

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 *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.

Swinburne Contre l'idée d'une explication impersonnelle (et darwinienne) ultime du vivant et de la conscience (*Y a-t-il un Dieu ?*, ch. 4 et 5)

Les lois de la nature (extrait du ch. 4)

L'ordre que présente la nature dans le comportement régulier des objets à travers le temps, codifié dans les lois de la nature, n'est pas la seule facette de l'ordre dans le monde naturel. Il y a également l'admirable ordonnancement des corps humains et animaux. Ils sont semblables à des machines extrêmement complexes. Ils sont doués d'organes sensoriels délicats, sensibles à tant d'aspects de notre environnement, et nous permettant d'avoir des estimations correctes sur cet environnement. Nous apprenons à situer les objets autour de nous, à repérer nos amis et nos ennemis, la nourriture, le poison — grâce à nos yeux et nos oreilles qui transforment les rayons lumineux et les ondes sonores en impulsions nerveuses. Et en utilisant les estimations qui s'ensuivent, nous pouvons nous déplacer, mouvoir nos bras, nos mains, nos bouches, escalader des rochers, nous y tenir, parler : autant d'actions élémentaires dans des directions qui nous permettent d'atteindre toutes sortes de buts différents (y compris les buts requis par notre survie). L'organisation complexe et intriquée des corps humains et animaux, qui en fait pour nous des véhicules efficaces pour acquérir des connaissances et exécuter des actions dans ces directions, c'est quelque chose qui frappait les anatomistes et les naturalistes du XVIIIème siècle, plus encore que ceux des siècles antérieurs (en partie parce que l'invention du microscope à la fin du XVIIème siècle leur permit de voir combien l'organisation de ces corps était intriquée).

Très nombreux sont les écrivains du XVIIIème siècle qui ont affirmé qu'il n'y avait aucune raison de supposer que le hasard aurait engendré une organisation aussi splendide, quand Dieu, lui, en était capable et avait de d'abondantes raisons de le faire — car il est bon (j'ai là-dessus attiré l'attention plus tôt dans ce chapitre) qu'il existe des animaux et des humains dotés d'un corps. C'est pourquoi leur existence, affirmaient-ils, est un indice probant de l'existence de Dieu. (...)

La présentation la plus connue de cet argument est celle de William Paley dans sa *Théologie naturelle* (1806), qui commence avec ce passage célèbre (...)

La suite du livre de Paley est consacrée à montrer combien les animaux et les hommes sont bien conçus, jusque dans le moindre détail, et à conclure qu'ils ont donc dû avoir Dieu pour fabricant. Cette analogie entre animaux et machines complexes me semble correcte, et sa conclusion justifiée.

Cependant, cet argument ne donne aucune raison de supposer que Dieu a fabriqué les humains et les animaux, dans le cadre d'une action élémentaire, un jour particulier dans l'histoire, plutôt qu'à travers un processus graduel. Et, comme on le sait à présent, les humains et les animaux sont venus à l'existence à travers un processus graduel d'évolution, à partir d'une soupe primitive de matière qui s'est formée lors du refroidissement de la Terre voilà quatre milliards d'années. *L'Origine des espèces* de Darwin (1859) nous a appris les grandes lignes du scénario, que les biologistes ont depuis lors complété dans le détail. La présentation claire, simple et moderne qu'en fait Richard Dawkins dans *L'Horloger aveugle* (1986) est à juste titre célèbre.

Étant donné que cette histoire est si bien connue, je la résumerai dans un paragraphe rapide et très condensé. Des molécules de la soupe primitive se sont combinées par hasard en une forme de vie très rudimentaire qui s'est reproduite. Elle a engendré des descendants très semblables à elle, mais chacun présentant une légère différence, dans tel ou tel aspect, due au hasard. En vertu de ces différences, certains descendants étaient mieux adaptés à la survie : ils ont donc survécu; les autres n'étaient pas équipés pour survivre : ils n'ont pas survécu. Les générations suivantes de descendants présentaient en moyenne les caractères de leurs parents,

mais montraient de légères variations par rapports à eux, sur différents points. Plus un caractère procurait d'avantages dans la lutte pour la survie, plus l'évolution favorisait son développement. Toutes choses égales par ailleurs, la complexité de l'organisation était un caractère doté d'une valeur pour la survie, et donc davantage d'organismes complexes commencèrent à apparaître sur Terre. Un caractère procurant un avantage aux organismes complexes étant la reproduction sexuée, les organismes mâles et femelles que nous connaissons aujourd'hui ont évolué graduellement. Quel que soit le caractère d'un animal que vous nommez, on peut vous raconter l'histoire de son acquisition en ces termes : c'était un des nombreux caractères qui variait légèrement des caractères des parents, et qui procurait un avantage par rapport aux autres dans la lutte pour la survie. Il fut un temps où les girafes avaient un cou de la même longueur que les autres animaux de leur gabarit. Mais par hasard, quelques couples de girafes produisirent des descendants dotés de cous plus longs qu'à l'accoutumée. Ces descendants au cou plus long furent plus aptes à atteindre leur nourriture (par exemple les feuilles au sommet des arbres) que les autres, de sorte qu'ils prospérèrent et furent plus nombreux à survivre, ayant ainsi davantage de descendants que ceux qui avaient le cou plus court. Les descendants des girafes à plus long cou avaient en moyenne des cous de la même longueur que leurs parents, mais certains en avaient de légèrement plus longs et d'autres, de légèrement plus courts. Il y avait un avantage dans le cou encore plus long : le cou moyen de la population s'allongea donc. Cependant les girafes au très long cou s'avèrent moins capables d'échapper à leurs prédateurs, ne pouvant s'échapper de bois ou courir aussi vite, poursuivies par des lions. Ainsi la longueur des cous de girafe se stabilisa à sa taille optimale : assez longue pour que les girafes puissent parvenir aux feuilles mais pas longues au point de les rendre incapables d'échapper aux prédateurs. C'est quelque chose de ce genre qui explique pourquoi la girafe a un long cou. Et une histoire du même type peut être racontée pour chaque caractère humain ou animal. Un peu de sensibilité à la lumière procurait quelque avantage (pour beaucoup d'animaux dans beaucoup d'environnements) dans la lutte pour la survie, un peu plus de sensibilité en procurait davantage : c'est à partir de là que l'oeil se développa chez de nombreux animaux. Par dessus tout, la complexité d'une organisation nerveuse capable d'entretenir une gamme d'organes sensoriels et de mouvements corporels procurait un fort avantage : c'est ainsi que nous obtenons les animaux et les humains à l'organisation complexe que nous voyons aujourd'hui.

Donc, en résumé, l'explication darwinienne de la complexité des animaux et des corps humains qu'on trouve aujourd'hui, c'est qu'il fut un temps où il y avait sur terre certains corps chimiques, et que, étant donné les lois de l'évolution (c'est-à-dire de la reproduction avec légère variation), l'émergence d'organismes complexes devenait probable. Cette explication de l'existence d'organismes complexes est certainement une explication correcte, mais ce n'est pas l'explication ultime de ce fait. Pour atteindre une explication ultime, nous aurions besoin d'expliquer, au plus haut degré, pourquoi ces lois étaient en vigueur, plutôt que n'importe quelles autres. Les lois de l'évolution sont sans doute des conséquences des lois de la chimie qui gouvernent la matière organique dont les animaux sont faits. Et les lois de la chimie valent parce que les lois fondamentales de la physique sont en vigueur. Mais pourquoi précisément ces lois fondamentales de la physique, plutôt que n'importe quelles autres ? Si les lois de la physique n'entraînaient pas que tel arrangement chimique donne naissance à la vie, et des variations aléatoires chez les descendants par rapport aux caractères des parents, et ainsi de suite, il n'y aurait pas d'évolution par sélection naturelle. Par conséquent, même étant données les lois de la nature (à savoir que les objets matériels ont les uns et les autres les mêmes propriétés et les mêmes propensions), pourquoi précisément ces lois ? Le matérialiste dira qu'il n'y a pas d'explication. Le théiste affirme que Dieu a des raisons de produire ces lois parce que ces lois entraînent finalement l'évolution des animaux et des hommes.

