

## **Dieu est-il une hypothèse non nécessaire ?**

Peter Van Inwagen<sup>♦</sup>  
(University of Notre Dame)

*Présentation et traduction par*  
Sébastien Réhault\*

### **Présentation**

#### ***Le droit de croire sans preuves***

Face à Napoléon qui lui faisait remarquer, après avoir lu son traité de cosmologie, que son travail était excellent, mais qu'il n'y trouvait nulle trace de Dieu, Laplace aurait eu cette réplique célèbre : « Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse-là. » L'histoire ne dit pas si Laplace lui-même y voyait une raison de ne pas croire en Dieu, mais c'est en tout cas l'avis auquel semble se ranger un bon nombre d'athées contemporains : le caractère auto-suffisant de l'explication scientifique serait une preuve de l'inexistence de Dieu<sup>1</sup>. Pour utiliser une distinction en cours en philosophie analytique de la religion, la réussite du naturalisme méthodologique (l'idée qu'une explication scientifique appropriée ne peut faire appel à d'autres causes que naturelles) impliquerait logiquement le naturalisme métaphysique (l'idée qu'il n'existe que des choses naturelles)<sup>2</sup>. Pour beaucoup, cette thèse a le caractère de l'évidence. C'est même devenu un cliché aujourd'hui de dire que le progrès de la science aurait

---

<sup>♦</sup> Peter Van Inwagen, né en 1942, est un philosophe analytique américain, professeur à l'University of Notre Dame. Il s'intéresse particulièrement à la métaphysique, à la philosophie de la religion et à la philosophie de l'action. Il a publié de nombreuses études et nombreux ouvrages parmi lesquels : *An Essay on Free Will* (1983), *Metaphysics* (1993), *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology* (1995), *The Possibility of Resurrection* (1998) et *The Problem of Evil* (2006).

\* Sébastien Réhault est professeur agrégé de philosophie et doctorant au Laboratoire d'Histoire des Sciences et de Philosophie / Archives Henri Poincaré – CNRS, à l'Université de Nancy 2. Il enseigne actuellement la philosophie dans le secondaire et prépare une thèse sur l'ontologie et l'épistémologie du réalisme esthétique sous la direction de Roger Pouivet. Parallèlement à ses recherches en esthétique et en philosophie de l'art, il s'intéresse à la philosophie de la religion dans une perspective analytique et plus particulièrement aux questions relatives à l'épistémologie du théisme.

<sup>1</sup> C'est une thèse que l'on retrouve aujourd'hui sous la plume des « nouveaux athées ». Voir notamment Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, tr. f. M.-F. Desjeux-Lefort, Paris, Robert Lafont, 2008, chap. 2 et 4.

<sup>2</sup> Pour une discussion des différentes façons de caractériser le naturalisme, voir Michael Rea, *World Without Design : The Ontological Consequences of Naturalism*, Oxford, Clarendon Press, 2002. Voir également Alvin Plantinga and Michael Tooley, *Knowledge of God*, Blackwell Publishing, 2008, p. 17-19.

rendu la croyance en Dieu totalement obsolète. L'essai de Peter van Inwagen dont nous proposons ici une traduction montre pourtant que cette thèse ne résiste pas à un examen attentif : le succès que l'on attribue généralement à l'explication scientifique du monde naturel ne permet pas de conclure que Dieu n'existe pas, ni même que l'agnosticisme serait la position la plus raisonnable concernant l'existence de Dieu.

L'objection naturaliste à l'encontre du théisme est examinée par van Inwagen sous la forme de ce qu'il appelle l'Argument de la superfluité : « La seule raison de croire en Dieu serait qu'il fût nécessaire de postuler son existence pour rendre compte de certains faits observés. Mais la science est capable d'expliquer tout ce que nous observons, et ses explications ne font appel ni à Dieu, ni à aucun autre agent supranaturel. Par conséquent, il n'y a aucune raison de croire que Dieu existe. Autrement dit, l'existence de Dieu est une *hypothèse non nécessaire* ». On croit généralement pouvoir tirer de cet argument l'idée qu'il serait totalement irrationnel de croire en Dieu. La stratégie habituelle face à ce type d'objection consiste à essayer de montrer que l'existence de Dieu est au contraire notre meilleure hypothèse pour expliquer certaines données du monde naturel. Cela correspond à la démarche classique de la théologie naturelle. La réponse de van Inwagen est différente : premièrement, il montre qu'il n'est pas possible de conclure à partir de l'Argument de la superfluité que Dieu n'existe pas ; deuxièmement, il affirme que la croyance en Dieu ne doit pas être considérée comme une hypothèse explicative, en concurrence avec les explications de la science, mais plutôt comme une croyance irrésistible, qui peut être entretenue de façon légitime sans pour autant reposer sur des arguments. De ce point de vue, la défense de van Inwagen illustre une conception du statut épistémique de la croyance en Dieu caractéristique de la philosophie de la religion contemporaine. Dans la suite de cette présentation, nous donnons quelques éléments pour comprendre le contexte philosophique dans lequel s'inscrit cette dernière partie de l'argumentation de van Inwagen. Nous nous adressons en priorité aux lecteurs français qui n'auraient aucune familiarité avec la philosophie de la religion telle qu'elle est pratiquée actuellement dans la tradition analytique.

On peut décrire le paysage de l'épistémologie religieuse analytique des trente dernières années comme étant marqué par deux grandes tendances, qui se distinguent essentiellement par le rôle qu'elles accordent à la théologie naturelle dans la vie épistémique du croyant. La théologie naturelle est l'entreprise philosophique ayant pour fin la connaissance de Dieu à l'aide de la raison naturelle ou de nos facultés cognitives naturelles, indépendamment de toute révélation surnaturelle<sup>3</sup>. Elle consiste principalement à rechercher des raisons de croire, articulées sous la forme d'arguments, qui permettraient d'immuniser le croyant contre le reproche d'irrationalité ou de violation de son devoir épistémique. Ainsi comprise, la théologie naturelle souscrit au

---

<sup>3</sup> Voir Paul Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004 et Michael Sudduth, *The Reformed Objection to Natural Theology*, Farnham, Ashgate, 2009.

modèle épistémologique que les philosophes contemporains appellent l'évidentialisme. Selon ce modèle, nos croyances sont justifiées pour autant qu'elles sont proportionnées à l'évidence disponible. Dans le domaine religieux, on considère habituellement que l'évidence suffisante pour avoir le droit de croire devrait provenir d'arguments qu'on ne pourrait rejeter qu'en étant soi-même irrationnel ou intellectuellement malhonnête. Les arguments théistes se divisent en deux grands types : des arguments *a priori*, comme l'argument ontologique, qui prétendent déduire l'existence de Dieu de son concept ou de sa description, et des arguments *a posteriori*, comme l'argument cosmologique et l'argument téléologique, qui cherchent à établir l'existence nécessaire ou probable de Dieu en prenant comme prémisses des données tirées de notre expérience du monde naturel. On le sait, ces arguments ont fait l'objet de (très) nombreuses critiques et les discussions qu'ils ont engendrées constituent un chapitre important de l'histoire de la philosophie et de la philosophie tout court. Aujourd'hui un nombre non négligeable de ces critiques prend appui sur une thèse naturaliste : les arguments théistes, en particulier les arguments *a posteriori*, qui cherchent à expliquer l'existence et l'ordre du monde naturel en postulant l'existence d'un créateur, souffriraient d'un déficit de rationalité par rapport aux explications scientifiques des mêmes phénomènes. L'exemple le plus frappant qui semble confirmer cette thèse est la façon dont la théorie de l'évolution aurait rendu superflu un certain type d'argument téléologique : il est désormais possible d'expliquer l'ordre et la complexité du vivant sans recourir à une explication intentionnelle. L'opposition entre explications théistes et explications naturalistes ne serait ainsi que la forme la plus récente du débat ancien entre science et religion<sup>4</sup>.

Les philosophes analytiques contemporains qui défendent le théisme ont adopté deux stratégies bien différentes pour répondre au défi du naturalisme. Par bien des aspects, la première stratégie est traditionnelle : elle consiste en une reprise du projet de théologie naturelle (après son abandon suite aux critiques sévères de Hume et Kant), mais c'est une reprise qui entend bénéficier de la méthode et des idées de la philosophie analytique. Cela conduit en particulier à reformuler les arguments théistes avec les instruments de la logique moderne. Cela implique également de tenir compte de la pensée scientifique contemporaine. Si ces reformulations ne mettent certainement pas fin à toute critique, ils permettent de montrer que des arguments que l'on pensait parfois bons pour le musée des antiquités philosophiques et seulement dignes d'une curiosité historique, doivent être encore pris au sérieux<sup>5</sup>. Loin de rompre avec l'évidentialisme dominant en épistémologie religieuse, la théologie naturelle analytique tente de montrer qu'au regard des arguments disponibles, la croyance en l'existence de Dieu bénéficie d'une évidence largement suffisante pour pouvoir être considérée comme rationnelle.

---

<sup>4</sup> Sur ce débat, voir notamment Brendan Sweetman, *Religion and Science*, New York and London, Continuum, 2010.

<sup>5</sup> Pour un exemple récent d'approche critique qui prend très au sérieux les arguments théistes dans leurs versions contemporaines, voir notamment Jordan H. Sobel, *The Logic of Theism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Richard Swinburne est sans aucun doute le philosophe qui incarne le mieux cette orientation de la philosophie analytique de la religion contemporaine. Utilisant notamment le théorème de Bayes, qui permet de calculer la probabilité d'une hypothèse sur la base d'une observation donnée associée à certaines connaissances générales, il défend l'idée que la probabilité que Dieu existe est sensiblement supérieure à la probabilité contraire<sup>6</sup>. S'il renonce à l'idée que l'on pourrait démontrer l'existence de Dieu comme un fait nécessaire, Swinburne n'en hisse pas moins le théisme à un niveau d'argumentation qui n'a rien à envier à celui dont bénéficient bon nombre des croyances, y compris scientifiques, que nous considérons généralement comme justifiées.

Quelles que soient les vertus de cette défense du théisme, on peut lui faire au moins deux reproches : premièrement, celui de traiter explicitement l'existence de Dieu comme une hypothèse explicative ; deuxièmement, celui d'accepter l'idée que, pour avoir le droit de croire, le croyant devrait être capable de se justifier par des arguments face aux critiques qui lui sont faites. Mais cette exigence n'est-elle pas démesurée et ne témoigne-t-elle pas, de la part de l'athée, d'une forme d'acharnement épistémique à l'égard du croyant ? Après tout, combien de nos croyances satisfont réellement les critères de l'évidentialisme ? Et donner à l'existence de Dieu le statut d'une hypothèse rend-il vraiment justice à l'étiologie de la croyance religieuse ? Est-ce sous la contrainte d'arguments que l'on en vient à croire en Dieu ? C'est ce type de questions qui conduit à la deuxième approche caractéristique de l'épistémologie religieuse contemporaine, celle qui a reçu l'appellation d'*épistémologie réformée* et dont le principal représentant est Alvin Plantinga<sup>7</sup>. Même s'il n'en partage pas toutes les thèses, l'épistémologie des croyances religieuses de van Inwagen appartient clairement à ce courant. Contrairement à la démarche classique adoptée par des philosophes comme Swinburne, l'épistémologie réformée se montre très critique à l'égard du projet de la théologie naturelle, sans pour autant renoncer à défendre la rationalité du théisme<sup>8</sup>. Cette critique de la théologie naturelle repose autant sur des raisons philosophiques que sur des raisons de nature théologique.

