

Les Dialogues sur la religion naturelle de David Hume (Du personnage à l'Idée)

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Les Dialogues sur la religion naturelle de David Hume (Du personnage à l'Idée). Marie-Françoise Bosquet; Jean-Michel Racault. Le dialogue d'idées et ses formes littéraires, L'Harmattan, 2008. hal-02486462

HAL Id: hal-02486462

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02486462>

Submitted on 21 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les Dialogues sur la religion naturelle de David Hume (Du personnage à l'idée)¹

Les célèbres *Dialogues sur la religion naturelle* de David Hume se présentent au lecteur comme le récit par le jeune Pamphile, disciple du philosophe déiste Cléanthe, à son ami Hermippe, d'une intense discussion entre trois personnages, chacun incarnant une conception religieuse nettement définie : Déméa, représentant de la foi révélée² la plus orthodoxe et la plus stricte, antirationaliste, qui cite volontiers Malebranche et abandonnera la discussion à la fin du onzième chapitre ; Cléanthe, partisan du déisme (*theism*), défenseur intarissable de la preuve de l'existence de Dieu par la finalité de la nature³ ; Philon enfin, que son scepticisme conduit à refuser à la fois la preuve *a priori* (neuvième partie) et la preuve *a posteriori* (tout le reste de l'ouvrage) qui repose sur la perception d'un dessein intellectuel ou moral visible dans l'univers et sur l'analogie rationnelle entre l'art et la nature⁴. C'est d'ailleurs cette dernière preuve qui constitue l'enjeu explicite du débat, la notion de *religion naturelle* renvoyant à l'idée que la foi se fonde d'abord sur l'ordre apparent de la Nature, ordre que chacun peut percevoir pour peu qu'il soit attentif au dessein intellectuel ou moral qui transparait dans l'Univers, au-delà des dogmes révélés du monothéisme. La *religion naturelle* dont il est question dans le livre se pose donc à la fois en complément et en adversaire de la religion révélée. Cette première distinction permet à Hume de poser clairement le débat au niveau des théories religieuses.

On se trouve donc, du fait de l'objet strictement métaphysique sur lequel porte la discussion, en plein dans ce qu'il est convenu d'appeler un « dialogue d'idées ». Y en a-t-il d'ailleurs d'autres possibles ? Si on s'en rapporte à la brève introduction que Hume rédige pour ses *Dialogues sur la religion naturelle (Pamphilus to Hermippus)*⁵, on est immédiatement en droit de se demander s'il peut exister d'autres formes de dialogue que des « dialogues d'idées ». Une vague discussion, une controverse agressive, un débat houleux,

¹ Publié sous le titre « Les Dialogues sur la religion naturelle de David Hume » (Du personnage à l'Idée) » in *Le dialogue d'idées et ses formes littéraires*, textes réunis par M.F. Bosquet et J.M. Racault, Paris, L'Harmattan, 2008.

² Selon Déméa, il ne saurait y avoir de connivence entre la religion authentique, reposant en son entier sur la révélation, et les justifications déistes, rationnelles ou tirées de l'expérience, qui peuvent en être données. On ne saurait fournir de démonstration *a posteriori* des articles de la foi. Comme l'écrit Clément Rosset, Déméa incarne l'homme du XVII^e siècle (*Introduction aux Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Pauvert, 1964, p.16).

³ Par opposition, Cléanthe est l'homme du XVIII^e siècle, ami de la raison et de la « religion naturelle », celle qui se fonde sur la reconnaissance d'un dessein général intelligent lisible dans l'univers. C'est un philosophe des Lumières confiant dans la nature et dans son Grand Architecte.

⁴ Il est peut-être trop rapide de ramener ce personnage à Hume lui-même, comme le fait Clément Rosset (*Ibid*) après beaucoup d'autres commentateurs. En fait, comme on va le voir, Hume est présent partout à la fois. Sans doute Hume est-il représenté par Philon lorsque ce dernier s'en prend aux arguments de Cléanthe. Mais il est aussi porté par Cléanthe lorsque ce dernier s'en prend directement à Déméa au moment où il évoque l'argument de la causalité. Peut-être aussi avec Déméa quand celui-ci critique l'analogie hâtive que fait Cléanthe entre l'art de l'artisan et la création divine (début de la sixième partie).

⁵ Les références en anglais suivent l'édition Hafner library of classics (New York-Londres, 1969) ; en français, elles se rapportent à l'édition J. J. Pauvert (Paris, 1964), traduction de Maxime David. Ici, respectivement, page 3 et page 27. On pourra se reporter facilement à la traduction de Michel Malherbe, Paris, Vrin, 1987, reprise en 2005 chez le même éditeur et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire de la douzième partie.

une conversation ordinaire peuvent virer à la polémique ou au bavardage, leur objet peut être matériel ou purement conceptuel, la palabre peut finir en altercation, en conciliation ou en réconciliation, il n'est pas dit que l'on se trouve encore au niveau du dialogue.

Pour que ce dernier surgisse comme « dialogue » vrai, il ne suffit pas en effet d'être deux (voire plus) et de « papoter » suivant les règles de la mondanité. Comme l'étymologie l'exige, il faut tout d'abord que le débat obéisse à une rigueur rationnelle acceptée de part et d'autre. Le *logos*, c'est la « parole » certes, c'est-à-dire le langage articulé, mais surtout la « raison » entendue à la fois comme ce qui règle en commun l'échange discursif avec exactitude, précision et respect réciproque des normes de la pensée cohérente. De fait, dans tout dialogue authentique (*dia-logos*), comme le laisse entendre Hume dès l'introduction, c'est d'abord la raison qui se cherche elle-même dans l'échange verbal à travers l'expression d'arguments opposés ou complémentaires.