Même si sont données des lois de la physique telles qu'elles donnent naissance à des lois d'évolution d'organismes complexes à partir d'une soupe primitive de matière, les animaux et les humains n'évolueront que s'il y a au départ une soupe primitive constituée des ingrédients chimiques appropriés. D'autres soupes de constitution chimique différente de celle par laquelle notre Terre a commencé auraient pu également, étant données les lois physiques actuelles, donner naissance à des animaux. Cependant la plupart des soupes d'éléments chimiques issus de particules fondamentales arrangées différemment n'auraient pas donné naissance à des animaux. Pourquoi donc y a-t-il eu ce genre particulier de soupe primitive ? Nous pouvons retracer l'histoire du monde en remontant encore le temps. La soupe primitive a existé parce que la Terre a été formée d'une certaine façon; et la Terre a été formée d'une certaine façon parce que la galaxie a été formée d'une certaine façon, et ainsi de suite ... jusqu'à ce que nous remontions au Big Bang, l'explosion survenue il y a 15 milliards d'années, avec laquelle, semble-t-il, l'univers est apparu. La recherche scientifique récente a attiré l'attention sur le fait que l'univers est "minutieusement réglé" (*fine tuned*). Au moment du Big Bang, la matière-énergie devait avoir une certaine densité et une certaine vitesse d'expansion de manière à produire la vie. (Pour une vue simplifiée de ce genre de recherche, on peut lire *Universes*, de John Leslie (1989).) Une augmentation ou une diminution d'un millionième pour ces grandeurs aurait eu pour effet que l'univers n'évolue pas dans le sens de la vie. Par exemple, si le Big Bang avait entraîné une expansion des amas de matière-énergie un peu plus rapide, ni galaxies, ni étoiles ou planètes, donc aucun environnement favorable à la vie ne se serait construit sur terre ni où que ce soit dans l'univers. Si l'expansion avait été tant soit peu plus lente, l'univers se serait effondré sous son propre poids avant que la vie ait pu se développer. Même une explication scientifique qui se voudrait ultime devra laisser ce fait inexplicable : l'univers a commencé par un état et avec des lois de la nature permettant l'évolution de la vie, alors qu'une petite différence dans ces conditions initiales aurait suffi pour que la vie n'évolue nulle part.

Bien entendu, il est possible que l'univers n'ait pas commencé par un Big Bang, et qu'il ait toujours existé. Même dans ce cas, sa matière doit posséder certaines caractéristiques générales pour qu'à un moment donné un état de l'univers se montre favorable à la production d'animaux et d'humains. Il faudrait, par exemple, qu'il y ait assez de matière mais pas trop pour que les substances chimiques soient constituées à un moment ou un autre : un certain nombre de particules fondamentales sont nécessaires mais elles doivent être séparées de grands intervalles. Et c'est uniquement un certain type de lois qui permet l'existence d'animaux et d'humains à moment ou un autre. De récents travaux scientifiques sur le réglage minutieux de l'univers ont attiré l'attention là-dessus : que l'univers ait eu ou non un commencement, si ses lois étaient en tout point du même genre que celles que nous avons actuellement (par exemple une loi d'attraction gravitationnelle et les lois des trois autres forces que les physiciens ont analysées — électromagnétisme, force nucléaire forte, force nucléaire faible), il faudrait encore que les constantes de ces lois soient comprises dans des limites étroites pour que la vie puisse se manifester quelque part dans l'univers. Voilà encore un fait que les matérialistes devront laisser sans explication ultime : un univers éternel et ses lois ont justement ces caractéristiques. Le théiste, lui, dispose d'une explication ultime simple de cet état de choses : elle suit de son hypothèse de base qui le conduit à s'attendre aux autres phénomènes que nous avons décrits.

Certes, Dieu aurait pu créer des humains sans passer par le long processus de l'évolution. Mais ce n'est une objection contre l'hypothèse théiste que si vous supposez que la seule chose que Dieu a des raisons de créer, ce sont les êtres humains. Pour le redire autrement : Dieu a également des raisons de produire des animaux. Les animaux sont des êtres conscients qui jouissent aussi de la vie et exécutent intentionnellement des actions, même s'ils ne décident pas librement lesquelles. Oui, Dieu a des raisons de donner la vie aux éléphants et aux girafes,

aux tigres et aux escargots. De toutes façons, la beauté de l'évolution du monde inanimé à partir du Big Bang (ou depuis l'éternité) serait une raison bien suffisante pour le produire, même si Dieu était la seule personne à l'avoir observé. Mais ce n'est pas le cas; nous-mêmes nous pouvons admirer des stades de plus en plus précoces de l'évolution cosmique à travers nos télescopes. Dieu peint d'un large pinceau, avec une immense palette, et n'a nul besoin d'être avare de peinture pour peindre un univers magnifique.

Darwin a montré que l'univers est une machine à faire des animaux et des hommes. Mais on fait fausse route quand on commente cette juste observation dans le sens où le fait Dawkins : “notre propre existence représentait autrefois le plus grand de tous les mystères, mais [...] ce n'est plus un mystère [...] Darwin et Wallace l'ont résolu” (*L'horloger aveugle*, p. xiii). C'est faire fausse route puisque cela revient à ignorer l'intéressante question de savoir si l'existence et le fonctionnement de cette machine, qui sont selon Darwin (et Wallace) les facteurs expliquant “notre propre existence”, ont eux-mêmes une explication plus profonde. J'ai affirmé que les principes de l'enquête rationnelle suggèrent que c'est le cas. Darwin a donné une explication correcte de l'existence des animaux et des humains; mais pas, je pense, une explication ultime. L'horloge a pu être fabriquée à l'aide de tournevis aveugles (ou même avec une machine aveugle à fabriquer des horloges), mais ils ont été guidés par un horloger doté d'une vue très claire. (...)

Une objection pressante consisterait à mobiliser une forme de ce qu'on appelle le *principe anthropique* : si l'univers ne présentait pas un ordre du genre que j'ai décrit (des lois simples entraînant la matière dans une voie qui conduit à l'évolution d'animaux et d'humains), il n'y aurait aucun animal vivant pour commenter ce fait. (S'il n'y avait pas de lois de la nature, il n'y aurait pas d'organismes fonctionnant régulièrement, et donc pas d'humains.) Par conséquent il n'y a rien de surprenant dans le fait que nous trouvions de l'ordre — il nous serait impossible de trouver autre chose. (Cette conclusion est évidemment un peu trop forte. Un peu d'ordre dans nos corps et autour d'eux serait nécessaire pour que nous existions et pensions, mais il pourrait y avoir le chaos en-dehors de la Terre, tant que la Terre ne serait pas affectée par ce chaos. Or il y a carrément plus d'ordre dans le monde qu'il n'est nécessaire pour l'existence d'humains. Donc il pourrait encore y avoir des humains pour commenter ce fait, même si le monde était un endroit beaucoup moins ordonné que ce n'est le cas.) Si on laisse de côté cette considération mineure, l'argument échoue quand même complètement pour une raison que je ferai peut-être mieux comprendre au moyen d'une analogie.