---

<sup>6</sup> Quelques textes de Swinburne sont désormais accessibles en français : « Un nouveau programme en théologie naturelle », tr. fr. S. Bourgeois-Gironde, in S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou et R. Pouivet (éd.), *Analyse et théologie*, Paris, Vrin, 2002 ; « L'argument du dessein », tr. fr. Y. Schmitt, in C. Michon et R. Pouivet (éd.), *Philosophie de la religion : perspectives contemporaines*, Paris, Vrin, 2010 ; et surtout *Y a-t-il un Dieu ?*, tr. fr. P. Clavier, Paris, Éditions d'Ithaque, 2009, qui constitue un exposé synthétique des principaux arguments de Swinburne en faveur de la probabilité de l'existence de Dieu. Plus récemment, il a appliqué ce type d'argumentation à la question de la divinité et de la résurrection du Christ, question sur laquelle il a également publié une synthèse : *Was Jesus God ?*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

<sup>7</sup> Voir notamment Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (ed.), *Faith and Rationality*, Notre Dame University Press, 1984 et Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

<sup>8</sup> Pour un examen détaillé du rapport historique entre la tradition réformée et la théologie naturelle et sa réception par la philosophie analytique contemporaine, voir Michael Sudduth, *op. cit.*

D'un point de vue philosophique, l'épistémologie réformée prend appui sur un modèle épistémologique qui entend se passer des présupposés de l'évidentialisme. Selon ce modèle, bon nombre de nos croyances sont des croyances irrésistibles, c'est-à-dire des croyances sur lesquelles nous n'avons pas de contrôle direct et qui n'ont nullement besoin d'être justifiées par des arguments pour être considérées comme rationnelles. Il s'agit de ce que Plantinga appelle des « croyances de base », des croyances qui ne sont pas inférées d'autres croyances, mais qui sont entretenues de façon immédiate<sup>9</sup>. Parmi ces croyances de base, on trouve notamment notre croyance en l'existence d'autres esprits, nos croyances perceptives ou nos croyances mémorielles. De telles croyances sont garanties par la fiabilité de nos facultés sensibles et cognitives, lorsque celles-ci fonctionnent dans l'environnement pour lequel elles ont été faites (quelle que soit la cause de cet ajustement entre nos facultés et un certain type d'environnement) et lorsqu'elles sont orientées vers la production de croyances vraies (et non, par exemple, de croyances utiles). Ce modèle épistémologique est un « fiabilisme téléologique »<sup>10</sup>. Ainsi, en temps normal, si je me souviens avoir bu du jus d'orange au petit-déjeuner, je n'ai pas besoin d'être capable de justifier cette croyance par des arguments pour avoir le droit épistémique de l'entretenir : en l'absence de pathologie cognitive avérée, le simple fait de m'en souvenir confère une garantie *prima facie* à ma croyance, plus forte que n'importe quel raisonnement en sa faveur. Comme le dit van Inwagen à propos d'un autre exemple de croyance basique : « Si on me disait que ma croyance en l'existence des choses matérielles est irrationnelle, dans la mesure où je suis incapable d'en fournir une raison articulée, je répondrais que cette critique repose sur une théorie erronée de la rationalité et dont l'exigence est impossible à satisfaire ». De telles croyances sont tout simplement induites par le fonctionnement ordinaire de nos facultés rationnelles ; elles sont même « les bases sur lesquelles notre rationalité opère »<sup>11</sup>. On peut certes élaborer des arguments pour les défendre contre les objections sceptiques des philosophes, mais d'une part ces arguments ne sont jamais totalement conclusifs, d'autre part, ce n'est jamais sur la base de ces arguments, parfois très sophistiqués, que l'on en vient à avoir ces croyances. Si nous devons proportionner nos croyances de base à l'évidence disponible, comme le recommande l'évidentialisme, nous serions contraints d'adopter une forme d'agnosticisme généralisé : dans la mesure où aucun argument philosophique ne satisfait les critères épistémiques évidentialistes, l'éthique de la croyance devrait nous contraindre de suspendre notre jugement sur des questions comme celles de l'existence des choses matérielles ou des autres esprits<sup>12</sup>. Or,

---

<sup>9</sup> Plantinga défend ce modèle épistémologique de façon très complète dans deux ouvrages publiés chez Oxford University Press en 1993 : *Warrant : the Current Debate* et *Warrant and Proper Function*.

<sup>10</sup> Thomas D. Senior, « A Critical Review of Alvin Plantinga's *Warranted Christian Belief* », *International Philosophical Quarterly*, Vol. 42, n° 3, Issue 167, 2002, p. 389.

<sup>11</sup> Roger Pouivet, « Théologie naturelle et épistémologie des croyances religieuses », *Revue des Sciences Religieuses*, 81, n° 2, 2007, p. 162.

<sup>12</sup> Pour un examen détaillé de cette question de la valeur de l'argumentation en philosophie, voir P. van Inwagen, *The Problem of Evil*, Oxford, Clarendon Press, 2006, lecture 3 (« *Philosophical Failure* »).

nous ne sommes certainement pas prêts à accepter cette conséquence. Mais si nous avons le droit épistémique de croire que les choses matérielles ou les autres esprits existent sans fournir d'arguments coercitifs en faveur de ces croyances, pourquoi n'en irait-il pas de même dans le cas des croyances religieuses et en particulier dans le cas de la croyance en Dieu ?

C'est la thèse maîtresse de l'épistémologie réformée : la croyance en Dieu fait partie des croyances de base. Cela signifie qu'elle n'a pas plus besoin d'être justifiée que les croyances perceptives ou mémorielles, car elle fait partie, comme elles, de notre constitution. Chez Plantinga, cette thèse prend la forme d'une théorie du *sensus divinitatis*, empruntée à Calvin : le *sensus divinitatis* est une « sorte de faculté ou de mécanisme cognitif [...] produisant en nous des croyances à propos de Dieu dans une grande variété de circonstances »<sup>13</sup>. Quand nous nous trouvons dans certaines circonstances, par exemple lorsque nous contemplons le ciel étoilé, lorsque nous éprouvons du remords ou lorsque nous sommes en danger, nous en venons spontanément et sans avoir besoin de suivre de chaîne argumentative, à avoir des croyances au sujet de l'existence de Dieu. C'est à peu près la même chose que lorsque mon expérience d'être devant mon ordinateur produit ma croyance que je suis devant mon ordinateur : je ne postule pas l'existence d'un ordinateur pour *expliquer* mon expérience, j'en viens à entretenir spontanément cette croyance à l'occasion de cette expérience. Si van Inwagen ne postule pas explicitement l'existence d'un sens du divin<sup>14</sup>, il n'en affirme pas moins que la croyance en Dieu n'est pas une hypothèse que nous élaborons pour expliquer certains phénomènes, mais bien une croyance « implantée dans nos cerveaux », qui s'actualise naturellement et sans inférence dans les situations propices<sup>15</sup>. Il n'est pas étonnant, dès lors, que le projet de la théologie naturelle, compris comme la tentative de fonder les croyances religieuses sur des arguments, apparaisse comme voué à l'échec<sup>16</sup>.

Ce rapprochement entre la croyance en Dieu et certaines croyances ordinaires, comme les croyances perceptives ou mémorielles, peut sembler exagéré, voire scandaleux. Cependant, au nom de quoi exigerait-on d'un type de croyances qu'il

---

<sup>13</sup> Plantinga, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. 172.

<sup>14</sup> Dans le texte que nous traduisons, il laisse même ouverte la possibilité que les croyances religieuses ne soient qu'un sous-produit de l'évolution. Une théorie évolutionniste de la religion entend généralement montrer que les croyances religieuses se sont universellement répandues non pas parce qu'elles étaient rationnelles, mais parce qu'elles se sont avérées accidentellement avantageuses pour la survie des individus qui les entretenaient. Pour une discussion critique de ce type d'argument, voir P. van Inwagen, « Explaining Belief in the Supernatural », in J. Schloss and M. Murray (ed.), *The Believing Primate*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Pour une défense de l'idée que l'explication naturaliste du *sensus divinitatis* est en réalité favorable au théisme, voir C. Stephen Evans, *Natural Signs and Knowledge of God*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 38-42.

<sup>15</sup> Voir dans ce texte l'interprétation que donne van Inwagen d'un passage célèbre de l'*Epître aux Romains*.

<sup>16</sup> Cela n'implique pas nécessairement pour le croyant de renoncer à tout usage de la théologie naturelle : les arguments théistes peuvent jouer un rôle dans la clarification et la fortification de la foi face aux objections qui lui sont faites. Sur ce point, voir M. Sudduth, *op. cit.*

satisfasse des critères épistémiques que d'autres ne satisfont pas ? Selon les défenseurs de l'épistémologie réformée, il existe une forme de parité épistémique entre les croyances religieuses et un certain nombre d'autres croyances que nous considérons habituellement comme rationnelles. Van Inwagen appelle « Thèse de la différence » la stratégie qui consiste à ignorer cette parité<sup>17</sup>. Cela revient à imposer un test épistémique beaucoup plus strict aux croyances religieuses qu'à n'importe quel autre type de croyances. Cette exigence épistémique, qui consiste en une attente d'arguments coercitifs, conduit à l'idée que les croyances religieuses souffrent d'un déficit de rationalité et que le croyant contrevient systématiquement à son devoir épistémique. Le sophisme consiste à ignorer savamment le fait que très peu de nos croyances peuvent en réalité passer ce test épistémique exigeant. Cela ne concerne pas uniquement les croyances de base telles qu'elles sont définies par Plantinga : la plupart de nos croyances, qu'elles soient politiques, morales, philosophiques ou même scientifiques, sont incapables de satisfaire de tels critères. Par conséquent, il n'y a aucune raison d'exiger des croyances religieuses ce qu'on n'exige pas de nos autres croyances. Cela ne démontre pas automatiquement la rationalité des croyances religieuses, mais cela permet d'alléger la pression épistémique que l'on croit pouvoir faire peser sur elles. Cela diminue également la portée de l'Argument de la superfluité, lorsqu'il prétend que l'agnosticisme est la plus position la plus raisonnable concernant l'existence de Dieu.