On voit alors que le dialogue, comme la dialectique, est immédiatement menacé par bien des dérives possibles : sa transformation insidieuse en bavardage inconsistant ou pire, en vaine polémique où la partialité, la volonté de l'emporter à tout prix dans la dispute, fait que chacun des partenaires est prêt à tout, même au pire des paralogismes. Dans ce cas, les intervenants ne recherchent pas l'exacte vérité par l'échange dialectique, entreprenant en commun une sorte de démarche laborieuse de l'intelligence en quête de l'« intelligible », comme le souhaitait Platon à la suite des Sophistes, premiers véritables représentants de l'exposé dialogique de questions philosophiques, mais se battent comme de « jeunes chiens » sans autre but que la victoire d'une subjectivité sur l'autre, prêts à n'importe quel coup bas pour l'emporter. C'est bien la volonté commune de mieux comprendre par l'échange objectif d'idées et non celle d'en découdre subjectivement qui préside au dialogue authentique.

Une autre condition, tout aussi essentielle, apparaît nécessaire à Hume pour que le dialogue soit possible. C'est que la vérité ne soit pas immédiatement évidente. Si tel était le cas, vérité matérielle ou immatérielle, la discussion deviendrait inutile. Il n'y a de dialogue sensé que s'il n'existe aucune sécurité absolue du savoir au départ. On ne discute pas les évidences de fait (la longueur exacte d'une distance entre deux villes), on mesure et tout est dit. Là où une vérification expérimentale est possible, le dialogue est inutile, un constat suffit. En revanche, il devient nécessaire d'engager une discussion sérieuse dans les domaines où la raison se retrouve seule face à elle-même, sans appui de l'expérience intérieure ou extérieure pour trancher. On dialogue sur le beau, le courage, la vertu, le bien, sur la liberté ou sur le sens de la vie, c'est-à-dire sur des « idées ». Dans ces domaines essentiellement abstraits et généraux, nulle expérimentation ne saurait emporter la décision. Il faut commencer par débattre, définir, cerner un problème, peser les arguments contradictoires. Le dialogue apparaît alors comme une sorte d'ascèse intellectuelle, acceptée conjointement par des partenaires qui ne sont pas d'accord mais qui s'efforcent à la fois de se comprendre et de se convaincre, ne cédant que devant la manifestation d'évidences communes. Au-delà des personnages en train d'échanger, ce sont des idées qui sont en débat. Le dialogue apparaît alors comme une sorte de garde-fou de la pensée qui se cherche et qui sent qu'elle a besoin de celle des autres pour se déployer et se contrôler.

On devine alors qu'un dialogue ne saurait être qu'un dialogue d'« idées », et ceci doublement : c'est un débat qui se fait au moyen d'idées (et non à l'aide de coups de bâtons, de menaces ou d'arguments d'autorité) ; c'est aussi une discussion qui, indissolublement, porte sur des idées (et non des réalités matérielles observables ou des dogmes indiscutables)⁶.

⁶ Peut-être, comme le notait André Gide, toute pensée véritable est-elle en sa racine d'expression « dialogique ». « Toujours, en regard d'un Pascal, un Montaigne ; et de nos jours, en face d'un Claudel, un Valéry. Parfois une des deux voix l'emporte en force et en magnificence. Mais malheur aux temps où l'autre serait réduit au silence ! Le libre esprit à cette supériorité de ne souhaiter point garder seul la parole. » *Journal*, le

Les « faits » eux-mêmes se donnant dans l'évidence brutale du paraître, leur interprétation doit faire l'objet d'une remise en question ; l'effort consistant alors à tenter de passer *dialogos*, à travers un échange verbal rationnel et raisonnable, de représentations obscures et incertaines à des conceptions plus claires de leurs objets. L'intention peut être pédagogique (*Dialogues entre Hylas et Philonous* de Berkeley ou *De magistro* de saint Augustin), probatoire (*Charmide ou de la sagesse*, Platon), anatreptique (*Hippias majeur ou sur le beau*, Platon), diégétique (*Apologie de Socrate* de Platon), moral (*Phédon* ou *le Banquet* de Platon), maïeutique (*Alcibiade* de Platon), politique (*La République* de Platon), peirastique (*Théétète* de Platon), logique (*le Sophiste* de Platon), qu'importe au fond l'objet traité, la démarche argumentative suivie ou l'intention visée, il ne saurait y avoir dialogue, comme l'étymologie l'indique assez, qu'à propos de représentations dont il s'agit de cerner le sens et la portée, la pensée usant de la parole échangée pour tenter une approche toujours plus fine de son objet.

Dans le cas qui occupe Hume, le débat est d'importance et l'objet particulièrement délicat à aborder. La plus grande précaution oratoire s'impose. Ce qui est en question, c'est en effet l'idée la plus éloignée que l'on puisse concevoir de l'expérience directe mais aussi la plus controversée dans l'opinion générale, celle de Dieu. La question est de savoir ce qui constitue sa nature, et au-delà peut-être, ce qui garantit son existence. Cette idée d'« Etre suprême » est en même temps celle qui suscite les passions les plus fortes et les haines les plus meurtrières tant les systèmes religieux qui en répondent sont dogmatiques et se veulent indiscutables comme Hume l'a montré dans son *Histoire naturelle de la religion*⁷. Qu'en est-il alors de l'idée de religion naturelle ? Cette idée, si elle est loin d'être aussi nouvelle que certains le croient, est reprise par de nombreux philosophes des Lumières et heurte avec force l'orthodoxie traditionnelle qui repose sur la révélation et les dogmes établis. Il reste donc difficile dans ce cas d'en débattre sereinement ! Quel mode prudent d'expression choisir ? Comment en examiner la pertinence et la portée sans heurter aussi bien les tenants de la foi traditionnelle révélée que les partisans des philosophies déistes ? Sous quelle forme énoncer les arguments les plus provocateurs sans paraître iconoclaste ?