Supposez qu'un fou kidnappe une victime et l'enferme dans une pièce où se trouve une machine à mélanger les cartes. La machine mélange en même temps dix paquets de cartes, puis elle tire une carte de chaque paquet et dévoile simultanément les dix cartes tirées. Le kidnapper annonce à la victime qu'il va mettre aussitôt la machine en marche, qui donc va dévoiler son premier tirage de dix cartes. Mais, à moins qu'elle ne tire l'as de cœur de chaque paquet, la machine déclenchera immédiatement une explosion qui tuera la victime, laquelle par conséquent ne verra pas les cartes que la machine a tirées. La machine est alors mise en marche : à la grande surprise et au soulagement de la victime, la machine dévoile qu'elle a tiré un as de cœur dans chaque paquet. La victime pense que ce fait extraordinaire demande une explication: la machine a dû être préparée d'une manière ou d'une autre. Mais le kidnapper, qui réapparaît à ce moment là, écarte cette idée douteuse. “Rien de surprenant, dit-il, à ce que la machine n'ait tiré que des as de cœur. Il vous était impossible de voir autre chose. Car vous ne seriez pas là pour regarder quoi que ce soit si d'autres cartes avaient été tirées.” Mais bien sûr, c'est la victime qui a raison et c'est le kidnapper qui a tort. Car il y a bel et bien quelque chose d'extraordinaire et qui demande une explication dans le tirage des dix as de cœur. Le fait que cet ordre spécial soit une condition nécessaire pour que le tirage puisse seulement être constaté ne rend pas ce qui est constaté moins extraordinaire pour autant ni moins nécessaire à expliquer. Certes, chaque tirage, chaque arrangement de la matière est

également improbable a priori — c'est-à-dire si seul le hasard dicte ce qui est tiré. Mais si une personne est là pour arranger les choses, elle peut avoir des raisons de produire tel arrangement plutôt que tels autres (dix as de coeur, un monde minutieusement réglé pour produire des animaux et des humains). Et si nous trouvons de tels arrangements, c'est une raison pour supposer qu'une personne est à l'oeuvre pour arranger.

Une autre objection pourrait invoquer la théorie dite des *mondes multiples*. On pourrait dire que, s'il y a des milliard de milliards d'univers, qui tous ensemble présentent toutes les espèces possibles d'ordre et de désordre qu'il peut y avoir, il est inévitable que l'un d'entre eux soit gouverné par des lois simples et compréhensibles qui donnent naissance à des animaux et des humains. Certes. Mais nous n'avons aucune raison de supposer qu'il existe d'autres univers que le nôtre. (Par "notre univers", j'entends toutes les étoiles et autres corps célestes qui sont dans toute direction à toute distance, aussi grande soit elle, de nous; tout ce que nous pouvons voir dans le ciel nocturne, et tout ce qui est trop petit pour y être vu, et tout ce qui est encore plus loin.) Tout objet dont nous avons connaissance est un constituant de notre univers, ou bien est postulé afin d'expliquer ces objets. Quant à postuler des milliards de milliards d'autres univers, pour expliquer le caractère ordonné du nôtre, plutôt qu'un seul Dieu, voilà qui semble le summum de l'irrationalité.

Ainsi donc, il y a cet univers. Il est caractérisé par un ordre temporel immense qui englobe tout, par une nature conforme à des formules, consignées dans les lois scientifiques formulées par les humains. Il s'est engagé dans une direction (ou bien il a eu de toute éternité les caractéristiques) conduisant à l'évolution d'animaux et d'humains. Ces phénomènes sont à l'évidence des choses "trop énormes" pour être expliquées scientifiquement. C'est là que la science s'arrête. Ils constituent le cadre même de la science. J'ai montré qu'il n'est pas rationnel de supposer que l'explication s'arrête là où la science s'arrête et que nous devrions donc chercher une explication en termes de personne, expliquant l'existence de l'univers, sa conformité à des lois, son potentiel évolutif. Le théisme fournit justement une telle explication. Cela donne de solides raisons de penser qu'il est vrai — d'après les critères que j'ai exposés au chapitre 2. Remarquez que je ne me contente pas de postuler un "Dieu bouche-trou", un dieu qui ne ferait qu'expliquer ce que la science n'a pas encore expliqué. Je postule un Dieu pour expliquer ce que la science explique; je ne nie pas que la science fournisse des explications, mais je postule Dieu pour expliquer pourquoi la science peut expliquer. C'est précisément la réussite de la science quand elle nous montre combien le monde naturel est profondément ordonné qui nous fournit de solides raisons d'estimer qu'il y a une cause encore plus profonde de cet ordre.

La pensée et l'âme (extraits du ch. 5)

[Après avoir donné un argument en faveur de l'existence d'âmes conçues comme des substances distinctes des corps, sièges et causes des états et processus mentaux, et elles-mêmes causées par les systèmes nerveux supérieurs]

Pas d'explication scientifique

Étant donné que des événements cérébraux sont cause d'événements mentaux, et que des événements mentaux sont cause d'événements cérébraux, peut-être que les scientifiques pourraient établir une longue liste de connexions causales de ce genre, à tous les niveaux. La liste permettrait d'établir que les événements cérébraux d'un certain genre sont cause d'impressions bleues, que les événements cérébraux d'un autre genre sont cause d'impressions rouges; les événements cérébraux de tel genre sont cause qu'on estime que $36 \text{ fois } 2 = 72$, et les événements cérébraux d'un autre genre sont cause d'un désir intense de

boire du thé; et que l'intention de manger du gâteau, jointe à l'estimation que le gâteau est dans le placard sont cause des événements cérébraux qui provoquent les mouvements des jambes en direction de l'armoire. Et ainsi de suite. Par conséquent, il serait au moins possible que des scientifiques répertorient quels cerveaux primitifs donnent naissance à la conscience, c'est-à-dire, à l'âme. La raison pour laquelle j'écris "au moins possible", c'est que nos seules raisons d'estimer qu'un autre organisme est conscient — qu'il s'agisse d'animaux dont le corps est issu d'une reproduction sexuée sur terre, ou d'une créature d'une autre planète, ou d'une machine fabriquée en usine — sont fournies par la ressemblance de leur comportement et de leur organisation cérébrale avec les nôtres. Nous n'avons pas d'autre critère de vérification indépendant. D'ailleurs quand les ressemblances ne sont pas fortes — comme, par exemple, entre les grenouilles et les êtres humains — il n'est nullement évident que l'animal soit conscient. Mais laissons les difficultés touchant la manière d'établir ces choses, et supposons que nous avons des listes de connexions causales entre événements cérébraux et événements mentaux, ainsi que des listes indiquant les genres de cerveaux primitifs qui donnent naissance à la conscience — c'est-à-dire, à l'âme — dans laquelle des séquences d'événements cérébraux causent des séquences d'événements mentaux, et réciproquement.

Tels sont donc les phénomènes. Le problème est de les expliquer. Pourquoi la formation d'un cerveau aussi complexe ou davantage que celui d'un animal donné (peut-être un vertébré primitif) donne-t-elle lieu à l'apparition de la conscience — c'est-à-dire, à une âme douée d'états mentaux ? Et pourquoi les événements cérébraux donnent-ils lieu aux événements mentaux qu'ils produisent ? Pourquoi un événement cérébral de tel type est-il cause d'une impression bleue, et un événement de tel type, d'une impression rouge, et non l'inverse ? Pourquoi manger du chocolat est-il cause des événements mentaux qui provoquent le goût que nous appelons chocolaté plutôt que celui d'ananas ? Se contenter d'une liste des corrélations reviendrait à faire correspondre une liste de phrases d'une langue étrangère avec leur traduction en français, sans grammaire ni dictionnaire expliquant pourquoi ces phrases sont des traductions correctes. Faute de grammaire et de dictionnaire, on n'est pas en mesure de traduire une nouvelle phrase.

