



HUME, David, *Dialogues sur la religion naturelle*

Luc Langlois

Volume 50, Number 2, juin 1994

Hommage à Edward Schillebeeckx

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400848ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400848ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Langlois, L. (1994). Review of [HUME, David, *Dialogues sur la religion naturelle*]. *Laval théologique et philosophique*, 50(2), 433–436.
<https://doi.org/10.7202/400848ar>

□ recensions

David HUME, **Dialogues sur la religion naturelle**. Traduction, introduction et notes par Michel Malherbe. Paris, Vrin, 1987, 158 pages.

C'est surtout grâce à l'*Enquête sur l'entendement humain* (1748) que David Hume nous est devenu familier, beaucoup moins à travers l'imposant *Traité de la nature humaine* (1739-1740), dont l'écho, au grand désespoir de son auteur, fut presque imperceptible lors de sa parution. Le lecteur de Kant aura bien rencontré David Hume sur son passage, mais à travers la version quelque peu caricaturale qu'en donnent les *Prolégomènes* et la *Critique de la raison pure*. Pour la plupart, Hume reste d'abord celui qui a démontré l'assise strictement empirique et le fondement psychologique de la causalité, et plus radicalement encore, l'impossibilité de la connaissance *a priori*.

On oublie souvent que si c'est dans le *Traité* que le principe de raison est le plus sévèrement battu en brèche, et que la dérivation empirique de la loi de causalité est soulignée avec le plus de vigueur, c'est dans les *Dialogues sur la religion naturelle* que Hume livre sa critique la plus virulente du recours à la *finalité* et à la *preuve de Dieu par les causes finales*, celle qui a pourtant traditionnellement emporté l'adhésion la plus forte en métaphysique et qui a longtemps constitué une sorte de « noyau dur » du discours théorique de la théologie naturelle. En fait, de façon encore plus radicale que dans le *Traité*, les *Dialogues* se trouvent ouvrir un *double front*. Ce qui sera révoqué en doute ici, c'est non seulement la théologie qui entend se constituer sur la seule *voie a priori* de la raison, indépendamment de toute référence à l'expérience (qu'on pense à la preuve ontologique), *mais aussi* celle qui emprunte la *voie a posteriori* en comptant sur l'*évidence expérimentale* pour échafauder une connaissance des attributs divins, notamment sous les espèces de l'argument téléologique. Les *Dialogues* ne font donc pas que poursuivre le minage des prétentions rationalistes, ils interrogent sous ce double front, *a priori* et *a posteriori*, la solidité et la consistance théorique de la religion naturelle.

Michel Malherbe, a qui on doit déjà quelques ouvrages sur le philosophe écossais (dont *Kant ou Hume, ou la raison et le sensible*) fut donc bien inspiré d'offrir au public francophone cette traduction des *Dialogues*, précédée d'une longue et riche présentation de 45 pages. Il donne ainsi une troisième version du texte (ce n'est pas trop !) après la traduction française, anonyme, de 1779, et celle de Maxime David datant de 1912. Rien ne sera perdu, ou presque (puisque rien ne vaut évidemment la lecture anglaise de l'oeuvre), du style allègre de Hume et de la conduite limpide du dialogue. L'appareil des notes infrapaginales offrira même de précieuses informations à ceux qui ne seraient pas rompus aux nuances des débats philosophiques anglais de l'époque. Il ne manque peut-être qu'une bibliographie pour faire de cette édition un document complet.

Un mot d'abord sur les circonstances ayant entouré la rédaction et la publication des *Dialogues*. L'ouvrage fut en fait plus d'une fois remis sur le métier. Les pièces du dossier, soigneusement rassemblées par Michel Malherbe, montrent qu'une première mouture de texte existait déjà en 1751. Hume procède par la suite à une double révision, l'une en 1761, l'autre en 1776 (additions à la XII^e partie entre autres), mais sans jamais publier le fruit de son travail. Cette retenue est essentiellement inspirée par la crainte des tracasseries et des représailles contre les passages les plus sulfureux de

l'oeuvre, très peu en accord avec le crédit dont jouit encore la religion naturelle à l'époque. Jusqu'à 1748, Hume avait d'ailleurs pratiqué l'anonymat, redoutant l'effet de ses conclusions sceptiques sur le public savant. Ayant déjà goûté à l'hostilité des autorités académiques d'alors, que son ami Adam Smith s'était très timidement employé à apaiser, Hume préfère donc la tranquillité de la retraite. Après moult hésitations de la part des éditeurs, les *Dialogues sur la religion naturelle* paraîtront finalement en 1779, trois ans après la mort de leur auteur.