Pour terminer, il convient de se demander pourquoi, si la croyance en Dieu est une croyance irrésistible, une croyance de base faisant partie de notre constitution, elle n'est pas plus répandue. La croyance que le monde extérieur existe ou la croyance que les autres esprits existent ne reposent peut-être pas sur des arguments infaillibles, mais au moins elles sont universelles ou presque. Dans ce texte, van Inwagen mentionne l'objection (et son importance), mais il n'y répond pas : son objectif est avant tout de fournir une description de la croyance en Dieu qui ne la réduise pas à une hypothèse explicative susceptible d'être plus ou moins bien justifiée. Sans les développer beaucoup, on peut tout de même donner au lecteur qui ignore tout de ce débat un aperçu des réponses possibles : elles font partie, à côté du rejet philosophique de l'évidentialisme, des raisons théologiques sur lesquelles s'appuie l'épistémologie réformée. Ainsi, pour Plantinga, le fait que la croyance en Dieu ne soit pas aussi répandue que d'autres croyances de base provient essentiellement des effets noétiques du péché : ce dernier touche l'intégralité de la personne, il n'est donc pas qu'un désordre de la volonté et de la vie affective, comme on le croit souvent, c'est également

---

<sup>17</sup> P. van Inwagen, « Il est mauvais, partout, toujours et pour quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante » (1996), tr. fr. R. Pouivet, in C. Michon et R. Pouivet (éd.), *op. cit.* Dans la même veine, en examinant la possibilité d'une perception de Dieu, William Alston critique l'usage arbitraire d'un double critère épistémique qui immunise systématiquement la perception sensible au détriment de la perception religieuse. Voir W. Alston, « Percevoir Dieu » (1986), tr. fr. R. Pouivet, in C. Michon et R. Pouivet (éd.), *op. cit.*

un dysfonctionnement de notre nature cognitive<sup>18</sup>. Le péché affecte notre connaissance des autres, notre connaissance de nous-même et, plus important encore, notre connaissance de Dieu. Comme le dit Plantinga : « Sans le péché et ses effets, l'existence et la gloire de Dieu seraient pour tous aussi évidentes et non controversées que le sont l'existence des autres esprits, des objets physiques et du passé »<sup>19</sup>. La solution à cette situation de dépravation épistémique n'est évidemment pas à chercher dans la théologie naturelle ou dans de nouveaux arguments en faveur de l'existence de Dieu. Elle se situe dans l'acceptation sincère et en partie volontaire de l'autorité divine, telle qu'elle se manifeste à nous à travers la Bible et les miracles<sup>20</sup>. Autrement dit, l'amélioration de notre situation épistémique suppose le progrès de la foi.

La réponse de van Inwagen n'est pas très éloignée de celle de Plantinga. On la trouve dans un chapitre de son livre *The Problem of Evil*, consacré au Problème de l'absence de Dieu<sup>21</sup> : si Dieu existe, pourquoi ne fait-il pas en sorte que tous les hommes croient en lui ? N'est-ce pas contradictoire avec la conception, traditionnellement admise par les religions monothéistes, d'un Dieu aimant ? Van Inwagen donne deux arguments principaux pour résoudre ce problème : premièrement, même si l'évidence en faveur de l'existence de Dieu était spectaculaire, autrement dit même si les miracles étaient nombreux et particulièrement explicites, cela n'empêcherait pas une partie des hommes de tenter de trouver une autre explication, de type naturaliste, à ces phénomènes. Autrement dit, comme le soutenaient déjà Saint Paul ou Calvin, nous avons déjà toute l'évidence dont nous avons besoin pour pouvoir croire. Deuxièmement, l'absence d'une évidence coercitive qui forcerait chacun à croire fait partie du plan salvifique de Dieu : Dieu ne veut pas seulement que les hommes croient en Lui, mais qu'ils croient en Lui *d'une certaine manière*. Van Inwagen propose une analogie pour comprendre cette idée, une analogie que l'on retrouve en partie dans le texte qui va suivre. Nous sommes un certain nombre à penser que la proposition « Les femmes ne sont pas intellectuellement inférieures aux hommes » est non seulement vraie, mais qu'elle bénéficie d'une confortable évidence. Pourtant, cela n'a pas toujours été le cas au cours de l'histoire humaine et aujourd'hui encore, c'est loin d'être une croyance universellement acceptée : le sexisme, la domination masculine, l'esclavage sexuel ou l'excision n'ont pas disparu. Lorsque nous croyons que les femmes ne sont pas intellectuellement inférieures aux hommes, nous pensons généralement que les relations sociales ordinaires que nous avons entre êtres humains suffisent à garantir cette croyance. Mais quelle évidence supplémentaire peut-on donner à ceux qui ne croient pas que cette proposition soit vraie ? Imaginons que, pour conduire chacun à accepter

---

<sup>18</sup> Plantinga, *Warranted Christian Belief*, op. cit., chap. 7. Voir également Stephen K. Moroney, *The Noetic Effects of Sin : A Historical and Contemporary Exploration of How Sin Affects Our Thinking*, Lanham, Lexington Books, 2000.

<sup>19</sup> Plantinga, op. cit., p. 214 .

<sup>20</sup> Voir notamment Plantinga, op. cit., chap. 9.

<sup>21</sup> P. van Inwagen, *The Problem of Evil*, op. cit., Lecture 8 (« *The Hiddenness of God* »).



cette proposition, Dieu fasse en sorte qu'à sa naissance, chaque petite fille porte une jolie tache de naissance précisant : « *N'est pas* intellectuellement inférieure aux hommes ». Cela forcerait probablement la croyance de tous ceux qui n'y croyaient pas auparavant. Mais est-ce de cette façon que l'on souhaite que cette croyance soit acquise ? Ce que l'on attend, ce n'est pas une simple acceptation résignée, mais un changement de conviction réel (une conversion), fondé sur l'usage de nos facultés cognitives naturelles et en lien avec les interactions sociales humaines ordinaires. Van Inwagen soutient qu'il en va à peu près de même dans le cas de la croyance en Dieu. Selon la conception théiste classique, l'intention de Dieu n'est pas que les hommes se résignent à croire en Lui contre leur volonté, terrassés par le poids de l'évidence : ils doivent faire eux-mêmes une partie du travail cognitif, en témoignant de leur bonne volonté et de leur confiance, c'est-à-dire en développant en eux ce que la tradition appelle les vertus théologiques. Ainsi, si la croyance théiste est une croyance basique, immédiate, qui ne résulte pas d'une inférence argumentative, elle n'est pas pour autant une croyance totalement instinctive : le péché est passé par là et nous devons maintenant faire un effort pour percevoir une évidence qui, dans une autre situation épistémique, aurait été largement suffisante pour induire la croyance en l'existence de Dieu.

## **Dieu est-il une hypothèse non nécessaire ?<sup>22</sup>**

Peter van Inwagen

\*\*\*

Dans un article de la *Somme théologique* intitulé « Dieu existe-t-il ? », article dans lequel sont exposées les « Cinq voies », Thomas d'Aquin commence par énoncer deux « Objections ». Chacune de ces objections constitue un argument. La première est une version de l'argument du mal. La seconde prend la forme suivante :

« *Objection 2.* Ce qui peut être accompli par des principes en petit nombre ne se fait pas par des principes plus nombreux. Or, il semble bien que tous les phénomènes observés dans le monde puissent s'accomplir par d'autres principes, si l'on suppose que Dieu n'existe pas ; car ce qui est naturel a pour principe la nature, et ce qui est libre a pour principe la raison humaine ou la volonté. Il n'y a donc nulle nécessité de supposer que Dieu existe »<sup>23</sup>.

Je l'appellerai l'argument de la superfluité. Voici comment reformuler l'essentiel de cet argument dans un langage que l'esprit moderne trouvera plus facile à comprendre que le vocabulaire des « principes » utilisé par Saint Thomas :

La seule raison de croire en Dieu serait qu'il fût nécessaire de postuler son existence pour rendre compte de certains faits observés. Mais la science est capable d'expliquer tout ce que nous observons, et ses explications ne font appel ni à Dieu, ni à aucun autre agent supranaturel. Par conséquent, il n'y a aucune raison de croire que Dieu existe. Autrement dit, l'existence de Dieu est une *hypothèse non nécessaire*.

(Une remarque à propos de cette formulation moderne de l'argument de la superfluité. La formulation de l'argument par Saint Thomas part de la prémisse qu'il est superflu de postuler l'existence de Dieu, quand tout ce que nous observons est explicable comme étant soit le produit de la nature, soit le produit de la volonté humaine. Par exemple, on expliquera l'existence de la vallée du Rhône par l'action de forces impersonnelles, et celle de la ville de Lyon par l'action de forces personnelles – mais uniquement

---

<sup>22</sup> Essai initialement publié dans A. Dole and A. Chignell (ed.), *God and the Ethics of Belief : New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. Nous tenons à remercier Peter van Inwagen d'avoir aimablement autorisé la publication de cette traduction (N.d.T.).

<sup>23</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 2, a. 3.

humaines<sup>24</sup>. Cependant, je suppose que ceux qui expliquent aujourd'hui l'existence de tout ce qui n'est pas l'œuvre de l'action humaine par l'action de forces impersonnelles, sont le plus souvent les mêmes qui pensent que l'être humain, sa volonté et ses déterminations, peuvent être expliqués uniquement par l'action de forces impersonnelles – ces mêmes forces qui sont étudiées par la science. C'est pour cette raison que j'ai remplacé l'expression de Saint Thomas, « ce qui est naturel a pour principe la nature, et ce qui est libre a pour principe la raison humaine ou la volonté », par « la science est capable d'expliquer tout ce que nous observons ».)

La conclusion de l'argument du mal est la proposition que Dieu n'existe pas. Il est donc facile de voir en quoi cet argument constitue une « objection » à la position adoptée par Saint Thomas dans l'article « Dieu existe-t-il ? » : sa conclusion constitue la négation logique de cette position. Mais la conclusion de l'argument de la superfluité n'est pas la proposition que Dieu n'existe pas. Elle n'est même pas logiquement inconsistante avec la proposition que Dieu existe. La conclusion de l'argument de la superfluité est que l'on n'a pas besoin de postuler l'existence de Dieu, autrement dit, dans le jargon moderne, que l'existence de Dieu est une hypothèse non nécessaire. Je suis persuadé que Saint Thomas n'entretenait aucune confusion à ce sujet. Je suis persuadé qu'il était tout à fait conscient que la conclusion de l'argument de la superfluité n'était pas, contrairement à la conclusion de l'Objection 1, la proposition que Dieu n'existe pas. Je pense qu'en appelant l'argument de la superfluité une « objection », il voulait simplement dire que la conclusion de cet argument, si elle était vraie, constituerait une sérieuse objection à l'acceptation de la proposition que Dieu existe.

Sous une forme ou une autre, l'argument de la superfluité est bien connu des philosophes athées contemporains. Parmi ceux qui appartiennent à la tradition analytique, certains (je pense ici notamment à Anthony Flew et Michael Scriven<sup>25</sup>) ont défendu l'idée que, même si la conclusion de l'argument de la superfluité n'est pas la proposition que Dieu n'existe pas, il est possible de le reformuler de façon à ce qu'il supporte cette conclusion. D'autres ont défendu une thèse que l'on pourrait considérer comme plus faible : les prémisses de l'argument de la superfluité impliqueraient que l'athéisme est la seule position raisonnable au sujet de l'existence de Dieu. Pour commencer, je souhaiterais donc voir si cet argument ou l'une de ses versions peut servir à soutenir cette conclusion. Mais les principales questions que j'examinerai

---

<sup>24</sup> Les noms propres ont été adaptés au contexte français (N.d.T.).