Pour donner une explication de ces phénomènes par l'inanimé, nous aurions besoin d'une théorie scientifique de l'âme et du corps satisfaisant les critères énumérés au chapitre 2. Elle devrait contenir un petit nombre de lois simples d'après lesquelles ce nerf, cet ordinateur ou tout autre réseau matériel donnerait naissance à une âme, mais pas tel autre; tel événement cérébral serait cause d'une impression rouge et tel autre d'une impression bleue; tel événement cérébral serait cause de la pensée que la Russie est un grand pays, tel autre causerait la pensée que chaque homme a sa propre vocation. Et ainsi de suite. La théorie nous permettrait alors de prédire quels événements cérébraux d'un nouveau type pourraient donner naissance à quels événements mentaux d'un nouveau type, et quels nouveaux types de machines seraient douées de sentiment, et quelles autres ne le seraient pas.

Ce qui rend une théorie mécanique apte à expliquer un ensemble varié de phénomènes, c'est que les lois de la mécanique ont toujours affaire aux mêmes sortes de choses — les objets matériels, leur masse, forme, taille, position, leur changement de masse, de forme, de taille, de position. Quant aux objets matériels, ils diffèrent les uns des autres sous le rapport de ces propriétés, d'une façon mesurable (l'un a une masse deux fois plus grande que l'autre, ou est trois fois plus long). Comme ces propriétés sont mesurables, nous pouvons, au moyen d'une formule mathématique, obtenir des lois générales qui mettent en rapport deux ou davantage de quantités, mesurables dans tous les corps. Nous ne sommes pas réduits à dire seulement que lorsqu'un objet de telle masse et de telle vitesse percute un objet de telle masse et de telle vitesse, il en résulte ceci et cela, et ainsi de suite pour d'innombrables autres objets. Nous pouvons disposer d'une formule générale, une loi qui dit que pour chaque paire d'objets matériels se percutant, le produit de la masse du premier par sa vitesse, ajouté au

produit de la masse du second par sa vitesse, est une quantité qui est toujours conservée. Ce qui ne peut marcher que si la masse peut-être mesurée sur une échelle — par exemple des grammes ou des livres; de même pour la vitesse.

Une théorie âme-corps aurait affaire à des sortes de choses très différentes. La masse et la vitesse, ainsi que les propriétés électriques et autres des objets matériels sont complètement différentes des propriétés mentales (privées) des pensées et des impressions propres aux âmes. Les propriétés physiques sont mesurables. Les événements cérébraux diffèrent entre eux par les éléments chimiques qu'ils impliquent (qui à leur tour diffèrent entre eux d'une façon mesurable) et par la vitesse et la direction de la transmission de la charge électrique. Les pensées, elles, ne diffèrent pas entre elles selon des échelles de mesure. Une pensée n'a pas deux fois plus d'une certaine quantité de signification qu'une autre. Il ne peut donc y avoir de formule générale décrivant les effets des variations des propriétés du cerveau sur les événements mentaux, puisque les premières présentent des différences mesurables et pas les secondes. Ce qui vaut pour les pensées, vaut aussi pour les vécus mentaux d'autres types. Un appétit de roast-beef n'est pas distinct d'un appétit de chocolat parce qu'il aurait deux fois plus de quelque chose. (Bien sûr, les causes sous-jacentes de l'un pourraient avoir deux fois plus de quelque chose que les causes sous-jacentes de l'autre — mais cela ne revient pas au même). Il ne pourrait donc pas y avoir de formule générale montrant comment certaines variations dans les événements cérébraux produiraient des changements dans les appétits; mais seulement une liste indiquant quelles variations dans le cerveau sont cause de quels changements de désir. Et comme les sensations, les pensées etc. ne diffèrent pas des autres sensations et pensées de façon mesurable, plus évidemment encore, les sensations ne diffèrent pas des pensées ni les intentions des estimations de façon mesurable; de sorte qu'il ne peut pas y avoir d'explication dérivée d'une formule générale expliquant pourquoi tel événement cérébral a pour cause une intention et pourquoi tel autre est cause d'une estimation, alors qu'un autre est cause d'un goût de chocolat. Non seulement, il y a une différence entre les genres de propriétés que possèdent de temps à autre les objets matériels et les âmes, mais, plus évident encore, les objets matériels sont des genres de choses totalement différents des âmes. Les âmes ne diffèrent pas entre elles, ni de quoi que ce soit d'autre parce qu'elles seraient faites d'une plus ou moins grande quantité de matière. Donc, encore un fois, il ne pourrait y avoir de formule générale de corrélation entre la complexité du cerveau et l'apparition d'une âme. Les réseaux de neurones peuvent devenir de plus en plus compliqués, sans qu'on puisse trouver de formule dont il résulterait que tel degré de complexité ne donnerait pas lieu à l'apparition d'une âme, alors qu'un degré à peine supérieur le ferait. On a une âme ou on en n'a pas (soit une créature a des impressions et une conscience, donc une âme, soit elle n'a ni impressions ni conscience, et elle n'a pas d'âme); cela ne se mesure pas. Pour ces raisons il ne peut y avoir d'explication de la corrélation âme-cerveau, il ne peut y avoir de science de l'âme-cerveau; mais seulement une longue liste de connexions causales inexplicables.

La science ne nous surprend-elle pas toujours, avec ses nouvelles découvertes ? L'histoire de la science est scandée de nombreuses "réductions" d'une branche entière du savoir à une autre apparemment complètement différente, ou d'"intégrations" de sciences apparemment très disparates à une super-science fédératrice. La thermodynamique, traitant de la chaleur, a été réduite à la mécanique statistique qui traite des vitesses de grands ensembles de particules de matière et de leurs collisions mutuelles; on a prouvé que la température d'un gaz était l'énergie cinétique moyenne de ses molécules. L'optique a été réduite à l'électromagnétisme; on a prouvé que la lumière était une onde électromagnétique. Et les sciences disjointes de l'électricité et du magnétisme se sont réunies pour constituer une super-science : l'électromagnétisme. Puisque de si grandes intégrations ont été réussies, comment se fait-il, si

mon argument est correct, qu'il ne puisse y avoir une super-science qui explique à la fois les événements mentaux et cérébraux ?

La différence entre ces situations est cruciale. Chaque fois que des sciences traitant d'entités et de propriétés qualitativement très différentes en apparence ont pu être intégrées dans une super-science, cela s'est fait en disant que certaines de ces entités et propriétés n'étaient pas en réalité ce qu'elles paraissaient. On se mettait à distinguer d'un côté les entités matérielles et les propriétés sous-jacentes (pas observables immédiatement), et de l'autre les propriétés sensibles auxquelles elles donnent lieu. Au départ, la thermodynamique s'est occupée des lois de changement de température; on supposait que la température était une propriété inhérente à un objet, que vous pouviez sentir en le touchant. Or la chaleur ressentie d'un corps chaud est en réalité qualitativement distincte des vitesses et des collisions de particules. La réduction à la mécanique statistique s'est accomplie en distinguant les causes sous-jacentes à la chaleur (l'agitation moléculaire) des sensations que l'agitation moléculaire provoque chez les observateurs, et en faisant remarquer qu'en réalité seule la première était la température en elle-même, et que la seconde n'était que l'effet de la température sur des observateurs comme nous. Ceci étant dit, la température tombe naturellement dans le champ de la mécanique statistique, puisque les molécules sont des particules; il ne s'agit pas d'un genre différent d'entités et de propriétés. Puisque les deux sciences s'occupaient alors d'entités et de propriétés du même genre (mesurable), la réduction de l'une à l'autre n'était plus qu'une question d'aménagement. Cette réduction a pu s'accomplir au prix d'une séparation entre la chaleur qu'on ressent et ses causes, et ce sont seulement ces causes qui ont été expliquées.