Trois personnages, Cléanthe, Déméa et Philon, vont se côtoyer dans cette discussion en douze parties qui ne portera en fait jamais sur l'*existence* de Dieu, admise par tous comme une évidence, mais sur sa *nature*, ou sur la possibilité d'une *connaissance de ses attributs*, sujet d'une redoutable obscurité. En somme, on s'interrogera sur les mérites et les faiblesses d'une religion naturelle élaborée sur le socle du raisonnement, et de son arsenal de preuves et de démonstrations. Cléanthe, celui qui entretient le rapport le plus étroit avec la religion naturelle, sera le représentant d'un *théisme expérimental* éclairé par l'enseignement des sciences nouvelles. Prétendre que la nature divine est absolument inaccessible aux lumières du raisonnement c'est, soutient-il, s'abîmer dans un fidéisme aveugle et périlleux. Car avoir foi en l'existence de Dieu sans rien savoir de sa nature ne peut que paver la voie au mysticisme, voire même à l'athéisme, l'évidence immédiate de la foi finissant tôt ou tard par être ébranlée devant l'impuissance de la raison. On doit donc disposer d'un argument raisonné pour servir de rempart à la religion révélée. Celui-ci nous sera donné en tenant compte des résultats des sciences empiriques. Partout, invoque Cléanthe, on observe une régularité et un ordre constant dans l'agencement du monde. Dans le tout comme dans le menu détail, le monde apparaît à nos sens comme une formidable *machine*, parfaitement ajustée et écartant le hasard. Ce spectacle offre une saisissante *analogie avec l'industrie humaine*, qui procède toujours selon un plan intentionnel. Les effets sensibles de ce monde-machine plaident donc puissamment en faveur d'un dessein dans l'oeuvre de la nature : comme l'architecte fait précéder l'exécution de l'oeuvre d'un plan détaillé, la nature doit nécessairement relever d'un dessein dont l'origine est divine. C'est, schématisé à l'extrême, *l'argument a posteriori* (par les effets) de *l'existence de Dieu* comme cause finale.

À ce théisme expérimental s'opposera Déméa, proche d'une certaine théologie dogmatique plus encline à faire appel au consensus immédiat de la foi qu'à la voie orgueilleuse du raisonnement : il faut « adorer en silence », se taire devant l'infinité de Dieu sur laquelle notre raison humaine n'a qu'une trop faible emprise. Pour autant, la précéllence de la religion révélée sur la religion naturelle et l'obligation de prendre davantage appui sur l'intimité des convictions que sur la démonstration, n'interdisent pas tout recours à l'argumentation rationnelle. En réalité, Déméa s'en prendra moins ici à la religion naturelle comme telle qu'au tour empirique que lui donne Cléanthe en l'instituant sur la voie *a posteriori*. En faisant de l'ouvrage sublime du monde une analogie avec l'industrie humaine pour conclure à une cause finale, à un dessein divin, Cléanthe succombe à la tentation facile de l'*anthropomorphisme*. L'*infinité* de Dieu interdit tout inférence à partir du monde empirique auquel il demeure radicalement incomparable. Seule une *voie a priori* pourra servir de défense à la religion naturelle. L'infinité même des attributs divins, qui humilie perpétuellement l'intelligence humaine, nous suggère en effet l'idée d'une *existence nécessaire*, face à la contingence des être finis de la Création. D'une manière pour ainsi dire analytique, et en parfaite conformité avec l'ontothéologie rationaliste, Déméa va donc faire de l'existence nécessaire un *prédicat* essentiel de Dieu, sans rien emprunter à la voie incertaine de l'expérience. Ainsi la raison ne sera pas totalement disqualifiée, même si la connaissance de la nature des attributs divins reste inaccessible au *lumen naturale*. Comme nous l'indique Michel Malherbe dans sa présentation, la position de Déméa va constituer en fait une reprise de l'argument du théologien et philosophe Samuel Clarke, qui fera l'objet d'un examen spécifique dans la IX^e partie des *Dialogues*.