<sup>25</sup> Voir A. Flew, *The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom, and Immortality*, New York, Harper & Row, 1976, chap. 1, « The Presumption of Atheism », p. 13-30 ; M. Scriven, *Primary Philosopher*, New York, McGraw-Hill, 1966, p. 98-110. Certains commentaires parus dans la presse suggèrent que Flew aurait récemment abandonné l'athéisme pour une forme de déisme. (Cette « conversion » a été confirmée depuis par la parution du dernier livre de Flew, *There Is A God : How The World's Most Notorious Atheist Changed his Mind* (with R. A. Varghese), New York, Harper Collins Publisher, 2007 – N.d.T.).

ensuite sont les suivantes : l'argument montre-t-il effectivement que l'existence de Dieu est une hypothèse non nécessaire (et si oui, de quelle façon) ? Peut-il servir à défendre l'agnosticisme ?

L'argument de la superfluité peut-il être construit de telle façon qu'il conduise à la conclusion « Dieu n'existe pas » ? Nous pourrions évidemment transformer l'argument de la superfluité en un argument en faveur de cette conclusion en lui ajoutant une prémisse : s'il n'y a aucune raison de croire qu'une certaine sorte de chose existe, si nous n'avons aucun besoin de postuler son existence, alors aucune chose de cette sorte n'existe. Mais une telle prémisse est difficile à accepter. Par exemple, nous n'avons aucune raison de croire qu'il existe des extraterrestres intelligents à moins d'une centaine d'années-lumière de la Terre. Aucun fait observé ne nous oblige à postuler l'existence de tels êtres. Si une personne croit que de tels êtres existent (et beaucoup le croient), alors nous pouvons légitimement penser qu'elle a adopté une hypothèse non nécessaire. Pourtant, il ne s'ensuit absolument pas que de tels êtres n'existent pas. Et il n'y a pas grand-chose à ajouter à cela. Il n'y a donc, semble-t-il, aucun moyen de convertir l'argument de la superfluité en un argument plausible qui permettrait de conclure à l'inexistence de Dieu.

Flew et Scriven rejettent pourtant cette thèse. Dans la mesure où il est possible de trouver des arguments contre elle dans leurs écrits, il s'agit de versions de ce que l'on pourrait appeler l'argument du Père Noël (ou de la Grande Citrouille). L'idée est la suivante : il est évidemment irrationnel (pour un adulte) de croire au Père Noël (ou en la Grande Citrouille ou en toute autre créature échappée des contes pour enfants) ; or lorsque nous considérons pourquoi une telle croyance est irrationnelle, nous voyons que cela provient entièrement de l'absence de preuves en faveur de l'existence du Père Noël (ou de la Grande Citrouille *et alii.*). Voici une version de l'argument dans laquelle figure le Père Noël :

« Pourquoi les adultes ne croient-ils pas au Père Noël ? Tout simplement parce qu'ils peuvent désormais expliquer les phénomènes pour lesquels on invoquait l'existence du Père Noël sans avoir à postuler l'existence d'une entité supplémentaire [...]. Quand nous grandissons, personne ne vient nous apporter la preuve que [le Père Noël] n'existe pas. Simplement, nous finissons par voir qu'il n'y a pas la moindre raison de croire qu'il existe. [...] Le Père Noël est dans la même situation que les fées, les sorcières, le diable et l'éther [...] quand nous n'avons pas de preuve, la seule alternative correcte, ce n'est pas la suspension de la croyance (au Père Noël), c'est l'absence de croyance »<sup>26</sup>.

C'est totalement absurde. Il est tout simplement faux que la raison pour laquelle les adultes ne croient pas au Père Noël est qu'il n'y a aucune preuve de son existence.

---

<sup>26</sup> M. Scriven, *Primary Philosophy*, p. 103.

Premièrement, le fait, s'il s'agit bien d'un fait, qu'il n'y ait aucune preuve de l'existence de  $x$  n'est pas une raison de croire que  $x$  n'existe pas. Le cas des extraterrestres intelligents le montre clairement : nous n'avons aucune preuve de l'existence d'extraterrestres intelligents à moins d'une centaine d'années-lumière de la Terre, mais, si on admet qu'il n'y a pas non plus de preuve de leur inexistence, la seule chose rationnelle à faire est de suspendre notre croyance en leur existence, et non pas de croire qu'ils n'existent pas. Deuxièmement, il est évident qu'il n'existe *aucune* « hypothèse » mieux confirmée par les données disponibles que celle selon laquelle il n'existe aucune personne dotée des propriétés que les enfants attribuent au Père Noël. (Bon, j'admets que « Quelque chose existe » et « Il existe des êtres conscients » sont peut-être mieux confirmées.) Si vous voulez faire l'inventaire ne serait-ce que d'une partie du vaste ensemble de preuves auxquelles vous avez accès, vous n'avez qu'à rester éveillé près du sapin pendant la nuit de Noël ou interroger les parents sur la provenance des cadeaux au pied du sapin – ou encore vous pouvez visiter le Pôle Nord. Bien que les parties du monde qui sont observables par un enfant de six ans ont l'apparence qu'elles auraient effectivement si le Père Noël existait (il s'agit d'une propriété de l'histoire du Père Noël que lui ont intentionnellement conférée les adultes), les parties du monde observables par les adultes *n'ont pas* l'apparence qu'elles auraient effectivement si le Père Noël existait. La même chose vaut pour les fées (et pour les sorcières, si par « sorcière » nous entendons des femmes qui ont réellement obtenu leurs pouvoirs du diable et non simplement des femmes qui ont *cru* qu'elles avaient de tels pouvoirs et que ces pouvoirs provenaient du diable) – même si cela vaut sans doute un peu moins, car l'évidence n'est pas *aussi* forte dans le cas des fées que dans le cas du Père Noël. Cela vaut également dans le cas de l'éther (si l'éther existait, l'expérience de Michelson-Morley produirait des résultats différents en des points différents de l'orbite terrestre, ce qui n'est pas le cas) – même si cela vaut sans doute encore un peu moins dans ce cas, car la force de l'évidence est un peu plus faible dans le cas de l'éther que dans le cas des fées<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Il n'en va pas de même dans le cas du diable : contrairement à l'existence des autres entités de la liste établie par Scriven, *son* existence n'est pas réfutée par nos observations ordinaires ou par tout ce que la science a découvert. C'est du moins ce que *je* pense. De mon point de vue, la croyance que Satan existe n'est pas dans la même situation épistémologique que la croyance en l'existence du Père Noël ou des fées. Il se peut qu'il soit aussi irrationnel de croire au diable que de croire au Père Noël – je n'ai rien dit qui s'y oppose –, mais même si c'était le cas, il existe un *argument* très important en faveur de l'irrationalité de la croyance (d'un adulte) au Père Noël, qui ne s'applique pas au cas de Satan : comme je l'ai dit, on peut *montrer* que le Père Noël n'existe pas, simplement en restant éveillé pendant la nuit appropriée de l'année. On ne dispose d'aucun *experimentum crucis* de ce type concernant l'existence de Satan. Comme je l'ai également indiqué un peu plus haut, les parties du monde observables par un adulte *n'ont pas* l'apparence qu'elles auraient effectivement si le Père Noël existait. Or l'univers physique aurait exactement l'apparence qu'il a effectivement si Satan existait et, *a fortiori*, les parties du monde physique observables par les êtres humains adultes auraient exactement la même apparence si Satan existait.

Même s'il n'y a, comme je le soutiens, aucun moyen de convertir l'argument de la superfluité en un argument plausible dont la conclusion serait que Dieu n'existe pas, cela ne signifie pas que cet argument soit inutile pour l'athée. L'athéisme peut être défendu grâce à d'autres arguments que ceux visant à prouver, au sens strict du terme, l'inexistence de Dieu. Par exemple, il pourrait être défendu par un argument qui montrerait que l'athéisme représente la position *la plus raisonnable* des trois positions disponibles sur la question de l'existence de Dieu, à savoir l'athéisme, l'agnosticisme et le théisme. Un argument de ce genre pourrait être tiré de l'argument de la superfluité si on lui ajoutait la prémisse suivante :

S'il n'y a aucune raison de croire qu'une certaine sorte de chose existe, alors il est plus raisonnable de croire qu'elle n'existe pas, que de croire qu'elle existe ou de suspendre son jugement concernant son existence.

Encore une fois, une telle prémisse est peu plausible. Considérez à nouveau le cas de nos voisins (selon des normes cosmiques) extraterrestres intelligents. Dans la mesure où il n'y a aucune raison de croire que de tels êtres existent, la prémisse que nous examinons implique qu'il serait plus raisonnable de croire qu'ils n'existent pas, que de suspendre notre jugement concernant leur existence. Mais cela ne semble pas justifié. Supposons qu'il n'existe aucune bonne raison en faveur de l'existence de tels êtres et aucune bonne raison non plus en faveur de leur inexistence. Dans ce cas, il serait rationnel de suspendre notre jugement. Et dans tous les cas, il n'est certainement pas *plus* raisonnable de croire qu'ils n'existent pas que de suspendre son jugement.

Certains philosophes ont tenté de renforcer la conclusion de l'argument de la superfluité en ajoutant à ses prémisses le principe suivant :

S'il n'y a aucune raison de penser qu'une certaine sorte de chose existe, et si l'existence de cette chose est *hautement* improbable, alors il est plus raisonnable de croire qu'elle n'existe pas, que de croire qu'elle existe ou de suspendre son jugement.

Ce principe ne me paraît pas correct. J'assigne une très faible probabilité à l'existence d'espèces non humaines intelligentes à moins d'une centaine d'années-lumière de la Terre et je pense qu'il n'y a aucune preuve en faveur de l'existence de telles espèces (ce n'est pas la seule raison ; j'ai également des raisons « positives » de lui assigner une telle probabilité). Pour autant, je n'entretiens pas la croyance suivante : il n'existe aucune espèce de ce type. Et je pense que ce ne serait pas raisonnable d'avoir cette croyance. Dans mon cas, il serait raisonnable de croire ce que je crois effectivement, à savoir que la proposition selon laquelle il existe de telles espèces a une probabilité très faible. Dans tous les cas, si nous appliquions ce principe à la question de

l'existence de Dieu, nous aurions besoin d'une raison de penser que la croyance en Dieu est hautement improbable. Disposons-nous d'une telle raison ? À quoi pourrait-elle bien ressembler ?