Toutes les autres "réductions" d'une science à l'autre ainsi que les intégrations de sciences distinctes traitant de propriétés apparemment très disparates se sont accomplies avec ce mot d'ordre : contester que les propriétés apparentes (comme les "qualités secondaires" de couleur, de chaleur, de son, de goût) appartiennent si peu que ce soit au monde physique. Ce qui revenait à les évacuer vers le monde du mental. Mais alors, au moment d'affronter le problème des événements mentaux eux-mêmes, vous ne pouvez plus procéder ainsi. Quand vous avez à expliquer les événements mentaux eux-mêmes, vous ne pouvez plus les distinguer de leurs causes sous-jacentes et n'expliquer que ces dernières. En fait, l'énorme succès de la science qui a produit l'intégration de la physique et de la chimie s'est accompli au prix d'une séparation entre le monde physique et les couleurs, les odeurs, les goûts, considérés comme des phénomènes sensoriels purement privés. Ce que montre par le fait l'histoire des sciences, c'est que la méthode pour accomplir l'intégration des sciences est d'ignorer le mental. Le monde physique est gouverné par des lois simples (i.e. les objets matériels ont les mêmes propriétés et les mêmes propensions simples); la méthode pour découvrir ces lois est d'ignorer le mental. Toute la réussite de la science dans l'accomplissement de ses vastes intégrations à la physique et à la chimie est justement ce qui apparemment a interdit tout succès définitif dans la tentative d'intégrer le monde de l'esprit dans le monde de la physique.

Comme nous l'avons vu au chapitre 4, la théorie darwinienne de l'évolution par sélection naturelle peut fournir une explication de l'évolution des corps animaux et humains, mais pas, je l'ai montré, une explication ultime. Néanmoins cette explication darwinienne expliquerait tout aussi bien l'évolution de robots inanimés. Est-ce que le darwinisme ne pourrait pas aussi nous dire quelque chose sur la manière dont les corps en sont venus à être connectés avec une conscience — c'est-à-dire, avec des âmes ? La sélection naturelle est une théorie de l'élimination; elle explique pourquoi tant de variations lancées par l'évolution ont été éliminées : elles n'étaient pas aptes à la survie. Mais elle n'explique pas pourquoi ces variations ont été lancées en premier lieu. Dans le cas de variations physiques (comme la

longueur du cou de la girafe) il y a sans doute une explication adéquate en termes de mutation (un changement chimique aléatoire) qui produit un nouveau gène dont les propriétés sont cause de l'apparition d'une nouvelle variation selon les lois élémentaires de la chimie. Mais notre problème est d'expliquer pourquoi un certain état physique a été cause de l'émergence d'âmes dotées de propriétés mentales comme les estimations, les appétits, les intentions, les pensées, et les sensations. Le darwinisme n'est d'aucune utilité pour résoudre ce problème.

La théorie darwinienne pourrait, cependant, servir à résoudre un problème différent, et sert sûrement à la résolution d'un troisième problème; mais aucun de ces problèmes ne doit être confondu avec le problème original. Le premier de ces problèmes supplémentaires est de savoir pourquoi, une fois apparus dans l'histoire de l'évolution, les animaux conscients ont survécu. La théorie darwinienne pourrait nous montrer que les organismes conscients ont plusieurs avantages dans la lutte pour la survie par rapport aux organismes non-conscients, programmés pour réagir à leur environnement d'une manière identique. Il n'est pas facile de voir lequel ce serait, mais peut-être y a-t-il un avantage.

Le second problème supplémentaire est de ceux auxquels le darwinisme peut donner une réponse claire, et à mon avis tout à fait correcte. Voici le problème : étant donné l'existence de connexions esprit-cerveau, étant donné que les organismes dotés d'une vie mentale seront favorisés dans la lutte pour la survie, pourquoi les événements cérébraux qui causent et sont causés par des événements mentaux sont-ils connectés, comme ils le sont, à d'autres événements corporels ainsi qu'à des événements extra-corporels ? Prenez les estimations. Un événement cérébral cause l'estimation qu'il y a bien une table. Cet événement cérébral est causé par une impulsion nerveuse le long du nerf optique en provenance de l'oeil lorsqu'une image de table est formée dans l'oeil par des rayons lumineux venant de la table. Or, il y aurait pu avoir évolution d'un animal chez qui l'événement cérébral qui cause l'estimation qu'il y a une table soit causé par des événements du monde extérieur bien différents. Pourquoi ces connexions déterminées entre cerveau et monde extérieur ? La réponse est évidente : les animaux dotés d'estimations ont plus de chances de survivre si dans l'ensemble leurs estimations sont correctes. Des estimations erronées — concernant, par exemple, la localisation de la nourriture ou celle des prédateurs — conduiront à une élimination rapide dans la lutte pour la nourriture ou contre les prédateurs. Si vous estimez qu'il n'y a pas de table, alors qu'il y en a bien une, vous allez vous étaler dessus, et ainsi de suite. Ceux chez qui les états cérébraux qui donnent naissance à des estimations sont connectés par des liens de causalité au monde extérieur, de telle sorte que le lien causal est, normalement, activé uniquement par un état de choses qui cause l'état cérébral qui à son tour cause l'estimation que c'est cet état de choses qui a lieu, auront normalement des estimations correctes sur le monde et par conséquent auront plus de chances de survivre. De même, étant donné que j'aurai des appétits causés par des événements cérébraux, il y a des avantages évolutifs liés au fait d'avoir certains appétits dans certaines circonstances plutôt que d'autres dans d'autres circonstances — par exemple un appétit de nourriture quand j'ai faim plutôt que quand je suis rassasié. On peut donner le même genre de réponse à la question de savoir pourquoi les événements cérébraux produits par des intentions donnent naissance aux mouvements du corps dont on avait l'intention. Si, lorsque j'essayais de bouger mon pied, c'est ma main qui bougeait à sa place, mes prédateurs auraient tôt fait de me rattraper. Pourtant, cette explication correcte disant pourquoi (étant donné que des événements cérébraux sont cause d'événements mentaux) le cerveau est connecté par les nerfs au reste du corps comme il l'est, ne nous explique pas ce qui fait que des événements cérébraux sont cause d'événements mentaux, ce qui est un problème complètement différent. De même s'agissant de savoir pourquoi les événements mentaux sont cause d'événements cérébraux.

Donc, en résumé, l'évolution de la vie mentale des animaux (i.e. des animaux dotés d'âmes et d'états mentaux particuliers) inclut :

(a) qu'il existe des connexions physico-mentales particulières (certains événements physiques causent l'existence d'âmes douées de certaines propriétés mentales, et réciproquement)

(b) qu'il existe des animaux dont les états cérébraux donnent naissance à des âmes, acquérant ainsi un avantage dans la lutte pour la survie

(c) que l'évolution sélectionne les animaux dont les cerveaux sont "cablés" à leur corps de façon particulière.