Sans rien ôter aux *characters* des deux autres protagonistes, c'est en fait Philon, le représentant du *scepticisme* et partisan d'une suspension totale du jugement en matière de religion naturelle, qui

imprimera sa dynamique au dialogue. C'est par lui en tout cas que seront provoqués les retournements dramatiques de la discussion. Contractant une sorte d'alliance stratégique avec Déméa, Philon s'emploiera surtout dans les huit premières parties du dialogue à tailler en pièces la voie *a posteriori* de Cléanthe. Mais cette alliance s'avérera funeste pour Déméa : une fois la position du théisme expérimental clouée au pilori, le sceptique, subrepticement, va changer de camp, pour laisser Cléanthe, dans la IX^e partie, saper les bases de la voie *a priori* !

Ce qui sera remis en cause, tout d'abord, c'est l'analogie, centrale dans l'argumentation de Cléanthe, entre le monde-machine et les résultats de l'industrie humaine. Ici et là, on constate l'ordre, l'intégration et la parfaite imbrication des parties au tout, bref un agencement des effets qui ne peut que militer en faveur d'une cause intentionnelle, pareille à la pensée et au dessein qui précèdent les ouvrages humains. L'enseignement sûr de l'expérience établira Dieu comme cause finale de l'univers et la science viendra au secours de la religion naturelle. Or paradoxalement, c'est le recours même à l'expérience qui va servir l'oeuvre de démolition de Philon. Cléanthe ne va-t-il pas un peu trop vite en besogne ? Les ressorts de l'univers et de la matière sont-ils tous de la nature du dessein ? Philon renverra habilement le théiste expérimental à son propre point d'appui : ce que l'expérience nous révèle, c'est bien plutôt une *hétérogénéité* des effets et des causes qu'une similitude d'ensemble. L'instinct animal, la génération végétale, la soumission des corps au jeu aveugle des forces physiques, n'offrent selon lui aucune ressemblance avec la planification intelligente de l'industrie humaine. L'inférence de Cléanthe roule en fait sur une réduction inacceptable de la diversité de l'expérience : la cause finale par dessein n'est qu'un principe, *parmi d'autres également possibles*, des effets multiples du monde. Examinons par exemple l'organisation, privée de pensée, du monde végétal. Si pour le théisme expérimental désireux de s'instruire au contact du monde empirique, les effets sont toujours similaires aux causes, le principe de l'univers ne ressemble-t-il pas davantage alors à une sorte d'*âme du monde* immanente à l'univers ? Et pourquoi, demande Philon, exclure la possibilité d'un ordre inhérent à la matière, donc sans principe externe ? En quoi l'expérience, et les sciences physiques, permettent-elles d'affirmer la primauté de la cause finale par dessein sur une cause strictement matérielle ? L'analogie avec l'industrie humaine, si elle reflétait fidèlement la totalité de l'expérience, pourrait elle-même desservir les fins de Cléanthe. Car comment inférer à partir de l'agencement du monde l'existence d'un Ouvrier *unique* comme sa cause intelligente ? Hésiode et ses trente mille dieux sont-ils vraiment récusés par le théisme expérimental, demande Philon ? Et Déméa va renchérir. Selon la lettre de l'empirisme, toutes nos idées ne sont que des copies affadies des impressions sensibles originaires. Or comment ce faible matériau de la pensée humaine peut-il rendre compte, un tant soit peu, de l'esprit divin ? En quoi cette « petite agitation du cerveau » qu'est la pensée (les termes sont de Philon) jouit-elle du moindre privilège pour pénétrer les décrets divins ? Poussé jusqu'à ses derniers retranchements, Cléanthe est donc perdu : les effets finis du monde, multiples, hétérogènes, irréductibles les uns aux autres, n'autorisent aucune inférence sur le principe infini de l'univers. Le recours à l'expérience ne permettra jamais de justifier aucune cosmogonie particulière : tous les cas de figure (polythéisme, cause matérielle, monothéisme, panthéisme, etc.) resteront possibles sur cette seule base. Première crise de la religion naturelle : à la fin de la VIII^e partie, le triomphe de Philon paraît définitif.