Du point de vue de la forme, Hume connaît parfaitement l'histoire de la philosophie. Il sait que son expression première fut d'abord poétique avec Héraclite ou Parménide, puis dialogique avec Platon, enfin systématique avec Aristote. Depuis, elle semble avoir, à de rares exceptions près (Cicéron⁸, saint Augustin⁹, Galilée¹⁰, Berkeley¹¹), privilégié ce dernier mode d'exposition. Il sait aussi que l'exposition moderne suit plutôt en philosophie le mode systématique. Hume lui-même n'a-t-il pas opté pour l'exposé continu dans ses précédents ouvrages ? Le choix de l'exposition dialoguée pourrait alors surprendre le lecteur. Aussi, dès l'introduction des *Dialogues sur la religion naturelle*, Hume éprouve-t-il le besoin de s'en expliquer : « On a remarqué, mon cher Hermippe, que, quoique les philosophes anciens aient transmis la plupart de leurs enseignements sous la forme dialoguée, cette façon de composer a été peu employée aux époques qui ont suivi et a rarement réussi à ceux qui en ont fait

13 février, 1943, p. 191. Le dialogue, envisagé comme expression littéraire, apparaît donc comme l'outil quasi premier de la réflexion dialectique en train de se construire.

⁷ In *Four Dissertations* (1757).

⁸ L'ouvrage de Hume est directement inspiré du *De Natura Deorum* de Cicéron où trois personnages, Cotta, Velleius et Balbus opposent les conceptions stoïcienne et épicurienne de la religion. Même situation : un discours rapporté par quelqu'un qui a assisté au débat ; même forme : trois personnages discutent ; conceptions religieuses proches ; noms évocateurs : le déiste de Hume s'appelle Cléanthe, comme le philosophe stoïcien. Comme ce dernier, il refuse l'idée de hasard d'Epicure et fait appel à l'idée de dessein ou de providence divine pour expliquer l'ordre de la Nature. Certains passages du livre de Hume reprennent exactement l'argumentation de Cicéron. Voir à ce propos Michel Malherbe, *Introduction aux Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin, 2005, p. 29, p. 37 et p. 375.

⁹ *De magistro (De l'enseignement)*, Paris, Klincksieck, 1999.

¹⁰ *Dialogues des grands systèmes du monde*, Paris, Hermann, 1966.

¹¹ *Trois dialogues entre Hylas et Philonous contre les sceptiques et les athées*, Paris, Montaigne, 1944.

l'essai. Et en vérité l'argumentation exacte et régulière qu'on s'attend aujourd'hui à trouver dans une recherche philosophique pousse tout naturellement à adopter la manière méthodique et didactique, qui permet d'exposer immédiatement, sans préparation, la thèse à laquelle on veut aboutir et de passer ensuite sans interruption à l'enchaînement des preuves qui servent à l'établir. »¹²

Pourquoi cette désaffection pour une manière dialectique d'exposition particulièrement claire pour le lecteur dans la mesure où, chacun des intervenants dans le débat incarnant une position philosophique singulière, elle permet de proposer de la question traitée la représentation panoramique complète la moins ambiguë possible ? Hume propose une réponse double : « *Exposer un système sous forme de conversation semble peu naturel ; si l'on désire en adoptant la forme dialoguée et en renonçant dans la composition au style direct, donner à son œuvre un air plus dégagé et éviter de paraître l'auteur s'adressant au lecteur, on est exposé à tomber dans un inconvénient pire qui consiste à éveiller l'image du maître s'adressant à l'élève. Ou bien, si l'on conduit la discussion suivant l'esprit qui règne naturellement dans la bonne compagnie, mettant la variété dans les sujets traités et tenant entre les interlocuteurs, autant qu'il le faut, la balance égale, on perd souvent un temps si long en préparations et en transitions que le lecteur aura peine à croire que toutes les grâces du dialogue le dédommagent du sacrifice qu'on leur a fait de l'ordre, de la brièveté et de la précision. »¹³*

Pourquoi dans ce cas choisir délibérément l'expression dialogique pour traiter d'une question de philosophie ? Historiquement dépassé, logiquement antinaturel, rhétoriquement lent, socialement artificiel, lourdement didactique, mondain au pire sens du terme, le mode dialogique semble avoir plus de défauts que de qualités. Pourquoi alors le préférer au mode systématique dans cette question délicate de théologie portant sur la nature même de Dieu ? La suite du propos introductif que Pamphile tient à Hermippe éclaire le lecteur. Non sans ironie, Hume fait dire au jeune disciple de Cléanthe qu'il existe des thèmes si délicats qu'on ne saurait les aborder qu'à travers un dialogue d'idées mené avec la plus grande prudence. Les questions de métaphysique et de théologie sont mieux cernées grâce au dialogue. La méthode de la conversation est préférable à la méthode de composition simple et directe parce qu'elle permet d'exposer avec plus de nuances, de précautions oratoires et de reprises explicatives, la diversité des points de vue dans des domaines délicats qui demandent beaucoup de prudence.