Les mécanismes darwiniens peuvent expliquer (c), et peut-être (b); mais ni le darwinisme ni aucune autre science n'a l'espoir d'expliquer (a). L'origine du caractère le plus nouveau et le plus frappant chez l'animal (leur vie consciente de sensation, de décision et de raison) a l'air de se trouver complètement hors de portée de la science.

Il y a bel et bien des connexions causales entre l'âme et le cerveau qui ne semblent pas résulter des propriétés et des propensions des objets matériels d'un genre que la science peut expliquer. Il y a des connexions causales entre des certains types de cerveaux et certains types d'événements mentaux; et des connexions causales entre événements cérébraux et l'existence même des âmes.

Je dois cependant nuancer même cette dernière affirmation. Il est bien possible que certains états cérébraux primitifs soient cause de l'existence des âmes — lorsque le cerveau foetal atteint un certain stade de développement, il donne lieu à l'apparition d'une âme qui lui est connectée. Mais ce dont il ne peut être la cause, c'est avec quelle âme il est connecté. Les propriétés de ce cerveau, ni celles des molécules de ce foetus provenant de ces gènes, ne peuvent être cause du fait que *mon* âme est connectée à ce cerveau-ci et la vôtre à celui-là, plutôt que l'inverse. Si la science pouvait un jour découvrir que vous et moi aurions été connectés à nos cerveaux d'une manière opposée à celle où nous le sommes, cela resterait compatible avec toutes les régularités observées dans ces genres d'événements (à tel genre d'organisation cérébrale correspond l'existence d'une chose de ce genre : une âme). Il est tout simplement à jamais impossible d'imaginer la moindre découverte scientifique qui expliquerait pourquoi c'est arrivé de cette façon plutôt que de telle autre. Une fois que la connexion est faite, c'est ce cerveau particulier qui nous va; connecté à un cerveau masculin, je commence à avoir des pensées masculines. Cela ne concerne pas la question de savoir pourquoi ce "moi" au caractère encore vierge a été assorti avec un cerveau masculin plutôt qu'un cerveau féminin. Ici, tout simplement, la science s'arrête.

L'explication théiste.

Mais le théisme peut fournir une explication de ces choses. Dieu, par sa toute-puissance, peut joindre des âmes à des corps. Il peut faire qu'il y ait les connexions événement cérébral/événement mental qu'il y a. Il peut le faire, en faisant que les molécules, une fois formées dans le cerveau, aient la propriété de produire les états mentaux dans l'âme auquel il est connecté, et qu'elles aient les propensions à exécuter les intentions de l'âme ainsi connectée (ces nouvelles propriétés et propensions ne dérivant pas des propriétés ordinaires que la chimie peut analyser). Et Dieu peut créer d'abord des âmes avant de décider à quel cerveau (et donc à quel corps) chaque âme devra être connectée quand les événements arrivant au cerveau foetal exigent qu'une âme soit connectée à ce cerveau.

Dieu a de bonnes raisons de produire l'existence des âmes et de les joindre à des corps : il est bon qu'existent des animaux corporels et des êtres humains capables de ressentir la jouissance, de satisfaire leurs appétits, de former des estimations sur l'état du monde, de former leurs propres projets à la lumière de ces estimations et d'introduire des changements

dans le monde. Cela implique l'existence de relations causales régulières entre événements mentaux et événements cérébraux. Nous ne pouvons introduire de changements dans le monde si, à chaque tentative de remuer la jambe, un autre effet était causé dans le cerveau et, par là-même, dans le corps : une fois ce serait le bras qui bouge, une autre fois on se retrouverait en train d'éternuer, etc. De même, pour que nous puissions distinguer les objets entre eux, il faut qu'ils nous paraissent (et soient ressentis, etc.) différemment : il faut donc qu'il y ait une connexion causale régulière entre les événements cérébraux provoqués par les objets de chaque sorte et les impressions visuelles mentales correspondantes. Et, pour que nous ayons la capacité merveilleuse de nous reproduire, il doit y avoir des connexions régulières entre nos actes sexuels, le fœtus auquel ils donnent naissance, et telle ou telle âme liée à ce fœtus. Dieu a des raisons de mettre en place toutes ces connexions. Il peut même avoir des raisons de joindre cette âme à ce corps particulier, mais, s'il n'y a pas de raison de joindre telle âme à ce corps plutôt qu'à un autre, il a une raison de produire, en jouant mentalement à pile ou face, l'une ou l'autre connexion : de faire en sorte que la connexion s'établisse par hasard.

Un Dieu parfaitement bon aime les créatures, il aime les créatures dans leur variété — y compris les créatures dont les projets et les estimations sont à portée limitée, comme les rats et les chiens. Mais il a une raison, spéciale de produire des êtres humains. Les êtres humains se distinguent des animaux supérieurs par les genres d'estimations et de projets qu'ils ont. Par exemple, nous avons des évaluations morales, des croyances sur l'origine de notre existence, et nous avons des théories mathématiques fondamentales. Nous pouvons, par raisonnement, passer de ceci à cela, et nos jugements ont pour base consciente d'autres jugements (on parvient à croire certaines choses concernant les Romains parce qu'on croit que certaines découvertes ont été faites à Chichester). Quant à nos projets, ce ne sont pas seulement des projets immédiats de nourriture ou de boissons, mais des projets de réaliser des machines compliquées, de construire de beaux bâtiments, ainsi que des projets de nous transformer nous-mêmes et mutuellement, en modifiant notre caractère de façon à être naturellement enclins à accomplir tel genre d'action plutôt que tel autre. (...)

Nous avons, nous humains, de belles opportunités d'acquérir des connaissances vraies et approfondies sur le monde, de modifier non seulement notre environnement, à grande échelle, et selon une organisation complexe, mais aussi de nous forger nous-mêmes. Nous avons mille manières de décider entre le bien et le mal, et nos décisions entraînent des changements importants. Un Dieu généreux a des raisons de créer de tels êtres. Les indices exposés dans ce chapitre suggèrent que l'existence de l'âme et de sa connexion avec un corps ne sont pas dus aux processus physiques codifiées par les lois de la nature. De nouvelles propriétés ont été données aux cerveaux fœtaux, ainsi qu'aux âmes auxquels ils sont joints, propriétés qui n'ont pas d'explication scientifique. L'existence de Dieu, hypothèse simple qui nous a conduits à nous attendre avec une certaine probabilité aux phénomènes discutés au chapitre précédent, nous conduit aussi à nous attendre à ces phénomènes. Ils constituent donc des indices supplémentaires de son existence. Bien que les propriétés du cerveau et sa propension à les exercer quand il reçoit certains influx nerveux en provenance de l'œil fournissent une explication complète du fait que j'ai une image bleue, quand c'est le cas, ces propriétés sont créées et conservées par Dieu, et c'est donc son action qui fournit l'explication ultime de l'existence de l'âme qui est jointe à ce corps (et du fait que c'est mon âme plutôt que la vôtre). C'est une doctrine chrétienne commune (mais pas universelle) : alors que Dieu opère au moyen de "causes secondes" (i.e.: de processus naturels) pour réaliser beaucoup d'autres choses dans le monde, il intervient directement pour créer des âmes humaines et les lier à des corps. Je suis allé plus loin en suggérant que c'est aussi vrai de l'âme des animaux supérieurs.

