers se succèdent les uns les autres d'une manière régulière. Mais si nous disons que c'est le hasard qui fait qu'en 1960 la matière se comporte de manière régulière, notre affirmation devient de moins en moins plausible quand nous nous trouvons en 1961 et en 1962 et ainsi de suite et qu'elle continue de se comporter de manière régulière. En appeler au hasard pour rendre compte de l'ordre devient, plus l'ordre grandit, de moins en moins plausible. Une version tapée à la machine des œuvres complètes de Shakespeare pourrait être attribuée de manière justifiée à l'activité de singes tapant éternellement sur des machines à écrire éternelles si nous avions une quelconque évidence empirique de l'existence d'une quantité infinie de papier couverte au hasard de caractères conformément aux œuvres complètes. En l'absence de toute évidence empirique d'après laquelle la matière se comporte irrégulièrement à d'autres périodes du temps, nous ne sommes pas justifiés quand nous attribuons son comportement régulier présent au hasard.

En plus des objections que je viens de présenter, les *Dialogues* contiennent une ample présentation de l'argument selon lequel l'existence du mal dans le monde montre que le dieu qui l'a fait et qui lui a donné son ordre n'est pas à la fois totalement bon et omnipotent. Mais ceci n'affecte pas l'argument du dessein, qui, comme Cléanthe l'admet, ne vise pas à montrer que le finalisateur de l'Univers a ces caractéristiques. Les huit objections que j'ai présentées sont les différentes objections que je peux trouver dans l'*Enquête* et dans les *Dialogues* et qui affirment que l'argument est fautif par certains aspects formels. Tout en affirmant que l'argument du dessein est déficient par certains aspects formels, Hume insiste sur le fait que l'analogie entre l'ordre produit par les hommes et l'autre ordre de l'Univers est trop vague pour nous permettre de postuler des causes similaires. ¹⁷ J'ai déjà montré que s'il y a une faiblesse dans l'argument, c'est là qu'elle doit être trouvée. La seule manière de traiter ce point serait de commencer par établir les parallèles et par exposer les dissemblances, et ceci relève peut-être plus du travail du prédicateur et du poète que du philosophe. Le philosophe sera satisfait d'avoir montré que, bien que peut-être fragile, l'argument a une certaine force. Quelle force ? Cela dépend de la force de l'analogie.

Traduction Yann Schmitt

¹⁶ *Ibid.*, p.229.

¹⁷ Voir, par exemple, *Dialogues*, p.123 et p.177.