Pourquoi les questions de théologie sont-elles plus délicates que les autres, pourrait demander le naïf Hermippe. Parce que les points de doctrine concernant l'existence de Dieu qu'elles soulèvent sont si *importants* et si *évidents* qu'ils « *ne souffrent qu'à peine la discussion* », mais aussi parce que ces mêmes points sont si « *obscurs* et si *incertains* » dès qu'on aborde la question de la nature de Dieu qu'ils semblent l'occasion de disputes incessantes entre les hommes. « *En ce qui les concerne, la raison humaine n'est arrivée à aucune position certaine.* »¹⁴ L'ironie de Hume transparaît d'emblée dans sa qualification de cette « *religion naturelle* » dont il va être question ; comment quelque chose, en l'occurrence l'idée de Dieu, pourrait-il être à la fois évidente (*obvious*) et obscure (*obscure*), certaine (*sur*) et douteuse (*uncertain*) ? La distinction entre existence (évidente et certaine) et nature (obscur et douteuse) du divin ne change rien au fond du problème. S'il est bien un domaine où une forme prudente d'expression s'impose, c'est celui de la religion. Ceci d'autant plus que la question cette fois n'est plus celle de l'origine psychologique de la foi, entendue comme croyance générale au divin, mais bien celle du fondement rationnel de la religion. La distinction entre le fondement et l'origine est fondamentale chez Hume, comme elle l'était

¹² Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, J.J. Pauvert, 1964, p. 27.

¹³ *Id.*, p. 28.

¹⁴ *Id.*, p. 29.

chez Descartes et le sera chez Kant. C'est une chose en effet de se demander quelles sont les sources anthropologiques d'une idée comme celle de Dieu (*its origin in human nature*) ; c'en est une différente, autrement grave, de s'interroger sur les fondements rationnels de la religion (*its foundation in reason*).

Le premier problème, problème psychologique de fait, a été traité dans l'*Histoire naturelle de la religion*, remontant aux passions premières que sont la crainte et l'espérance qui nous conduisent à projeter dans le ciel nos angoisses et nos espoirs ; le second, problème de droit, est celui des *Dialogues sur la religion naturelle*. Ses conséquences sont autrement dramatiques du point de vue théologique car la conclusion à laquelle aboutit Hume, si elle ne touche pas la foi naïve entendue comme simple adhésion personnelle à des idées à la fois transcendantes et consolantes, risque d'entraîner en revanche la remise en question de tous les dogmes constitués des religions traditionnelles, les prétendues preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu ainsi que les certitudes du déisme des Lumières. Au passage, la preuve classique *a priori*, par les causes, se voit elle aussi récusée.

Selon Hume, pour autant que l'on puisse en juger à travers ses *Dialogues sur la religion naturelle* mais aussi dans les autres écrits où il en est question, directement ou indirectement, la religion¹⁵, la croyance en Dieu, peut sans doute s'expliquer par de puissants motifs psychologiques, elle ne saurait en aucun cas se justifier en raison, ni *a priori*, ni *a posteriori*. La conviction religieuse n'a rien à voir avec la démonstration rationnelle, que cette dernière soit de type mathématique ou physique ; l'objet de la foi porte sur ce qui est, reste et ne peut rester qu'incompréhensible. En fait, il semble que Hume, croyant sincère mais philosophe conséquent, préfère la foi candide et ouvertement irrationnelle en un Etre Suprême, reposant sur la seule force de sa ferveur, aux démonstrations argumentées des théologiens qui tentent d'établir l'existence de Dieu à l'aide d'inférences expérimentales ou de déductions logiques. Comme l'écrit H. D. Aiken : Hume « *a efficacement détruit les fausses prétentions de la religion rationnelle* », restaurant de ce fait une sorte de « *foi naïve* »¹⁶ dans son rôle de rempart ultime de la vie religieuse, renvoyant les théologiens à leurs chères études, mais aussi les dogmes irrationnels de la Révélation, de l'immortalité, les miracles, les sanctions dans l'au-delà, à n'être que des contes superstitieux conduisant à la bigoterie et non à la foi.

Hume, semble-t-il, ne varie pas. Il conçoit Dieu d'abord comme « une énigme, un mystère inexplicable dont la nature reste définitivement au-delà des prises de la connaissance humaine. »¹⁷ En ce sens, son scepticisme radical le conduit à faire la critique de la critique de la religion révélée telle qu'elle était courante chez les partisans des Lumières au nom de la « *religion naturelle* », au même titre que la critique générale de la religion. Clément Rosset peut à bon droit écrire que le drame de la religion naturelle, tout comme celui de la religion révélée d'ailleurs, est aggravé par la dramatisation qu'opère la « *causerie d'apparence insouciant*e » des *Dialogues sur la religion naturelle*. En faisant la critique de la critique de la

¹⁵ Les questions religieuses ont toujours intéressé David Hume. Son *Traité de la nature humaine* (1739) comporte de nombreuses remarques à ce propos. Son *Enquête sur l'entendement humain* (1748-1750) comprend deux essais : *Des miracles* qui est en fait une mise en doute radicale des témoignages les plus sincères. Le postulat de Dieu ne se fonde ni en raison, ni dans l'expérience, mais sur la croyance en une sorte de miracle permanent. Au lecteur de conclure. Le second essai se présente sous la forme d'une conversation : *D'une providence particulière et d'un état futur*. Il porte sur l'anthropomorphisme constant des représentations religieuses et conclut qu'on ne saurait déterminer aucun des attributs divins sans errer. Son *Histoire naturelle de la religion* (in *Four dissertations*, 1757) aboutit à l'idée que ce n'est surtout pas la raison qui nous pousse à croire puisque les contenus miraculeux du christianisme sont précisément contraires à l'expérience et à l'habitude.

¹⁶ Henry David Haiken, *Introduction aux Dialogues concerning natural religion*, New York-London, Hafner, 1969, p. IX.

¹⁷ *Ibid.*

religion, Hume montre que la religion est condamnée à rester une illusion, c'est-à-dire une sorte de mensonge qui s'ignore parce qu'il est essentiellement du niveau de la croyance et non de la preuve. De ce point de vue, le déisme de Cléanthe ne vaut pas mieux que la révélation de Déméa.

