



**A propos d'une difficulté logique dans l'argument de Cléanthe**

Stanley Tweyman

*Hume Studies* Volume X, Number 1 (April, 1984) 69-80.

Your use of the HUME STUDIES archive indicates your acceptance of HUME STUDIES' Terms and Conditions of Use, available at <http://www.humesociety.org/hs/about/terms.html>.

HUME STUDIES' Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the HUME STUDIES archive only for your personal, non-commercial use.

Each copy of any part of a HUME STUDIES transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

For more information on HUME STUDIES contact [humestudies-info@humesociety.org](mailto:humestudies-info@humesociety.org)

<http://www.humesociety.org/hs/>

A PROPOS D'UNE DIFFICULTE LOGIQUE DANS L'ARGUMENT  
DE CLEANTHE

L'argument de Cléanthe ("the Argument from Design", c'est-à-dire la preuve de Dieu par le dessein du monde) se fonde sur le principe que "des effets semblables prouvent des causes semblables" pour montrer que la ressemblance entre le dessein du monde et le dessein des machines amène la conclusion que la cause du dessein du monde ressemble à l'intelligence humaine.<sup>1</sup> Dans l'attaque de Philon contre cet argument, nous trouvons deux passages dans les Parties IV et V consacrés aux difficultés qui proviennent de l'anthropomorphisme de Cléanthe. Et le raisonnement par l'absurde de Philon prend pour point de départ cette conception anthropomorphique de Dieu:

Et que dites-vous des découvertes d'anatomie, de chimie, de botanique? ... - Ce ne sont certes pas là des objections, répondit Cléanthe: elles découvrent seulement de nouveaux exemples d'art et d'industrie. C'est encore l'image de l'esprit que réfléchissent sur nous d'innombrables objets. - Ajoutez: un esprit pareil à l'esprit humain, dit Philon. - Je n'en connais point d'autre, répondit Cléanthe. - Et plus il est pareil, mieux cela vaut? insista Philon. - Bien sûr, dit Cléanthe. (p. 53)

La première étape de son argument s'ensuit:

Eh bien, Cléanthe, dit Philon, avec un air d'allégresse et de triomphe, remarquez les conséquences. Premièrement, par cette méthode de raisonnement, vous renoncez à toute prétention à l'infinité en aucun des attributs de la Divinité. Car, puisque la cause doit seulement être proportionnée à l'effet, et que l'effet, pour autant qu'il tombe sous notre connaissance, n'est pas infini, quel droit avons-nous, selon vos suppositions, de prêter cet attribut à l'Être divin? Vous soutiendrez encore

qu'en l'éloignant à ce point de toute similitude avec les créatures humaines, nous donnons dans l'hypothèse la plus arbitraire, et, en même temps, affaiblissons toutes les preuves de son existence. (p. 53)

On pourrait croire que l'argument de Philon est inadmissible, soit à cause de son pyrrhonisme, soit à cause de sa doctrine sur la causalité (celle de Hume lui-même) qui n'admet pas la connaissance a priori des causes. Mais en fait l'argument déployé par Philon ne représente pas sa propre position (et n'entre donc pas en conflit avec son pyrrhonisme), et en tant qu'il fait appel à la causalité, n'est point valable. Pour voir qu'il en est ainsi, on n'a qu'à regarder sa phrase préliminaire "par cette methode du raisonnement" ainsi que la phrase "selon vos suppositions" qui montrent que cette première étape s'ensuit de la position de Cléanthe. Pourquoi Philon met-il en avant cet argument? Ou plutôt, qu'a dit Cléanthe pour amener Philon à mettre cet argument à son compte? La réponse se trouve dans la version de Cléanthe de la preuve de Dieu par le dessein, dans la Partie II: "Puis donc que les effets se ressemblent entre eux, nous sommes conduits à inférer, d'après toutes les règles de l'analogie, que les causes se ressemblent également, et que l'auteur de la nature est quelque peu semblable à l'esprit de l'homme, quoique doué de facultés bien plus vastes, proportionnées à la grandeur de l'oeuvre qu'il a exécutée. Par cet argument a posteriori, et par cet argument seul, nous prouvons à la fois l'existence d'une Divinité et sa similitude avec l'esprit et l'intelligence de l'homme." (p. 26 les italiques sont de moi) C'est donc Cléanthe qui peu après le début voudrait que, dans ces cas où seul l'effet se fait observer, nous devions proportionner la cause à l'effet.