Richard Swinburne La probabilité du théisme (*Y a-t-il un Dieu ?* ch. 4)

Il y a un univers physique. Il est constitué d'innombrables amas matériels de différentes dimensions. Notre Terre est une des planètes qui se déplacent autour du Soleil, lequel est une petite étoile, une grosse boule de feu. C'est une étoile parmi les millions d'étoiles de notre galaxie, le groupe d'étoiles auquel nous appartenons, appelé Voie Lactée. Notre galaxie appartient à un amas local de galaxies. Les astronomes peuvent observer plusieurs milliards d'amas de ce genre. Quoique très largement uniforme, l'univers contient un certain nombre de "regroupements" locaux. Les étoiles et les planètes sont de dimensions différentes, et les planètes telles que la nôtre ont mille façons d'être irrégulières — il suffit de penser aux différentes formes et dimensions des galets sur le rivage.

Il est extraordinaire que, tout d'abord, il y ait des choses qui existent. L'état de choses probablement le plus naturel, c'est simplement rien : pas d'univers, pas de Dieu, rien. Pourtant il y a quelque chose qui existe. Et même beaucoup de choses. Le hasard, peut-être, aurait pu accoucher d'un électron. MAIS *un si grand nombre* de particules ! Bien sûr, tout ne pourra pas avoir une explication. Cependant, comme on l'a vu, le progrès dans les sciences et dans tous les autres domaines d'investigation intellectuelle réclame toujours que nous postulions le plus petit nombre de faits inexplicables. Si nous pouvons expliquer les innombrables composants de l'univers par un être simple qui conserve leur existence, alors c'est ce que nous devons faire — même si, c'est inévitable, nous ne parvenons pas à expliquer l'existence de cet être simple.

En outre, il n'y a pas seulement d'énormes quantités de choses, il y a ce fait que toutes se comportent exactement de la même façon. Les lois de la nature qui gouvernent les galaxies les plus lointaines que nous pouvons observer au télescope, sont les mêmes que celles qui sont en vigueur sur terre. Et ce sont les mêmes lois qui gouvernent les événements les plus reculés dans le temps auxquels nous puissions remonter et qui fonctionnent aujourd'hui. Ou, comme je préfère le dire, tout objet, quel que soit son éloignement par rapport à nous dans le temps et l'espace, a les mêmes propriétés et les mêmes propensions à exercer des propriétés que les électrons et les protons dont nos corps sont constitués. Si cette situation était sans cause, ce serait alors une coïncidence absolument extraordinaire — trop extraordinaire pour qu'une personne rationnelle puisse y croire. Or, la science ne peut expliquer pourquoi chaque objet possède les mêmes propriétés et propensions. Elle peut expliquer pourquoi un objet a telle propriété, du fait qu'il possède telle autre propriété plus générale (ou pourquoi telle loi de la nature locale fonctionne, du fait que telle loi plus générale de la nature fonctionne). Mais on ne conçoit pas comment la science pourrait expliquer pourquoi chaque objet possède les propriétés les plus générales qu'il possède. Supposez que les trois lois newtoniennes du mouvement et sa loi d'attraction gravitationnelle soient les lois fondamentales de la nature. Cela voudrait dire alors que chaque atome, chaque électron, etc., attire n'importe quel autre objet de l'univers avec exactement la même force d'attraction (qui varie avec le carré de la distance qui les sépare). Certes, les lois de Newton ne sont pas les lois fondamentales de la nature; elles sont une bonne approximation, mais qui n'est pas parfaite, et sont valables seulement quand les corps concernés n'ont pas une masse trop grande ni une vitesse trop élevée. Cependant, les lois de Newton sont valables dans la mesure où elles découlent des lois de la Relativité Générale et de la Théorie Quantique; lesquelles sont peut-être les conséquences d'une théorie plus générale — la Théorie de la Grande Unification. Pourtant, où que nous nous arrêtons, la même question se posera. Supposez qu'on s'arrête à la Théorie de la Grande Unification. Dans ce cas, chaque atome, chaque électron dans l'univers possèdera exactement les mêmes propriétés et les mêmes propensions — celles décrites par la Théorie de la Grande Unification. Et c'est là, si vous ne vous autorisez que des explications

scientifiques, que vous devez vous arrêter. C'est, dira le matérialiste, comme ça que sont les choses, un point c'est tout.

Pourtant c'est justement le genre d'endroit où il n'est pas du tout rationnel pour un enquêteur de s'arrêter. Si toutes les pièces trouvées sur un site archéologique portent la même effigie, ou si tous les documents trouvés dans une pièce sont écrits avec les mêmes caractères graphologiques, nous recherchons une explication en termes de source commune. L'apparence de coïncidence exige une explication.

Or, non seulement tous les objets matériels ont en commun les mêmes propriétés générales et les mêmes propensions (et se comportent, par exemple, en accord avec une Théorie de Grande Unification) ; mais ils se rangent en espèces dont les membres se comportent à l'identique de façon plus spécifique. Chaque électron se comporte comme n'importe quel autre, en repoussant tout autre électron avec la même force électrique. Les objets macroscopiques aussi se rangent dans des espèces. Les chênes se comportent comme les autres chênes, les tigres comme les autres tigres. En outre, par beaucoup d'aspects, les comportements presque toujours identiques de tous les objets matériels ou ceux des objets d'espèces particulières sont également simples et faciles à détecter pour des êtres humains.

Il aurait pu se faire que les constituants ultimes de la matière (électrons, protons, photons, quarks, ou toutes autres entités, quelles qu'elles soient, dont ils sont faits) se comportent de manière simple et identique, mais que, au moment de se combiner pour constituer des objets matériels de taille moyenne, ils se comportent de manière très compliquée. Au point que, d'un simple examen en surface de leur comportement, nous ne pourrions jamais prédire ce qui doit arriver. Il se pourrait qu'un jour les pierres tombent, et qu'un autre jour elles flottent en l'air — mais alors une simple observation non-scientifique ne nous donnerait pas la moindre idée de ce qui doit arriver à quel moment. Fort heureusement, notre monde n'est pas comme ça.

Dans notre monde, le comportement des objets de taille moyenne présente des régularités. Elles peuvent être aisément détectées et exploitées par les non-scientifiques — régularités valables presque tout le temps et avec un haut degré de précision. Les objets massifs tombent, les humains et les autres animaux ont besoin d'air pour vivre, les graines plantées et arrosées donnent des plantes, le pain nourrit l'homme, mais pas l'herbe. Et ainsi de suite. Bien entendu, il y a des exceptions — il y a des cas où des objets massifs ne tomberont pas (si par exemple ils sont fortement aimantés de manière à être repoussés par un aimant placé au-dessous d'eux); et seul un scientifique peut prédire *avec exactitude* le temps de chute d'un objet, ou la quantité de pain nécessaire aux humains pour une activité normale. Les régularités à peu près courantes que les humains peuvent aisément détecter ont d'importantes conséquences pour notre survie ou notre disparition : manger suffisamment pour rester en vie, échapper aux prédateurs et aux accidents, s'accoupler, avoir des enfants, conserver la chaleur, se déplacer, etc. En observant et en comprenant ces régularités, les humains peuvent alors les exploiter pour introduire des changements dans le monde extérieur à nos corps, et par là dans nos propres vies. Nous avons besoins d'estimations vraies concernant les effets de nos actions élémentaires si par leur moyen nous voulons introduire des changements dans le monde. Mais c'est seulement si les objets se comportent de manière régulière et suffisamment simple à comprendre pour des humains que nous serons capables d'acquiescer ces estimations. En observant que le pain nourrit, nous pouvons prévoir qu'en mangeant du pain nous pouvons rester en vie. En observant que les graines (parmi lesquelles les grains de blé) plantées et arrosées donnent des plantes, nous pouvons prévoir de faire pousser du blé pour en faire du pain. Et ainsi de suite. Mais si les objets matériels se comportaient de manière totalement erratique, nous n'aurions jamais d'aucune manière la possibilité de décider de la maîtrise du monde ou de nos propres vies. Chercher à expliquer pourquoi tous les objets matériels partagent les mêmes propriétés simples et les mêmes propensions, c'est donc chercher ce qui permet d'expliquer pourquoi ces propriétés sont telles que les propriétés et les propensions

des objets matériels de dimension moyenne qui en découlent (parmi lesquels celles qui ont de l'importance pour la vie humaine) sont aisément détectables par les humains. C'est en effet un caractère universellement répandu de tous les objets matériels, que leurs propriétés et propensions entraînent justement cette conséquence.