Dans la mesure où il est possible de les énoncer et de les mettre en mots, les raisons de croire peuvent être formulées comme des arguments. Existe-t-il un argument non trivial en faveur de la conclusion selon laquelle l'existence de Dieu est très improbable ? (Il existe évidemment des arguments triviaux pour n'importe quelle conclusion.) Tout argument valide dont la conclusion serait « Dieu n'existe pas » et dont les prémisses prises conjointement seraient considérées comme hautement probables, constituerait de fait un argument non trivial en faveur de la conclusion selon laquelle l'existence de Dieu est très improbable. C'est un lieu commun que de croire qu'il existe effectivement des arguments possédant ces deux propriétés. Supposons qu'un athée estime qu'un certain argument en faveur de l'inexistence de Dieu, appelons-le « Argument X », procède à partir de prémisses hautement probables. Il pourrait alors suggérer que l'usage conjoint de l'Argument X et de l'argument de la superfluité a un fort potentiel. Par lui-même, l'Argument X peut seulement conduire ceux qui ont su apprécier sa force vers l'agnosticisme (étant donné que la conjonction de ses prémisses est très probable, mais non certaine)<sup>28</sup>. Mais, ajouterait l'athée, si l'Argument X et l'argument de la superfluité sont utilisés ensemble, le principe ci-dessus implique qu'ils peuvent établir la conclusion selon laquelle l'athéisme est une position plus raisonnable que l'agnosticisme. Le problème est que cette suggestion nous conduit à considérer cette version de l'argument de la superfluité comme le simple appendice d'un autre argument – comme terminant finalement ce que d'autres arguments ont laissé inachevé. L'argument ne possède-t-il pas une quelconque force par lui-même ? Parmi ceux qui utilisent cette version de l'argument de la superfluité, certains pensent probablement qu'il est tout simplement *évident* que la thèse que Dieu existe est hautement improbable – c'est tellement évident qu'aucun argument n'est requis pour établir sa très faible probabilité. Je pense qu'ils ont tort. Et de toute façon, comme je l'ai indiqué, le principe sur lequel repose l'argument est douteux. D'une prémisses qui affirme que la vérité d'une proposition est très improbable, on ne peut tirer la conclusion selon laquelle il est plus rationnel de rejeter la proposition que de suspendre son jugement quant à la vérité de cette proposition. Prenez n'importe quelle proposition dont la vérité est considérée comme hautement improbable, mais dont la

---

<sup>28</sup> Cet agnosticisme serait certes « négatif » – un agnostique négatif est un agnostique qui assigne une faible probabilité à l'existence de Dieu –, mais cela n'en resterait pas moins de l'agnosticisme. Un agnosticisme négatif à propos de l'existence de Dieu est comparable à mon agnosticisme concernant le fait de savoir si la carte que l'on sortira au hasard d'un paquet de cartes ordinaire sera ou non le quatre de trèfle. Ma relation doxastique à la proposition que la carte en question sera le quatre de trèfle est une forme d'agnosticisme, parce que je n'accepte pas la négation de cette proposition (et je n'accepte évidemment pas non plus la proposition elle-même). Mon agnosticisme concernant le fait de savoir si la carte qui sortira sera ou non le quatre de trèfle a une valeur négative, car j'accepte la proposition qui stipule que la probabilité que cette carte soit le quatre de trèfle est faible – moins de 0.02.

fausseté n'a pas été établie de façon certaine. (Par exemple, la proposition selon laquelle la ville de New York sera détruite par une énorme météorite à 23h23 le 12 août 2073.) Si une personne est consciente de cette faible probabilité, mais qu'elle n'accepte pas la négation de la proposition (sans non plus accepter la proposition elle-même), alors elle ne viole aucune norme de rationalité. Nous devons par conséquent examiner d'autres possibilités.

Certains philosophes ont avancés des arguments proches de l'argument de la superfluité de Saint Thomas, mais en lui ajoutant la prémisse suivante :

S'il n'y a aucune raison de penser qu'une certaine sorte de chose existe et s'il est vrai que cette chose, si elle existait, serait *très différente* des choses que nous connaissons par expérience, alors il est plus raisonnable de croire que cette chose n'existe pas, que de croire qu'elle existe ou de suspendre notre jugement quant à son existence.

Dans la mesure où il est raisonnable d'accepter, sans argument supplémentaire, la thèse selon laquelle, si Dieu existait, il serait très différent des choses que nous connaissons par expérience<sup>29</sup>, cette version de l'argument semble plus prometteuse. Cependant, je pense encore une fois que la nouvelle prémisse n'est guère plausible. Considérez l'hypothèse selon laquelle il existe, quelque part dans l'univers physique, des êtres intelligents très différents de nous et de tout ce que nous rencontrons dans le champ habituel de notre expérience. (Les Martiens de Wells ne seraient pas assez différents ; je pense ici à quelque chose comme le nuage de matière interstellaire intelligent que l'on rencontre dans *Le nuage noir* de Fred Hoyle ou les êtres aplatis qui habitent la surface des étoiles à neutrons, autre figure favorite des écrivains de science-fiction.) Il n'y a aucune raison de penser que des êtres intelligents très différents de nous et de tout ce que nous connaissons par expérience, existent, et aucune raison non plus de penser qu'ils n'existent pas. En tout cas, faisons l'hypothèse qu'il n'existe aucune raison dans les deux cas. Le principe qui a été proposé nous dit qu'il est plus raisonnable de penser que de tels êtres n'existent pas, que de suspendre notre jugement quant à leur existence. Or cela semble faux. Nous devrions être prudents quand nous supposons que le fait pour une chose d'être très différente de ce que nous connaissons est une raison, ne serait-ce que faible, de penser qu'elle n'existe pas. Comme l'a dit le biologiste – et ardent athée – J. B. S. Haldane (empruntant la célèbre remarque de Hamlet à Horatio) : « Aujourd'hui, je crains que l'univers ne soit non seulement plus étrange que nous ne le supposons, mais plus étrange encore que nous ne *pouvons* le supposer. » Alors qu'il était mourant, William Herrick Macaulay, un autre athée, a fait

---

<sup>29</sup> Je suppose que nous parlons ici d'expérience sensorielle et je laisse de côté la question de l'expérience religieuse ou mystique.



une remarque du même genre à sa très pieuse sœur (la romancière Rose Macaulay), alors qu'elle lui demandait d'envisager la possibilité de Dieu et de la vie après la mort : « Finalement, ce n'est pas aussi bizarre que cela ne puisse pas être vrai. » Si nous considérons que « étrange » et « bizarre » s'appliquent à ce qui est très différent de ce dont nous avons l'habitude, alors on peut dire que ces deux citations vont plutôt dans mon sens.

Nous devons donc conclure, il me semble, qu'il n'y a aucun moyen de convertir l'argument de la superfluité en un argument plausible qui conclurait que l'athéisme est la seule position raisonnable à adopter face à la question de l'existence de Dieu. Si on établissait qu'il n'existe aucune raison de croire en l'existence de Dieu, tout ce qu'on pourrait tirer de cette prémisse – à moins qu'en plus de l'absence de raison de croire que Dieu *existe*, on ait une raison de croire qu'il *n'existe pas* –, est que nous devrions être agnostiques, autrement dit suspendre notre jugement quant à la question de l'existence de Dieu.

Cependant, c'est loin d'être une conclusion triviale, y compris du point de vue de l'athée. Si elle est correcte, le théisme est une position intenable. Et il ne fait aucun doute que les athées préféreraient un monde dans lequel tous les non athées seraient agnostiques à un monde dans lequel ils seraient tous théistes. Dans la suite, je tenterai donc de déterminer si l'argument de la superfluité peut être utilisé pour montrer qu'on *ne devrait pas* être théiste – quand bien même il ne pourrait pas être utilisé pour montrer que l'on *devrait* être athée.

L'argument de la superfluité est-il suffisamment solide pour soutenir cette conclusion ? Examinons ce point. Une première question évidente que soulève cet argument est celle de savoir si sa prémisse est vraie : la science *peut-elle* effectivement expliquer tout ce que nous observons ? Si cela signifie que la science est capable *actuellement* d'expliquer tout ce que nous observons, alors c'est tout simplement faux. Mais l'idée est peut-être que la science parviendra *un jour* à expliquer tout ce que nous observons. Là encore, c'est loin d'être évident. Comment même un naturaliste métaphysique peut-il être sûr que nous, êtres humains, sommes intellectuellement capables de trouver une explication scientifique de tout ce que nous observons ? On peut très facilement concevoir que le monde observable dépasse notre capacité à le comprendre. L'idée est-elle alors que la science pourrait *en principe* expliquer tout ce que nous observons – pourvu que nous ayons suffisamment de temps et de matière grise ? (En réalité, il pourrait exister d'autres obstacles à une compréhension scientifique complète du monde que le manque de temps et une capacité intellectuelle insuffisante. Il est tout à fait possible que nous ne puissions découvrir les lois physiques correctes sans utiliser un instrument que nous sommes physiquement incapables de construire – par exemple, un accélérateur linéaire long de plusieurs années lumières.) Une version plus plausible de cette thèse à propos de l'explication scientifique du monde serait la suivante : il *existe* (en un sens quasiment platonicien du terme) une explication

purement scientifique de tout ce que nous observons, que les êtres humains soient ou non capables de la découvrir. Dans la mesure où il peut paraître étrange de parler d'une explication scientifique qui ne serait pas connue des êtres humains (la science étant une entreprise humaine), je parlerai plutôt d'explication purement *naturelle*. Par « explication purement naturelle », j'entends une explication qui n'implique, ne fait référence ou ne fait appel qu'à des choses naturelles. Je ne tenterai pas d'expliquer ce que signifie l'expression *chose naturelle* : je dirai simplement que, quoi qu'elle signifie, elle ne s'applique pas à des êtres surnaturels tels que Dieu ou l'archange Gabriel, et elle ne s'applique pas non plus à des choses non naturelles comme les propriétés morales, telles qu'elles ont été décrites par G. E. Moore<sup>30</sup>.

Est-il vrai qu'il existe une explication purement naturelle de tout ce que nous observons ? Un certain nombre de philosophes contemporains de l'esprit ont émis de sérieux doutes à l'encontre de cette thèse, en proposant divers arguments qui impliquent que les aspects subjectifs de la conscience – l'effet que cela fait de ressentir de la douleur ou de percevoir quelque chose de rouge – ne peuvent pas recevoir une explication purement naturelle. Je propose d'ignorer tout simplement les questions soulevées par cette objection, dans la mesure où elles ne semblent pas étroitement liées à la question de savoir s'il est raisonnable ou non de croire en l'existence de Dieu. Dès lors, si on laisse de côté ces considérations relatives aux propriétés subjectives de la conscience, est-il vrai qu'il existe une explication purement naturelle de tout ce que nous observons ? Je crois que même le naturaliste le plus convaincu devrait considérer ce principe avec suspicion. Considérons la proposition selon laquelle il existe des choses naturelles. Il s'agit d'un fait et plus encore, d'un fait qui peut être vérifié facilement par l'observation. Ce fait a-t-il une explication purement naturelle ? Il ne semble pas que ce soit le cas. Comment des faits concernant les propriétés des choses naturelles et la façon dont elles sont reliées entre elles (qui sont les seuls faits auxquels une explication purement naturelle peut faire appel) pourraient expliquer l'existence même de ces choses naturelles ? La difficulté qu'il y a à concevoir une réponse à cette question suggère un principe général : pour expliquer l'existence de choses d'un certain type, nous devons d'une manière ou d'une autre faire appel à des choses qui ne sont pas du même type. Par exemple, pour expliquer l'existence des êtres humains, nous devons faire appel à d'autres choses que les êtres humains. Dans la Genèse, l'existence des êtres humains est expliquée par l'action de Dieu sur la poussière de la terre ; dans les explications scientifiques modernes, on fait appel aux ancêtres biologiques des êtres humains et à l'environnement dans lequel ils ont vécu – en remontant plus loin, on évoque la production de carbone et d'oxygène au cœur des étoiles et leur dispersion lors de l'explosion de ces dernières. Si ce principe plausible concernant l'explication de

---

<sup>30</sup> Voir G. E. Moore, *Principia Ethica* (1912), tr. fr. M. Gouverneur et R. Ogien, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 (N.d.T.).

l'existence de choses d'un certain type est correct, alors il ne peut y avoir d'explication purement naturelle de l'existence des choses naturelles – dans la mesure où ce principe implique que, s'il y a une explication du fait qu'il existe des choses naturelles, cette explication comprendra d'autres choses que les choses naturelles.