La conséquence philosophique d'une telle position métaphysique n'échappe pas à ses adversaires qui voient en David Hume un athée déguisé et on comprend immédiatement que ce dernier, rencontrant de nombreuses résistances, ait préféré la forme dialoguée pour rédiger son dernier ouvrage. Le dialogue d'idées ne permet-il pas de dire ce que l'on souhaite laisser passer tout en se camouflant derrière le personnage qui s'en fait le porte-parole ? Les idées sont là, mais portées par d'autres bouches que celle de l'auteur. Ce n'est donc pas Hume qui parle, laissant cependant passer des arguments terribles d'efficacité, mais un personnage adroitement mis en scène. Hume avait déjà usé de cette technique adroite d'exposition lorsque, dans le onzième essai de *l'Enquête sur l'entendement humain*, il avait posé la question brûlante de l'immortalité de l'âme et celle, plus controversée encore, de la providence divine. Le thème des *Dialogues* a beau être subtilement délimité par Pamphile qui indique d'emblée qu'il sera question de la nature de Dieu, de ses attributs et de ses pouvoirs tels que nous les concevons, nullement de son existence, tenue pour évidente et garantie par tous, les autorités ecclésiastiques qui avaient condamné les écrits religieux précédents sont inquiètes. Sans aucun doute à juste titre. Car si la nature de Dieu est une « insondable énigme »¹⁸, il s'ensuit que c'est son existence même qui devient ambiguë. Selon la théorie empirique de la connaissance qui est celle de Hume, comment admettre l'existence d'un être dont on n'a aucune expérience. Cela revient à admettre l'existence d'« on ne sait quoi » que l'on appellera Cause Première. Si la nature de Dieu n'est pas déterminable par nos moyens de connaître, admettre son existence revient à admettre l'existence d'un être dont on n'a aucun témoignage sensible, absurdité philosophique suprême. Philosophiquement, cela revient à admettre la réalité d'une sorte d'hypothétique « chose en soi » pour parler comme Kant, comme d'une coquille entièrement vide, « substance sans contenu » comme écrivait Locke. Il y a dans cette connaissance sans objet ni contenu une contradiction qu'un philosophe sceptique conséquent ne saurait accepter. L'existence n'est pas un prédicat. Ce dont nous n'avons pas d'expérience, le plus sage est de le taire.

Mais alors, ce ne sont plus seulement les tenants de la superstition ou les tenants de la foi chrétienne orthodoxe qui sont visés, c'est aussi le groupe important des déistes, partisans d'une religion du « *grand architecte* » de l'Univers ou du « *grand horloger* » comme Voltaire.

Point d'aboutissement d'une entreprise critique sceptique radicale dans le domaine religieux, les *Dialogues sur la religion naturelle* n'ont pas été publiés du vivant de leur auteur. Sans doute Hume préféra-t-il le calme et la tranquillité d'une retraite paisible à la polémique et au scandale.¹⁹ Par ailleurs, on doit noter que tout au long de l'argumentation des divers protagonistes, l'art de Hume consiste à se rendre d'abord lui-même insaisissable. Au point qu'on a parfois beaucoup de mal à deviner sa pensée exacte propre. Chaque fois qu'on

¹⁸ Comment concilier par exemple existence du mal, réalité incontournable, avec celle d'un Dieu suprêmement bienveillant ? La onzième partie des *Dialogues* qui examine quatre hypothèses possibles n'en retient aucune qui soit compatible avec la preuve du dessein moral dans l'univers. Déméa d'ailleurs abandonne la discussion à l'issue de cette ultime critique de Philon.

¹⁹ Ce fut son neveu favori qui publia cette œuvre en 1779, trois ans après sa mort. Adam Smith et William Traham avaient refusé de s'en charger, en dépit de leur longue amitié avec Hume. De leur propre aveu, ce n'était pas une question de style ou de clarté philosophique – Hume peaufina son texte à de nombreuses reprises durant une quinzaine d'années - mais bien de provocation, de calomnies et de conflits sans fin. Si les bigots orthodoxes pouvaient se sentir visés en la personne de Déméa, les déistes se voyaient fermement remis à leur place avec Cléanthe.

aborde une question polémique sérieuse, Hume choisit de se retrancher derrière un personnage du dialogue, rarement le même.

Laisse-t-il pour autant au lecteur le soin de choisir librement son héros parmi les interlocuteurs, comme semble l'indiquer la forme argumentative en apparence objective ? Rien n'est moins sûr. Habilement, il semble laisser s'exprimer ses personnages, accordant à chacun l'espace nécessaire pour développer ses arguments. Ainsi, il va jusqu'à soutenir la position de Déméa lorsque ce dernier tente de mettre à mal le déisme triomphant de Cléanthe, appuyant en revanche ce dernier lorsqu'il récite la preuve *a priori*. On comprend que de nombreux commentateurs aient pu rester dans l'incertitude quant à la thèse ultime de Hume quant aux questions touchant la religion.²⁰ L'hésitation tient à l'art du camouflage déployé dans ces dialogues. Si les personnages sont mis en avant, ce n'est que pour mieux laisser passer, au fil de l'argumentation, des idées qui pourraient attirer des ennuis à leur auteur, y compris dans le clan des philosophes français qui avaient réservé un accueil si favorable à Hume lors de ses visites à Paris. Pour ce dernier en effet, les religions révélées pleines de superstition et la religion naturelle orgueilleusement philosophique sont à ranger dans une même forme d'illusion métaphysique. En ce sens, ainsi qu'on l'a entrevu plus haut, Clément Rosset peut à bon droit voir dans ces *Dialogues* de Hume une critique sévère de la religion révélée, mais aussi une critique plus radicale encore de la critique qui en est généralement faite par les philosophes des Lumières au nom de la prétendue religion naturelle.²¹

Comment Hume ignorerait-il qu'il va, en publiant son texte, se mettre à dos ses amis philosophes déistes comme Voltaire ou Rousseau²² en plus des doctrinaires de l'orthodoxie chrétienne ? Hume est indissolublement contre l'obscurantisme et l'oppression intellectuelle ou morale qu'entraînent les croyances superstitieuses et intolérantes²³, et contre les illusions d'une foi philosophique naïvement naturelle qui provoque un nouveau conformisme avec ses nouveaux dévots, son nouveau culte aussi oppressif que le premier et sa nouvelle illusion en la toute-puissance de la raison.