L'hypothèse simple du théisme nous conduit à nous attendre, selon un degré raisonnable de probabilité, à tous les phénomènes que j'ai décrits. Omnipotent, Dieu est capable de produire un monde organisé de cette manière. Et il a une bonne raison de décider de le faire : un monde qui contient des personnes humaines est quelque chose de bon. Les personnes font des expériences, ont des pensées, elles peuvent opérer des choix, et leurs choix peuvent introduire d'importants changements en ce qui les concerne, en ce qui concerne autrui, et le monde inanimé. Dieu, parfaitement bon, est généreux. Il souhaite partager. Il y a une espèce particulière de bonté dans le fait qu'il existe des personnes humaines dotées d'un corps, dans un univers gouverné par des lois. Avec notre corps, nous contrôlons un amas de matière limitée, et, si nous le voulons, nous pouvons décider d'apprendre comment fonctionne le monde, ce qui permet d'apprendre quelles actions corporelles auront davantage d'effets prolongés. Nous pouvons rapidement apprendre à quel moment des rochers menacent de tomber, quand des prédateurs peuvent attaquer, et quand les plantes doivent pousser. De cette manière, Dieu nous permet d'avoir part à son activité créatrice de décision. Nous pouvons opérer des choix cruciaux pour nous-mêmes : éviter les rochers qui tombent, échapper aux prédateurs, planter des récoltes pour avoir assez à manger, ou ne pas nous en soucier; construire des maisons et vivre confortablement, ou se contenter d'un mode de vie plus primitif. Et nous pouvons opérer des choix cruciaux concernant autrui, comme le nourrir ou le laisser mourir de faim.

Étant donné que les régularités approximativement observables dans le comportement des objets de dimension moyenne sont dues aux régularités plus précises dans le comportement de leurs composants à petite échelle, nous pouvons, si nous le décidons, essayer de découvrir ces composants. Grâce à cette découverte nous pouvons construire des instruments qui étendent plus loin nos connaissances et notre maîtrise du monde. Les hommes peuvent découvrir les lois de la dynamique et de la chimie. Ils peuvent donc fabriquer des voitures ou des avions ou - c'est aussi une possibilité, des bombes et des canons. De cette manière, nous étendons notre rayon d'action, de la simple maîtrise de notre corps et de son environnement immédiat à une maîtrise plus étendue du monde. Le fait d'avoir un corps dans un monde ordonné offre la possibilité, non seulement d'un apprentissage rapide des régularités utiles à la survie, mais aussi d'un apprentissage scientifique et technologique. Nos efforts conjoints nous font découvrir, au fil des années, des lois importantes qui peuvent être utilisées pour reconstruire notre monde d'une manière que nous décidons. C'est à nous de décider si oui ou non nous étudions et étendons notre maîtrise, à nous de décider comment nous étendons cette maîtrise. Comme de bons parents, un Dieu généreux a un motif de ne pas nous imposer une mesure fixe de connaissance et de maîtrise, mais plutôt de nous donner le choix d'accroître ou non nos connaissances et notre maîtrise.

C'est parce qu'il offre ces opportunités aux humains que Dieu a une raison de créer un monde gouverné par des lois naturelles du genre que nous connaissons. Bien entendu, Dieu aurait des raisons de réaliser beaucoup d'autres choses : j'hésiterais donc à dire qu'on pouvait être certain qu'il réaliserait un monde comme celui-ci. Il est clair pourtant que ce monde fait partie des choses dont la réalisation par Dieu a une probabilité assez significative.

L'arrangement du monde comme scène pour les humains n'est pas la seule raison qu'aurait Dieu de réaliser un monde ordonné. Les animaux supérieurs aussi sont conscients, apprennent, projettent — la prédictibilité des choses dans leurs aspects les plus aisément détectables le leur permet. Mais au-delà de cet aspect, un monde ordonné est un monde beau. La beauté consiste en modèles d'ordre. Un chaos total est laid. Les mouvements stellaires

accordés selon des lois régulières forment une belle chorégraphie. Les médiévaux pensaient que les planètes étaient transportées à travers le ciel par des sphères, et que leur mouvement régulier produisait la “musique des sphères” dont les humains se trouvaient ignorer la beauté, bien qu’il s’agît de l’une des plus belles choses qui fussent. Dieu a des raisons de produire un monde ordonné, parce que la beauté est une bonne chose — à mon sens qu’il y ait quelqu’un ou non pour la remarquer, et à coup sûr s’il se trouve ne fût-ce qu’une personne pour le faire.

L’argument qui part du monde et de sa régularité, pour conclure à l’existence de Dieu est, je crois, la codification par les philosophes d’une réaction naturelle et rationnelle, profondément ancrée dans la conscience humaine, face à un monde ordonné. Les humains considèrent la compréhensibilité du monde comme une preuve de l’existence d’un créateur exerçant sa compréhension. Le prophète Jérémie vivait à une époque où l’existence d’une sorte de dieu-créateur était tenue pour accordée. Ce qui était en jeu, c’était l’étendue de sa bonté, de sa connaissance, de sa puissance. Jérémie affirmait, à partir de l’ordre du monde, que Dieu était puissant et fiable, que Dieu était du genre que nous avons décrit au chapitre 1. Partant de l’étendue de la création, Jérémie affirmait la puissance du créateur — “Les hôtes du ciel ne peuvent être comptés, pas plus que le sable de la mer ne peut être mesuré” (Jr, 33, 22); et il affirmait que la régularité du fonctionnement de la création montrait la fiabilité du créateur, en parlant du “pacte du jour et de la nuit” suivant lequel ils se succèdent mutuellement et régulièrement, et des “ordonnances du Ciel et de la Terre” (Jr 33, 20-1 et 25-6).

Le comportement ordonné des corps matériels, décrit en termes de tendance à se diriger vers un but (p. ex. le corps qui tombe en direction du sol, l’air qui remonte en bulles au-dessus de l’eau), tel était le point de départ de la cinquième des “Cinq voies” par lesquelles Thomas d’Aquin prouvait l’existence de Dieu.

L’argument qui part de l’existence et du comportement régulier d’objets matériels pour arriver à un Dieu qui les maintient dans l’existence chacun avec ses mêmes propriétés et ses mêmes propensions à interagir mutuellement, est un argument qui satisfait très bien les critères que nous avons dégagés au chapitre 2. L’hypothèse du théïsme est une hypothèse simple qui nous prépare à nous attendre à ces phénomènes observables, là où aucune autre hypothèse ne le fait. Dans l’hypothèse du matérialisme, c’est une pure coïncidence que les objets matériels aient chacun les mêmes propriétés, et non simplement un point d’arrêt à l’explication. Comme le théïsme répond bien à ces critères, l’existence et le comportement régulier des objets matériels donne une bonne probabilité à l’existence de Dieu.