Ces remarques sur l'existence des choses naturelles suggère que la meilleure chose à faire pour les défenseurs de l'argument de la superfluité est d'admettre que leur prémisse était mal formulée et devrait être comprise de la façon suivante : dans la mesure où un fait observé a bien une explication, cette explication est purement naturelle. Autrement dit, ils devraient sans doute concéder que certains faits observés n'ont aucune explication et que ceux qui en ont une, ont une explication qui est purement naturelle. Ils *pourraient* soutenir que la proposition qu'il y a des choses naturelles est une proposition nécessaire et par conséquent qu'elle n'a aucune explication – en tout cas, aucune explication causale. Mais cela paraît difficile à accepter. Je crois que les amis de l'argument de la superfluité feraient mieux de soutenir que le fait qu'il existe des choses naturelles est un fait contingent et brut – c'est un fait, puisqu'il *existe* des choses naturelles ; contingent, puisqu'il *aurait pu* ne pas y avoir de choses naturelles ; brut, puisqu'il n'y a aucune explication à l'existence des choses naturelles.

Dans quelle mesure la thèse selon laquelle chaque fait s'explique de façon purement naturelle ou ne s'explique pas, est-elle plausible ? Les *théistes* n'accepteront certainement pas une telle thèse. Selon eux, au moins un fait observé, à savoir le fait qu'il existe des choses naturelles, possède une explication qui n'est pas naturelle – cette explication étant évidemment que les choses naturelles existent parce que Dieu les a créées. La thèse selon laquelle tout ce que nous observons s'explique de façon purement naturelle ou ne s'explique pas, ne présuppose-t-elle finalement pas la fausseté du théisme ? Ceux qui acceptent déjà cette thèse n'auront pas besoin de l'argument de la superfluité et de sa conclusion somme toute assez faible. Ils ont en effet à leur disposition un argument dont la conclusion n'est pas seulement la supériorité de l'agnosticisme sur le théisme, mais la non-existence de Dieu. Voici comment on pourrait formuler cet argument :

Tout ce que nous observons possède une explication purement naturelle ou ne possède aucune explication ;

Si Dieu existe, alors quelque chose que nous observons (l'existence des choses naturelles) possède une explication qui n'est pas une explication purement naturelle ;

*Donc,*

Dieu n'existe pas.

Il ne s'agit pas d'un argument très impressionnant – et sa faiblesse ne repose pas sur sa deuxième prémisses, qui est évidemment vraie. En voici une version très légèrement simplifiée :

Le monde n'a pas été créé ;

Si Dieu existe, alors le monde a été créé ;

*Donc,*

Dieu n'existe pas.

Aucun de ces arguments n'est susceptible de plonger le théiste dans l'embarras – pas plus que l'argument suivant ne réussira à déranger l'athée :

Le monde a été créé ;

Si le monde a été créé, alors il existe un Créateur (ou des créateurs) ;

*Donc,*

Il existe un Créateur (ou des créateurs).

Je ne suis pas toujours bien sûr de savoir ce que cela signifie quand on accuse un argument de faire une pétition de principe, mais s'il y a bien des arguments qui tombent sous le coup de cette accusation, alors ceux-là en font clairement partie.

Pendant, la justesse de ces remarques – du moins, *je* pense qu'elles sont correctes – n'implique pas que l'argument de la superfluité puisse être définitivement abandonné. Si j'étais un partisan de l'argument de la superfluité, je crois que je répondrais à ces remarques de la façon suivante :

Je n'ai pas besoin du principe « Tout ce que nous observons possède une explication purement naturelle ou ne possède aucune explication » pour défendre le caractère superflu d'une explication faisant appel à Dieu. Autrement dit, je n'ai pas besoin de soutenir que ce principe est *vrai*. J'ai seulement besoin de maintenir qu'il est vrai *pour autant que l'on sache*. Or le succès de la science n'a-t-il pas établi cette thèse de façon certaine ? L'histoire des sciences a montré de façon répétée que des phénomènes, dont les gens pensaient qu'ils avaient une

explication par la personne, avaient en fait une explication impersonnelle. La mise à mal de l'argument téléologique par la théorie darwinienne de l'évolution par mutation aléatoire et sélection naturelle n'en est que l'exemple le plus frappant. On pourrait également mentionner la croyance de Newton selon laquelle l'orbite des planètes est instable et exige une correction périodique de la part de Dieu – croyance que Laplace et Lagrange ont démontré être fausse. N'est-ce pas faire une hypothèse très raisonnable, à la lumière de ces exemples, que d'admettre qu'aucune explication personnelle irréductible n'est requise par aucun fait observé dans la nature, et que chaque fait naturel observé possède au final une explication impersonnelle – ou bien ne possède aucune explication ? Si la réponse à cette question est positive, alors nous devrions être agnostiques (du moins en l'absence de preuve de l'existence ou de l'inexistence de Dieu basée sur des considérations indépendantes du problème de l'explication). Il n'est pas nécessaire de mener une réflexion épistémologique très approfondie pour établir cette conclusion. Un cas très simple, mais similaire en tous points, le montre clairement. Supposons que Pierre ait été accusé d'avoir tué Henry. Supposons également qu'il s'agisse d'une hypothèse très raisonnable – vraie autant que l'on sache – que la mort de Henry est accidentelle. Dans ce cas (et en l'absence d'une démonstration convaincante que Pierre *n'a pas* tué Henry), nous devrions suspendre notre jugement quant à la question de savoir si Pierre a effectivement tué Henry.

Cet argument contient une bonne dose de rhétorique. En le réduisant à l'essentiel, on pourrait le formuler ainsi :

Pour autant que l'on sache, tout ce que l'on observe possède une explication purement naturelle ou ne possède aucune explication. Par conséquent, pour autant que l'on sache, chaque chose que nous observons peut en principe être expliquée sans faire référence à Dieu – si tant est que cette chose peut être expliquée. En l'absence d'un argument convaincant en faveur de l'existence ou de l'inexistence de Dieu, nous devons dès lors suspendre notre jugement concernant l'existence de Dieu.

Mais pourquoi devrais-je concéder, et même pourquoi quiconque devrait concéder, que, pour autant que l'on sache, chaque chose est explicable de façon purement naturelle ou, dans le cas contraire, est inexplicable ? Il faut se rappeler que le principe « Tout ce que nous observons possède une explication purement naturelle ou ne possède aucune explication » implique que Dieu n'existe pas, car, si Dieu existe, alors au moins un fait possède une explication qui n'est pas naturelle – le fait qu'il existe des choses naturelles. L'argument précédent n'est donc pas meilleur que celui-ci :

Pour autant que l'on sache, Dieu n'existe pas ;

Si, pour autant que l'on sache, Dieu n'existe pas, alors nous devons suspendre notre jugement concernant l'existence de Dieu ;

*Donc,*

Nous devons suspendre notre jugement concernant l'existence de Dieu.

Je prétends que cet argument n'est pas meilleur que le précédent, car je ne vois aucune raison d'accepter « Pour autant que l'on sache, tout ce que l'on observe possède une explication purement naturelle ou ne possède aucune explication », qui ne soit pas en même temps une bonne raison d'accepter « Pour autant que l'on sache, Dieu n'existe pas ». Après tout, la seule raison que les défenseurs du premier argument nous ont donnée consiste en quelques remarques sur le succès de la science dans sa tentative d'expliquer les phénomènes observés en termes d'objets et de processus purement naturels. Ils n'ont donné aucune raison de penser que la totalité des objets et des processus naturels (c'est-à-dire le monde naturel) n'avait aucune explication.

Supposons que le partisan de l'argument de la superfluité prenne du recul et s'appuie sur l'idée suivante :

Nous ne connaissons aucune raison qui nous forcerait à croire qu'une chose que nous observons requiert une explication supranaturelle. Or nous ne devrions croire en Dieu que si une chose que nous observons nous forçait à postuler l'existence d'un être supranaturel. Par conséquent, nous ne devons pas croire en Dieu.

Supposons maintenant qu'un théiste réponde à cet argument en indiquant qu'il existe un argument fameux dont la conclusion est justement qu'une chose que nous observons – à savoir, l'existence du monde naturel – doit nous forcer à postuler l'existence d'un être supranaturel (ou d'êtres supranaturels) (Cet argument est bien sûr l'argument cosmologique sous une de ses nombreuses formes). Ce théiste se verra certainement répondre qu'un grand nombre de philosophes qui comprennent parfaitement l'argument cosmologique n'acceptent pas sa conclusion, étant donné qu'ils n'ont aucune raison de croire qu'il existe une quelconque explication à l'existence du monde naturel. Par conséquent (se verra répondre le théiste), rien de ce que nous observons ne nous *force* à postuler l'existence d'un être supranaturel. Cette réponse semble fondée sur le principe général suivant : nous ne devons croire en l'existence d'êtres supranaturels que si nous y sommes *forcés* par certaines considérations d'ordre intellectuel. Comment ce principe

peut-il être justifié ? À mon sens, ce n'est pas en faisant appel à un principe encore plus général, selon lequel, pour une proposition quelconque, nous ne devons accepter cette proposition que si nous y sommes forcés par quelque donnée intellectuelle. Le théiste pourrait répondre qu'en faisant appel à ce principe, l'athée est conduit à se contredire lui-même. Ce principe implique en effet que nous ne pouvons devenir athées (ou agnostiques) que si une certaine considération intellectuelle nous *force* à croire que l'athéisme (ou l'agnosticisme) est supérieur à toute position concurrente au sujet de l'existence de Dieu. Or, à l'évidence, aucune considération intellectuelle ne possède cette capacité, étant donné qu'il existe de nombreux théistes qui connaissent parfaitement l'ensemble des considérations intellectuelles qui ont pu amener certaines personnes à devenir athées (ou agnostiques), sans pour autant cesser d'être théistes. Un athée ou un agnostique pourrait évidemment répondre que les théistes ne sont pas raisonnables et qu'il y a certaines considérations intellectuelles qui devraient forcer toute personne *raisonnable* qui les examine soigneusement à abandonner le théisme. Mais dans ce cas, ceux qui trouvent l'argument cosmologique convaincant pourraient répliquer que ceux qui estiment qu'il n'y a aucune explication à l'existence du monde sont déraisonnables et que certaines considérations intellectuelles devraient forcer toute personne *raisonnable* qui les examine soigneusement à rejeter la thèse selon laquelle le monde naturel n'a pas d'explication.