Faut-il alors ranger Hume parmi les athées comme on pourrait être tenté de le faire au ton ironique de la conclusion des *Dialogues* ? A Paris, le monde des philosophes athées qui connaissait l'*Enquête sur l'entendement humain* (1750), publiée primitivement sous le titre *Essais philosophiques concernant l'entendement humain*, voit en Hume un allié dans sa lutte contre la superstition et le fanatisme. D'Alembert, Helvétius, d'Holbach le reçoivent comme un frère et Diderot le fête en ami. En fait, Hume est très loin de partager leurs idées. En tant que sceptique cohérent, il estime que, de même qu'on ne peut deviner la nature de l'Être suprême à l'aide du raisonnement analogique ou décider démonstrativement de son existence *more geometrico*, on ne saurait décider de son inexistence par l'expérience ou la raison. L'athéisme est une doctrine qui parle de l'existence (ou de la non-existence) de ce qui ne saurait ni se montrer ni se démontrer. L'existence ne se démontrant pas, comme l'a expliqué Cléanthe à Déméa, l'inexistence ne saurait non plus se démontrer sans absurdité. S'il n'y a pas d'être dont la non-existence implique contradiction, il n'y en a pas non plus dont l'existence est logiquement contradictoire. La non-existence n'est pas plus un prédicat que

²⁰ M.G. Lechartier par exemple parvient à ranger Hume parmi les moralistes chrétiens (*David Hume, moraliste et sociologue*, Paris, Alcan, 1900). Les philosophes des Lumières quant à eux, tels J.J. Rousseau ou Voltaire, y voient un partisan d'une religion proche de celle de la « Profession de foi du vicaire savoyard » (Rousseau, *L'Emile ou de l'éducation*, Paris, Garnier, 1964). D'autres voient en lui un athée radical déguisé ou, à tout le moins un agnostique affiché.

²¹ C. Rosset, Introduction aux *Dialogues sur la religion naturelle* de David Hume, Paris, J. J. Pauvert, 1964, p. 10.

²² Avec ce dernier, il est vrai, la rupture est depuis longtemps consommée.

²³ Toute sa vie il eut à subir les tracasseries de cagots. Son enfance fut confinée dans le calvinisme étroit d'un oncle tatillon (George Hume) pour lequel l'exercice de l'intelligence critique restait le péché le plus grave qui se puisse concevoir.

l'existence. Tout ce que nous concevons comme existant, nous pouvons aussi le concevoir comme non-existant. Vérités de fait et vérités logiques ne se recouvrent pas. Si Dieu est une idée qui reste hors de nos prises, aussi bien rationnelles qu'expérimentales, de l'objet qui lui correspond, on ne peut rien dire ni quant à sa nature, ni quant à son existence.

Plus on avance dans la réflexion, plus on se rend compte que la publication des *Dialogues sur la religion naturelle* ait pu poser quelques sérieux problèmes à Hume. Lui, qui avait supporté les tracasseries et les calomnies des chrétiens fanatiques²⁴, risquait de perdre ses amitiés philosophiques les plus chères et ses appuis politiques les plus sûrs. Il se retrouvait seul. Comment exprimer son scepticisme lorsqu'on n'est partisan ni de l'orthodoxie ni de l'athéisme, que l'on doute du pouvoir de la religion naturelle à assurer quoi que ce soit de solide, que l'on récuse la raison pure dans sa prétention à apporter une quelconque certitude dans le domaine théologique ? L'art du dialogue est alors, comme celui de la prétention, un moyen de ne pas taire, tout en affirmant qu'on n'en parlera pas, ce que l'on a décidé de dire. Au-delà des personnages plus ou moins bien typés, chacun des intervenants est d'autant plus utile qu'il reste ambigu et susceptible de changer de camp selon les circonstances ; l'auteur peut alors glisser dans l'argumentation de chacun des idées qui, autrement, auraient bien du mal à passer. Plus Hume semble prendre des distances avec ses personnages, plus il met dans leur bouche des propos qui, exposés en son nom et de manière systématique, pourraient se retourner contre lui.