Mais déjà, la méfiance de Déméa à l'endroit de son allié éphémère est éveillée : le sceptique n'est-il pas allé trop loin dans sa dénégation de la religion naturelle ? Pressentant que sa réfutation risque de donner de dangereuses munitions à tous les libres penseurs, Déméa va se porter désormais, sur les cendres de l'argument *a posteriori*, à la défense de la voie *a priori*. L'alliance sera ainsi rompue avec Philon, qui fera désormais cause commune avec un Cléanthe passablement affaibli mais encore assez aguerrri pour disposer en quelques répliques de l'argumentation du théologien dogmatique. Celle-ci, on l'a vu, tire de l'infinité et de la perfection des attributs divins l'idée de l'existence nécessaire de Dieu. Or cette démonstration est trop spécieuse aux yeux de Cléanthe pour entraîner

l'adhésion. On ne peut rien prouver *a priori*, avance-t-il, à moins que le contraire n'implique contradiction absolue. Or « tout ce que nous *concevons* comme existant, nous pouvons aussi le *concevoir* comme non-existant. Il n'y a donc pas d'être dont la non-existence implique contradiction. En conséquence, il n'y a pas d'être dont l'existence soit *démontrable* ». Les mots « existence nécessaire » n'ont tout simplement pas de sens et les métaphysiciens, justement, ne font que jouer sur les mots : l'apriorisme de Déméa ne démontre rien : il n'est qu'une mauvaise querelle de mots.

Déboutée à la fois sous sa forme expérimentale et *a priori*, la religion naturelle semble au seuil de la X^e partie privée de tout fondement. Ses deux défenseurs, quoique de manières opposées, tenteront bien de la rescaper à partir d'un argument moral (la misère de la condition humaine ne rend-elle pas la foi nécessaire, suggère Déméa ? Le mal n'est-il pas, en ce monde, la rare exception plutôt que la règle, signe qu'une intention bonne en est la cause demande Cléanthe ?), mais l'oeuvre de pilonnage de Philon paraît lui avoir porté un coup mortel. On s'est donc demandé si le sceptique représentait dans les *Dialogues* la position définitive de Hume. L'hypothèse est plausible mais non sans difficultés. Dans la XII^e partie par exemple, après le départ précipité de Déméa, Philon revient, étonnamment, à un accord avec Cléanthe. Il ne conteste plus l'évidence finaliste et y voit même une alliée sûre de la foi. Mais il refuse, si on lit entre les lignes, de lui conférer une portée épistémologique, pour la relier à une sorte de sentiment esthétique qui s'empare de tous ceux qui contemplent l'agencement du monde. Sans rien prouver, l'argument finaliste nourrit le *sentiment* du croyant. Dans une lettre de 1776 à son éditeur, William Strahan, Hume déclare par ailleurs que le sceptique est bel et bien réfuté dans ses *Dialogues*. Il est possible qu'il cherche par là à s'entourer de précautions, et à vaincre les velléités de l'éditeur. Mais c'est un fait incontestable que Philon n'a pas le monopole des arguments humiens. L'empirisme de Cléanthe, la réfutation par Déméa de la valeur de l'inférence causale appliquée à Dieu, sont autant d'aspects qui reflètent sa propre pensée. Hume parle donc à travers les trois protagonistes, mais probablement sans jamais s'identifier complètement à aucun d'entre eux.

La *communis opinio* tient les *Dialogues* pour le chef-d'oeuvre littéraire de Hume, dont la beauté du style contraste fortement avec la lourdeur du *Traité*, qui reste pourtant son ouvrage philosophique majeur. Nulle part ailleurs dans l'oeuvre de Hume ne s'est exprimée avec autant d'éclat et de manière aussi incisive la conscience des limites du savoir humain, défi lancé à une métaphysique traditionnelle déjà vacillante, que désormais elle ne pourra plus contourner.

LUC LANGLOIS
Université Laval

Sylvain ZAC, **Salomon Maïmon, critique de Kant**. Coll. « La nuit surveillée ». Paris, Cerf, 1988, 274 pages.

Deux raisons surtout expliquent l'oubli relatif dans lequel est tombée la philosophie de Salomon Maïmon (1754-1800). La première tient à l'éclectisme, particulièrement déroutant, d'une pensée qui a puisé chez des auteurs aussi disparates que Leibniz, Hume, Maïmonide, Spinoza et Kant, quand ce n'est pas dans la Cabale (Maïmon est un Juif de Lituanie) certaines de ses intuitions fondamentales. Cette multiplication des références philosophiques n'a pas peu contribué à entretenir le soupçon d'un certain désordre dans son oeuvre, qui semble ne jamais vouloir se décider entre le criticisme kantien et la métaphysique pré-critique, d'inspiration leibnizienne le plus souvent. La seconde vient de ce que la contribution de Maïmon au débat philosophique de son époque a rapidement été éclipsée par celle, nettement plus décisive, de Fichte, dont la *Wissenschaftslehre* paraît en 1794, et qui va relancer sous de nouvelles auspices le mouvement de pensée visant à donner créance à l'*ambition systématique*