En réalité, tous les êtres humains ont des croyances qu'ils n'ont pas été forcés d'adopter après avoir examiné la totalité des données intellectuelles pertinentes auxquelles ils avaient accès. La plupart de nos croyances philosophiques sont de cet ordre. En voici deux parmi celles que j'entretiens : nous sommes doués de libre-arbitre ; nos pensées et sentiments sont identiques à certains processus physiques dans notre cerveau. Je crois ces choses, mais nombre de mes collègues philosophes n'y croient pas, et au moins une partie d'entre eux sont conscients de toutes les données intellectuelles pertinentes concernant la question du libre-arbitre ou celle de savoir si les événements mentaux sont des événements physiques. Et je ne dirais pas que ces philosophes sont obtus ou irrationnels. En tout cas, je ne le dirais pas de tous. Ce qui vient d'être dit vaut également pour d'autres types de croyances que les croyances philosophiques ; à l'évidence, nos croyances politiques sont dans cette situation. Mais pourquoi la croyance en Dieu devrait-elle être soumise à des critères épistémiques plus stricts que les autres types de croyance ? On ne peut pas démontrer l'existence de Dieu ; en tout cas, pas au sens où il existerait des données intellectuelles qui forceraient toute personne raisonnable qui les comprendrait et les examinerait soigneusement, à conclure que Dieu existe. Mais en ce sens, on ne peut pas non plus démontrer que le libre-arbitre existe ou que le pays se porterait mieux s'il était dirigé par un parti politique plutôt que par un autre. S'il est permis de croire que nous sommes doués de libre-arbitre ou que le pays se porterait mieux s'il était dirigé par un parti politique plutôt que par un autre, alors que l'on ne dispose pourtant pas de démonstration conclusive ou d'argument irréfutable en

faveur de ces croyances, pourquoi ne pourrait-on pas croire que Dieu existe en l'absence d'une telle démonstration ?

Examinons à présent un nouvel argument appartenant à l'espèce des arguments de la superfluité. Supposons qu'un défenseur de l'agnosticisme raisonne de la façon suivante :

L'agnosticisme est le simple résultat de l'application du rasoir d'Ockham, autrement dit du principe qui affirme qu'on ne doit pas multiplier les entités postulées au-delà du nécessaire. Vous, les théistes, et nous, les agnostiques, nous avons des croyances en commun, mais vous, les théistes, vous avez des croyances supplémentaires. Nous croyons tous, vous comme nous, au monde des choses naturelles. Mais *nous* nous arrêtons là. Nous ne nions qu'il y a *peut-être* plus de choses dans le ciel et sur la terre que dans les rêves de la philosophie, mais nous n'allons pas jusqu'à affirmer l'existence de quoi que ce soit en dehors du monde naturel. *Vous* ne vous arrêtez pas là. Vous allez jusqu'à croire en l'existence d'un Créateur supranaturel. Mais croire en l'existence du monde naturel est déjà bien suffisant. Poursuivre jusqu'à postuler l'existence d'un Créateur, c'est multiplier les entités au-delà du nécessaire – ou en tout cas, cela revient à *ajouter* une entité non nécessaire.

J'ai déjà mentionné la thèse selon laquelle postuler un Créateur du monde reviendrait à multiplier les entités au-delà de ce qui est nécessaire. Comme je l'ai dit, si ce n'est pas impossible, cela reste à démontrer. (Il revient aux défenseurs de l'agnosticisme de montrer que c'est le cas, dans la mesure où ce sont eux qui cherchent à établir cette conclusion – la conclusion selon laquelle l'agnosticisme est supérieur au théisme. Pour ma part, je ne cherche pas à établir quoi que ce soit, si ce n'est l'échec des agnostiques à défendre leur conception. Je ne cherche certainement pas à établir que le théisme est supérieur à l'agnosticisme.) Laissons de côté la question de savoir si une personne qui postule l'existence d'un Créateur du monde naturel, est conduite à multiplier les entités au-delà du nécessaire. Et laissons également de côté une autre question importante : celle de savoir si je crois effectivement les mêmes choses que l'agnostique et d'autres choses en plus. (Je pense qu'une telle idée est plausible, même si je ne la défendrais pas dans le cas de l'athée. Les athées croient en des choses auxquelles je ne crois pas, particulièrement en l'existence d'un monde de choses naturelles pouvant exister sans un Créateur ou même sans cause du tout.) Au lieu de cela, je souhaiterais examiner un présupposé commun à ces différentes versions (et probablement à toutes les versions) de l'argument de la superfluité, à savoir la croyance selon laquelle Dieu serait une hypothèse explicative.



Imaginons la situation suivante. Supposons que l'évêque Berkeley me dise : « Vous croyez en ce que je crois et un peu plus. Nous croyons tous les deux en l'existence des esprits (et notamment de l'esprit suprême, Dieu), des pensées et des sensations. Mais *je* m'arrête là, contrairement à *vous*. Vous croyez également en l'existence des choses matérielles. Or croire en l'existence des esprits, des pensées et des sensations, est suffisant. Aller plus loin et postuler l'existence des choses matérielles, c'est postuler des entités au-delà de ce qui est nécessaire. » Ou supposons que ce n'est pas Berkeley qui dise cela, mais plutôt une personne qui n'a pas été totalement convertie à l'immatérialisme berkeleyien, une personne qui a seulement été impressionnée par les arguments de Berkeley, au point de devenir agnostique concernant l'existence des choses matérielles. Supposons que cette personne fasse appel au rasoir d'Ockham pour conclure qu'on ne devrait pas croire en l'existence des choses matérielles. Devons-nous faire nôtre cet appel au rasoir d'Ockham ? Comme la plupart des gens, je ne suis pas tenté de le faire. Je ne laisserai pas de simples considérations d'économie ontologique me convertir en agnostique au sujet des choses matérielles, et je suppose que très peu de mes lecteurs permettraient que ces considérations aient un tel effet sur *eux*. Mais alors qu'est-ce qui cloche avec cet appel au principe d'économie ontologique ? On pourrait penser qu'il est impossible de rendre compte adéquatement de l'ordre et de l'uniformité de nos sensations sans postuler l'existence des corps matériels. Mais c'est peu probable. On peut supposer que Dieu ou un malin génie suffisamment puissant pourrait produire n'importe quelle séquence de sensations dans un observateur immatériel. Bien que je ne me considère pas moi-même comme un observateur immatériel, mes raisons de le croire dépendent de façon essentielle de ma supposition qu'il existe des choses matérielles. Dans ce cas, pourquoi persister à croire que des choses matérielles existent, si l'on peut très bien rendre compte des données observées sans supposer qu'elles existent ? Selon moi, cette question repose sur un présupposé faux. Selon ce présupposé, on ne doit croire en l'existence de choses indépendantes de l'esprit, que si cette existence constitue l'hypothèse explicative qui rend le mieux compte de l'ordre et de l'uniformité de nos sensations. Mais je ne crois pas qu'on ait besoin d'une raison, de quelque sorte que ce soit, pour croire en l'existence des choses matérielles. Je ne crois pas que l'on « démarre » avec ses sensations – les données ultimes de l'observation – et avec rien d'autre, exceptée peut-être la connaissance de sa propre existence, et qu'ensuite seulement on devrait chercher dans sa vie mentale intérieure une raison de croire en l'existence de choses indépendantes de l'esprit. Si nous étions dans cette situation épistémique, il me semble que nous ne trouverions jamais aucun fondement pour croire en l'existence des choses matérielles. (Le paysage de la philosophie moderne est jonché des épaves laissées par les tentatives pour trouver un tel fondement.) Selon moi, une croyance dans les choses matérielles fait simplement partie de notre constitution physiologique. Elle a été implantée dans nos cerveaux par ce qui est responsable de leur formation – Dieu ou

l'évolution, ou les deux à la fois. Je n'ai donc aucune raison (en tout cas, aucune raison articulée, qui pourrait être mise en mots) de penser qu'il existe des choses matérielles. Pourtant, j'accepte leur existence et je ne crois pas me montrer particulièrement coupable d'irrationalité en le faisant. Si on me disait que ma croyance en l'existence des choses matérielles est irrationnelle, dans la mesure où je suis incapable d'en fournir une raison articulée, je répondrais que cette critique repose sur une théorie erronée de la rationalité et dont l'exigence est impossible à satisfaire.

C'est le même genre de remarques que je voudrais faire concernant ma croyance en Dieu. Pourquoi est-ce que je crois en Dieu ? Ce n'est certainement pas parce que je peux coucher sur le papier une raison de croire en Dieu qui forcerait quiconque la lirait et la comprendrait à partager cette croyance. Il n'existe aucune raison de ce genre. Je peux établir des raisons de croire en Dieu – cela m'arrive souvent<sup>31</sup> –, mais ces raisons ne sont pas *coercitives* : une personne qui les comprend, mais à qui elles ne font rien, n'est pas, de ce fait, irrationnelle. (Cela revient simplement à dire la chose suivante : tout argument en faveur de l'existence de Dieu est un argument philosophique, or les arguments philosophiques ne sont jamais coercitifs.) Autant que je puisse en juger, la raison pour laquelle je crois en Dieu est que cette croyance est implantée en moi – et, j'ajouterais, en chacun. Comme le dit Saint Paul dans le premier chapitre de son *Epître aux Romains* (v. 19 – 20) : « [...] ce qu'on peut connaître de Dieu est évident pour [les hommes], puisque Dieu le leur a fait connaître. En effet, les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient depuis la création du monde, elles se comprennent par ce qu'Il a fait. » Il ne s'agit pas, contrairement à ce que certains ont pu soutenir, d'une version de l'argument du dessein<sup>32</sup>. En fait, il ne s'agit absolument pas d'un argument, pas plus que mon observation (c'est du moins ainsi que *je* la

---

<sup>31</sup> Pour quelques exemples des raisons auxquelles il est fait allusion ici, voir en particulier l'essai intitulé « *Quam Dilecta* », in P. van Inwagen, *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1998, p. 1-27 (N.d.T.).

<sup>32</sup> Mais alors dans ce cas pourquoi Paul dit-il : « elles se comprennent par ce qu'il a fait » ? Comparez le texte de Saint Paul avec ce texte imaginaire : « Depuis ma naissance, j'observe les vies intérieures invisibles des autres êtres humains, leurs pensées et leurs sentiments, en les comprenant par leur discours, leurs expressions faciales et leurs mouvements corporels. » En imaginant quelqu'un qui prononcerait ces paroles, je n'ai pas l'impression d'entendre quelqu'un qui présenterait un argument philosophique en faveur de l'existence des autres esprits. J'ai plutôt le sentiment d'entendre une personne rapportant les résultats d'une introspection. Ce n'est pas parce qu'ils auraient examiné diverses hypothèses visant à expliquer le discours, les expressions faciales et les mouvements corporels des figures humaines autour d'eux, et conclu ensuite, après mûre réflexion, que l'hypothèse « autres esprits » est celle qui explique le mieux les phénomènes en question, que les gens croient qu'il existe d'autres esprits que le leur. (Autant que je sache, il est *vrai* que l'hypothèse « autres esprits » possède ce pouvoir explicatif – mais ce fait, si c'en est un, n'est pas une explication ni même une partie de l'explication de nos croyances au sujet des pensées et des sentiments de nos compagnons humains.) Selon ma façon de comprendre ce que dit Paul, son message pourrait être formulé en langage moderne dans les termes suivants : nous percevons la réalité invisible de Dieu par les opérations des choses qu'Il a créées – de façon analogue à la façon dont nous percevons les vies mentales invisibles de nos compagnons humains par leur discours, leurs expressions faciales et leurs mouvements corporels.

qualifie) selon laquelle notre croyance dans les objets matériels est implantée en nous, n'est un argument.