On se trouve ici dans la situation exactement inverse de celle de Berkeley qui fait de ses célèbres *Dialogues entre Hylas et Philonous*²⁵ (1713) un outil explicite d'apologie de la religion. Berkeley, à l'inverse de Hume, n'a rien à cacher ni à craindre ; ses idées sont celles de l'immatérialisme le plus pur ; ses dialogues ne sont qu'un exposé didactique détourné ; il met en scène deux personnages ne recélant aucune duplicité possible. Le lecteur ne saurait donc se tromper quant à celui des personnages qui incarne les idées de l'auteur et celui qui défend, bien faiblement il est vrai, les idées adverses. D'un côté Hylas, celui qui croit, comme l'étymologie de son nom l'indique clairement, à l'existence matérielle des choses, indépendamment de la perception que l'on peut en prendre ; de l'autre Philonous (l'ami de l'esprit), porte-parole de Berkeley, qui défend la doctrine suivant laquelle il n'y a que des idées perçues ou des esprits percevant. Nous n'avons de certitude que concernant l'esprit connaissant, les impressions que nous prenons des choses, non les choses matérielles en elles-mêmes. De la matière telle qu'elle est en soi, il est impossible de dire quoi que ce soit, ni même d'affirmer son existence réelle. Ici, aucune incertitude. Ses *Trois dialogues* sont une œuvre à la fois militante, apologétique et didactique. Il faut exposer, défendre l'immatérialisme radical et surtout l'expliquer le plus simplement possible à un lecteur peu disposé à l'entendre, voire à en accepter les principes. Dans ce cas, la dissimulation n'est pas de mise ; autant se dévoiler le plus explicitement possible. Les protagonistes sont nettement à l'opposé du champ philosophique. Le débat est clair. Quand bien même les idées de Berkeley pourraient surprendre en raison de leur scepticisme radical apparent, elles ne bousculent ni la foi, ni le dogme religieux, ni l'Église dans la mesure où elles laissent la religion intacte. Dans le cas de Berkeley, c'est la réalité matérielle du monde qui est en question, surtout pas l'existence de Dieu. Aussi, l'exposition dialogique de son immatérialisme apparaît-elle vite comme un artifice d'écriture. L'argumentation donne même parfois l'impression que l'on a affaire à un monologue²⁶ au long duquel Hylas est réduit au rôle ingrat de faire-valoir : il

²⁴ En 1737, il avait, sous la pression, supprimé les chapitres sur la religion de la publication de ses *Essais moraux*. La publication des *Essais moraux et politiques* (1741-1742) entraînera une véritable cabale contre lui, au point de lui faire rater l'obtention de la chaire de philosophie morale de l'Université de Glasgow.

²⁵ Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous contre les sceptiques et les athées*, Paris, Montaigne, 1944.

²⁶ Comme l'écrit justement Michel Malherbe : un véritable dialogue « place les personnages à distance et accorde à la scène une autonomie, une action dans laquelle ni l'auteur, ni le lecteur ne sont désormais impliqués

demande des éclaircissements, objecte faiblement et finit toujours par approuver la sagesse de Philonous.

La fin des dialogues de Hume et de Berkeley est révélatrice de l'authenticité heuristique du premier. Chez Berkeley, Hylas avoue dans son ultime intervention n'avoir pas tout compris, mais il est cependant convaincu : « *Maintenant, mes verres sont enlevés, la lumière nouvelle pénètre mon entendement. Je suis clairement convaincu que je vois les choses sous leurs formes naturelles.* »²⁷ Le scepticisme philosophique le plus sévère a déblayé le terrain pour laisser la place à la foi la plus académique. Chez Hume en revanche, la conclusion est plus nuancée et ne manque ni de prudence ni surtout d'ironie. De « l'hypothétique analogie » (*probably*), à la nécessaire « suspension du jugement sur de si grands et de si sublimes sujets » en passant par « la ou les causes de l'ordre dans l'univers » (*the cause or causes of order in the universe*), « *croyez-moi, Cléanthe, le sentiment le plus naturel qu'un esprit bien préparé doit éprouver en ces matières est de désirer ardemment que le Ciel veuille bien nous éclairer un jour, allégeant ainsi notre profonde ignorance.* »²⁸ Quant à l'hommage terminal à la « *vérité révélée* », au soudain « *respect* » très moralisateur de Cléanthe dont l'argumentation a été taillée en pièces durant tout le *Dialogue*, ou à la présentation du scepticisme philosophique comme « premier pas vers la vraie foi », ils ne manquent pas de sel. Comment ne pas en percevoir l'ironique distance ? Toutes ces affirmations, qui sont celles de Pamphile, non de Hume, prennent l'exact contre-pied de l'ensemble du développement général de l'œuvre.

En fait, Berkeley s'avance à visage découvert. La forme dialogique n'est pour lui qu'un procédé littéraire destiné à rompre l'ennui que pourrait provoquer chez le lecteur une trop longue méditation²⁹. L'ironie et la prudence ne sont pas nécessaires. Dans la situation de Hume en revanche, on ne saurait s'avancer que masqué. C'est en effet l'ensemble de la théologie qui se voit bousculé jusque dans ses fondements les plus assurés ; mais aussi les certitudes des athées et des philosophes déistes des Lumières. Ici, la critique de la raison et de l'expérience ne vise pas à affaiblir la connaissance humaine pour mieux exalter la foi révélée officielle ; cette double critique le conduit à tout remettre en question, y compris ce que nous croyons savoir et affirmons témérement sur l'au-delà.

Il est alors prudent, si on veut faire connaître de telles idées au monde, de les présenter en brouillant les pistes. Quoi de mieux alors qu'une représentation sous la forme d'un « dialogue d'idées ». C'est sans doute dans cette optique de brouillage apparent que le dialogue de Hume est plus complexe et plus attachant que celui de Berkeley, parce que plus énigmatique et n'hésitant pas à pousser le scepticisme philosophique jusqu'à ses racines les plus absolues. Il s'y devine une véritable hésitation philosophique et on comprend que Hume vieillissant, désireux de vivre loin de la fureur du monde et fatigué des cabales des dévots de tous ordres, ait éprouvé quelques réserves quant à la parution de ses *Dialogues sur la religion naturelle*. Il savait qu'il risquait de se mettre à dos l'ensemble des tenants de la pensée religieuse de son temps, orthodoxes, théistes et athées confondus. D'où une prudence qui explique peut-être le caractère parfois déroutant du dialogue. A aucun moment Hume ne livre le mode d'emploi qui permettrait de savoir exactement quelle est sa position. Ce faisant, il laisse au lecteur le soin de se faire la sienne propre.

personnellement. Ce recul esthétique, en quelque sorte, est la condition du mérite philosophique de ce mode d'écriture ; il favorise une appréciation plus libre et plus exacte du poids respectif des discours et des arguments, qui doivent se soutenir par eux-mêmes. » *Introduction aux Dialogues sur le religion naturelle*, Paris Vrin, 2005, p. 27.

²⁷ Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, Paris, Montaigne, 1944, p. 215.

²⁸ David Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*,

²⁹ Berkeley, *Id.*, p. 7.

Peut-être aussi, tout simplement, est-il trop hésitant lui-même dans de telles matières pour trancher avec certitude. Auquel cas, la présentation dialoguée n'est pas seulement une manière de se dissimuler, encore moins un artifice littéraire arbitraire, c'est aussi la forme la plus appropriée à une pensée hésitante et anxieuse, une pensée qui doute et qui se cherche au travers d'arguments contraires.³⁰ Elle nous apprend que la religion relève d'abord de la foi, cette dernière relevant elle-même de la spontanéité du sentiment qui accepte d'adorer ce qu'il ne saurait appréhender ni comprendre, bien plus que de la philosophie rationnelle, argumentative et critique. La foi ne s'acquiert, pas plus qu'elle ne se détruit, à grands coups d'arguments démonstratifs ; elle relève d'un autre ordre qui est celui du sentiment et de la conviction. Comme le rappelle Déméa, contre Cléanthe, l'idée de Dieu n'est pas rationnellement déterminable. Si on ne veut pas tomber dans l'anthropomorphisme, il faut soit supporter de ne pas comprendre et adorer en silence ce qui reste définitivement hors de nos prises, soit philosopher et accepter pour lot quotidien le doute et l'anxiété face à un « *principe essentiellement incertain et inutile (uncertain and useless principle)* »³¹. Tout discours sur l'existence ou la nature divine est en effet condamné au silence mystique ou au bavardage de l'anthropomorphisme. C'est peut-être là l'ultime aboutissement d'un dialogue ouvert, qui pose des problèmes authentiquement philosophiques dans une langue accessible, sans doute l'un des plus attachants et des plus sincères que nous offre l'histoire de la pensée lorsqu'elle prend la forme du débat d'idées.

Bibliographie

- AIKEN Henry David, Introduction aux *Dialogues concerning natural religion*, New York-London, Hafner publishing company, 1969.
- BOSWELL James, "An account of my last interview with David Hume", appendice à l'"Introduction" aux *Dialogues sur la religion naturelle* par Norman Kemp Smith, Londres, 1947.
- CAPITAN William, "Part X of Humes's dialogues", in *American Philosophical Quarterly*, Vol. III, 1966.
- COMPAYRE Georges, *La philosophie de David Hume*, Paris, Alcan, 1873.
- DELEUZE Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.
- FLEW Antony, *Hume's Philosophy of Belief*, Londres, 1941.
- KEMP SMITH Norman, *Introduction aux Dialogues concerning natural religion*, Oxford, 1935.
- LEROY André-Louis, *La critique de la religion chez David Hume*, Paris, Alcan 1930.
- LEROY André-Louis, *David Hume*, Paris, PUF, 1953.
- MALHERBE Michel, *La philosophie empirique de David Hume*, Paris, Vrin, 1976.
- MALHERBE Michel, *Introduction aux Dialogues sur le religion naturelle*, Paris, Vrin, 2005.

³⁰ André Vergez et Michel Malherbe citent une longue lettre du 10 mars 1751 de Hume à son ami Gilbert Elliot of Minto, où il lui fait part de ses doutes et de ses hésitations, expliquant qu'il a voulu éviter « *cette vulgaire erreur qui consiste à ne mettre que des absurdités dans la bouche de ses adversaires* ». Il ajoute que certes Cléanthe est le « *héros du livre* », mais comment faut-il entendre cette formule ? Ce n'est peut-être là qu'une simple formule de politesse destinée à faire plaisir à son correspondant qui affichait des positions déistes. Il ajoute d'ailleurs : « *Pour mon compte, je me réserverai le rôle de Philon que, vous le reconnaissez, je pourrai tenir avec assez de naturel.* » Hume aura beau écrire à Balfour, qu'il s'est efforcé de réfuter le sceptique Philon, c'est bien à ce dernier qu'il donne le temps de parole le plus important, de très loin. Le discours Philon, qui devrait être réfuté, couvre plus de cent pages, celui de Cléanthe une trentaine seulement. Quant à Déméa, une dizaine de pages lui suffisent avant son départ précipité. (André Vergez, *Hume*, Paris, PUF, 1969, p.42).

³¹ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford, 1902, p. 142.

NATHAN George, "Hume's immanent god", in *Modern Studies in Philosophy: HUME*, London, Macmillan, 1968.

NOXON James, "Hume's agnosticism", in *The Philosophical Review*, Vol. LXXIII, 1964.

ROSSET Clément, *Introduction aux Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, J. J. Pauvert, 1964.

SMITH Norman Kemp, *Philosophy of David Hume*, London, 1941.

VERGEZ André, *Hume*, Paris, PUF, 1969.

L'auteur : Agrégé de philosophie et docteur ès lettres, Bernard Jolibert est professeur émérite en sciences de l'éducation. Après avoir enseigné en Ecole normale, en IUFM et à l'Université dans diverses formations, il dirige aujourd'hui le « Groupe de recherche en philosophie de l'éducation » (IUFM de la Réunion). Il a traduit en français les « Conférences sur l'éducation » de William James (édit. L'Harmattan).