La thèse selon laquelle la croyance en Dieu est implantée en chaque être humain soulève immédiatement une question importante et difficile : si c'est effectivement le cas, pourquoi est-ce que tout le monde ne croit pas en Dieu ? Je ne tenterai pas de répondre à cette question importante et difficile ; mon excuse est qu'il importe peu pour mon propos de savoir si la croyance en Dieu est davantage implantée en moi qu'en quiconque. Ce qui importe pour mon propos est mon affirmation (ou mon acceptation) que ma croyance en Dieu n'est pas basée – ou pas entièrement basée – sur des raisons formulables ou des arguments publiquement accessibles. En cela, ma croyance en Dieu est exactement comme ma croyance en l'existence du monde matériel, comme ma croyance que les formes humaines avec lesquelles je suis en interaction quotidienne ont une vie mentale intérieure semblable à la mienne, comme ma croyance au libre-arbitre, ma croyance en une vérité objective et ma croyance en une moralité objective. Beaucoup d'autres de mes croyances, de celles qui portent sur des choses trop particulières pour être qualifiées de croyances philosophiques, sont dans la même situation : ma croyance en l'égalité des sexes, ma croyance que Marx et Freud n'ont contribué en rien à l'histoire intellectuelle si ce n'est par leurs inepties, et ma croyance que ce serait une grave erreur de légaliser le suicide médicalement assisté, entrent dans cette catégorie. Je le répète : cela ne signifie pas que je ne peux pas produire des arguments ou des raisons en faveur de ces croyances – je le peux et j'argumenterai même de façon interminable avec une personne en désaccord avec moi sur le libre-arbitre, le suicide médicalement assisté ou n'importe lequel des sujets que je viens de mentionner. Cependant, mes croyances sur ces sujets ne sont pas *basées* (ou pas entièrement basées) sur les arguments que je mobiliserais pour les défendre si on me le demandait. Voici une analogie qui, je l'espère, rendra ma position plus claire. Un jour, j'ai rencontré un homme qui croyait que la lune n'existait pas et qui pensait qu'il s'agissait d'une sorte d'illusion d'optique. Comme je n'avais aucun moyen poli d'éviter la conversation, je lui ai demandé comment, dans ce cas, il expliquait l'existence des marées. À mon sens, l'argument suivant : « Si la lune n'existait pas, il n'y aurait pas de marées ; Il y a des marées ; Donc, la lune existe », constituerait un bon argument en faveur de l'existence de la lune – si la personne qui présente l'argument se trouvait dans des circonstances exceptionnelles, des circonstances dans lesquelles il serait approprié de donner un argument en faveur de l'existence de la lune. Mais ma croyance que la lune existe n'est pas basée sur cet argument (je doute même qu'elle soit basée ne serait-ce que partiellement sur cet argument). Ou considérez ma croyance en l'existence des « autres esprits », ma croyance que « les formes humaines avec lesquelles je suis en interaction quotidienne ont une vie mentale intérieure semblable à la mienne ». Je pense que ce que l'on appelle l'argument analogique en faveur de l'existence des autres esprits est plutôt un bon argument – autant que peut l'être un argument philosophique –, mais

ma croyance que ma femme a des pensées et des sensations semblables aux miennes n'est pas basée sur cet argument, ni sur aucun autre. Pas même en partie.

Non seulement mes croyances sur tous ces sujets ne sont pas basées sur les arguments que j'utiliserais pour les défendre, mais (selon moi) une personne qui écouterait patiemment ces arguments et ne seraient pas convaincus par eux, ne pourrait pas être accusée d'irrationalité. Un philosophe qui rejette l'argument analogique n'est pas *ipso facto* irrationnel. Et *je* ne suis pas irrationnel en croyant que les formes humaines avec lesquelles je suis en interaction quotidienne ont une vie mentale intérieure semblable à la mienne.

Je trouve ce thème tellement fascinant (et important) que je pourrais facilement m'étendre à son sujet sur vingt pages de plus. Si je dois résister à la tentation, je ne peux cependant pas m'empêcher d'aborder un dernier point. (Et peut-être que dans le climat idéologique actuel, il ne sera pas inutile d'en dire un peu plus à ce sujet.) Ce point concerne l'égalité des sexes. Est-ce qu'il découle de ce que j'ai dit qu'il est épistémiquement permis de croire en l'inégalité des sexes – ou, pour le dire de façon moins délicate, de croire que les hommes sont intellectuellement supérieurs aux femmes ? Ou s'ensuit-il qu'il est épistémiquement permis de suspendre son jugement sur la question de savoir si les hommes sont intellectuellement supérieurs aux femmes ? La réponse est non : il s'ensuit seulement qu'il peut être épistémiquement permis d'écouter et de comprendre tous les arguments que *je* pourrais donner en faveur de l'égalité des sexes, puis, soit de croire que les hommes sont intellectuellement supérieurs aux femmes, soit de suspendre son jugement sur cette question. Un Martien asexué qui n'aurait aucune expérience des êtres humains et qui assisterait à un débat entre un défenseur de la supériorité intellectuelle masculine et moi, pourrait croire que les mâles humains sont intellectuellement supérieurs aux femelles humaines (ou il pourrait suspendre son jugement sur cette question) et n'être coupable d'aucun péché à l'encontre de la raison. Mais ce Martien ne serait pas dans la même situation épistémologique qu'un être humain qui devrait décider ce qu'il convient de croire à propos des capacités intellectuelles des hommes et des femmes. Contrairement au Martien, un être humain a vécu toute sa vie en tant qu'être humain, en interaction avec d'autres êtres humains, utilisant l'équipement cognitif fourni par la biologie humaine ; de plus, cet être humain aura été éduqué au sein d'une culture humaine et aura hérité de tout le stock de sagesse contenu dans cette culture. Ma croyance en l'égalité intellectuelle des sexes est basée sur bien plus de choses que je ne pourrais le formuler avec des mots, et la garantie épistémique dont elle bénéficie est peut-être – je le crois – due à plusieurs facteurs dont on ne peut rendre compte avec des mots. Mais j'en ai maintenant dit assez sur ce sujet.

Je soutiens que ma croyance en Dieu est dans la même situation que ma croyance dans le libre-arbitre, ma croyance en l'existence des autres esprits et ma croyance en l'égalité intellectuelle des sexes. Elle n'est pas basée sur des raisons ou des

arguments que je pourrais mettre en mots (j'*espère* néanmoins que cette croyance et les autres que j'ai citées à titre d'exemples sont basées sur des raisons dont je dispose, mais que je ne peux formuler verbalement), bien que je puisse donner des arguments en faveur de l'existence de Dieu qui me semblent être de bons arguments. (Je ne prétends évidemment pas qu'un athée s'accorderait avec mon jugement selon lequel il s'agit de bons arguments. Un athée dirait à coup sûr qu'ils ne sont pas conclusifs – et même qu'il s'agit de *mauvais* arguments reposant sur des sophismes réfutés depuis longtemps. De même, je crois que les arguments que je peux donner en faveur de l'égalité intellectuelle des sexes sont de bons arguments, mais je ne m'attends pas à ce qu'une personne qui croit que les femmes sont intellectuellement inférieures aux hommes – ou que les hommes sont intellectuellement inférieurs aux femmes – qu'une telle personne, donc, soit d'accord pour dire qu'il s'agit de bons arguments). Si vous pensez que je prétends avoir montré que ma croyance en Dieu est rationnelle, vous faites erreur ; je n'ai donné aucun argument en faveur de *cette* thèse, et d'ailleurs, je n'en connais aucun de plausible. Défendre la rationalité de ma croyance en Dieu ne faisait pas partie de mon projet dans la dernière partie de cet essai. Mon projet était plutôt de défendre la conclusion suivante : le fait que ma croyance en Dieu ne soit pas fondée sur des raisons formulables ou publiquement accessibles, n'est pas une bonne raison de croire que ma croyance en Dieu est irrationnelle. Et c'est ce que j'ai fait. Quant à savoir si les arguments que j'ai utilisés pour défendre cette conclusion sont de bons arguments, il s'agit évidemment d'une autre question.

Cependant, une chose doit être claire. On ne peut pas montrer que ces arguments sont mauvais simplement en proposant des arguments parallèles en faveur d'une conclusion absurde – une conclusion qui dirait qu'il n'est pas irrationnel de croire que *p*, où *p* serait une thèse qu'il est évidemment irrationnel d'adopter. (Je fais cette remarque à cause de la « l'objection de la Grande Citrouille » que l'on oppose fréquemment à l'épistémologie religieuse de Plantinga<sup>33</sup>.) Pour qu'une telle *reductio ad absurdum* de mon argument soit possible, il faudrait qu'il existe une thèse telle qu'une personne qui l'accepterait sans avoir d'argument convaincant et irréfutable en sa faveur, serait irrationnelle – et elle le serait *simplement* parce qu'elle aurait adopté cette thèse en

---

<sup>33</sup> L'objection de la Grande Citrouille (« *the Great Pumpkin Objection* ») vise la thèse centrale de Plantinga selon laquelle la croyance en Dieu est une croyance de base, dont la rationalité n'aurait pas à être justifiée. Comme nous l'avons indiqué dans l'avant-propos, il importerait avant tout que le processus cognitif d'acquisition de la croyance en Dieu soit fiable et qu'il ait lieu dans un environnement approprié pour que cette croyance soit garantie et bénéficie d'un statut épistémique positif. Mais si c'est le cas, ne doit-on pas admettre que n'importe quelle croyance puisse être présentée comme ayant le même statut épistémique ? La classe des croyances basiques garanties inclurait non seulement les croyances perceptives et la croyance en Dieu, mais également les croyances les plus farfelues, comme la croyance que la Grande Citrouille revient chaque année pour Halloween ou que des extraterrestres vivent parmi nous. Si cette objection est fréquente, elle n'est généralement pas tenue pour décisive. Pour une présentation de l'objection et les réponses qu'on peut lui apporter, voir Plantinga, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. 342-351 (N.d.T.).

l'absence d'argument convaincant et irréfutable. Mais il n'existe aucune thèse de ce type<sup>34</sup>.

Ma conclusion est donc la suivante : que Dieu existe n'est pas une hypothèse non nécessaire, tout simplement parce que ce n'est pas du tout une hypothèse (tout du moins pour nous, êtres humains). Une illusion implantée, peut-être. D'après tout ce que j'ai dit, cela pourrait très bien être le cas. Mais il ne s'agit en aucun cas d'une hypothèse.

---

<sup>34</sup> Beaucoup pensent qu'il y a de telles thèses, mais je n'en ai jamais vu aucun exemple plausible. Les seuls exemples supposés que je connaisse sont ceux de la « Grande Citrouille » et du « Père Noël ».