On pourrait m'objecter que je n'ai pas encore montré que l'argument de Philon ne l'engage pas à poser un Dieu fini qui conviendrait à l'effet fini (le dessein du monde), que son propos que "la cause devrait être proportionnée à l'effet" peut s'interpréter comme sa propre affirmation de ce principe, et qu'il l'emploie pour poser un Dieu fini comme cause du dessein du monde. Cette conséquence ne serait pas fâcheuse pour lui, selon cette interprétation, mais serait très fâcheuse pour Cléanthe, comme le raisonnement par l'absurde de Philon le démontrerait. Autrement dit, Philon tiendrait le principe de proportion des causes aux effets pour légitime et l'emploierait contre Cléanthe qui, selon lui, serait obligé de montrer que Dieu est infini pour éviter la conclusion du raisonnement par l'absurde.

Pour voir qu'il n'en est rien, on n'a qu'à remarquer que vers la fin de la Partie V, Philon fait état de la conséquence de l'argument de Cléanthe, sans parler ni de la finitude ni de l'infinitude de Dieu:

En un mot, Cléanthe, quelqu'un qui suit votre hypothèse est peut-être capable d'affirmer ou de conjecturer que l'univers, un jour, naquit de quelque chose comme un dessein: mais, passé cette affirmation, il ne peut assurer une seule circonstance, et reste libre ensuite de fixer tous les points de sa théologie par la plus extrême licence de fantaisie et d'hypothèse." (p. 56)

Ce passage nous montre aussi que Philon soutient que Cléanthe ne devrait pas accepter l'hypothèse d'un Dieu fini, et qu'elle est inadmissible même si "l'effet en tant qu'il nous est connu, n'est point infini."

Pourquoi Philon refuse-t-il d'admettre l'hypothèse de la finitude de Dieu? Aucune réponse directe ne se trouve dans la Partie V. Mais il y a d'autres passages - dans la Section XI de la première

Enquête - où Hume nous dit pourquoi il n'admet pas d'arguments tels que celui que Philon met en avant dans la Partie V en ce qui concerne un Dieu fini. Nous verrons que Philon se fait toujours l'écho de Hume à cet égard, à l'encontre de Cléanthe.

Dans la Section XI de la première Enquête, Hume fait valoir le principe de la proportion des causes aux effets là où la cause ne serait connue que par l'effet:

Quant nous inférons une cause particulière d'un effet, il nous faut proportionner l'un à l'autre, et l'on ne peut nous accorder d'attribuer à la cause que les qualités qui suffisent exactement à produire l'effet. L'élévation, sur l'un des plateaux, d'un corps de dix onces peut servir de preuve que le poids antagoniste dépasse dix onces; elle ne peut jamais apporter une raison qu'il dépasse cent onces. Si la cause, assignée à un effet, ne suffit pas à le produire, il nous faut, soit rejeter cette cause, soit y ajouter des qualités telles qu'elles lui donnent une juste proportion à son effet. (p. 190)

Et ensuite il met en cause l'emploi du principe en ce qui concerne Dieu:

Si donc nous accordons que les dieux sont les auteurs de l'existence ou de l'ordre de l'univers, il suit qu'ils possèdent ce degré précis de pouvoir, d'intelligence et de bienveillance qui paraît dans leur oeuvre; mais nous ne pouvons rien prouver de plus, sauf si nous appelons à l'aide l'exagération et la flatterie pour suppléer aux défauts de l'argumentation et du raisonnement. Dans la mesure où paraissent à présent les traces de certains attributs, dans cette mesure, nous devons conclure à l'existence de ces attributs." (p. 191)

Au long de cette discussion, le principe de la proportion des causes aux effets doit s'entendre de façon quantitative: par l'examen de l'effet nous saurions calculer combien il faudrait d'un attribut

particulier dans la cause. Il peut y avoir, bien entendu, un plus haut degré de l'attribut dans la cause, mais nous ne pourrions pas le savoir par le seul examen de l'effet. Mais Hume rejette cette interprétation du principe. Selon lui, il ne serait en effet possible de connaître une cause par son effet seul, qu'à condition que l'effet appartienne à une espèce dont la cause est connue:

En un mot, je doute beaucoup qu'il soit possible qu'une cause soit connue seulement par son effet (comme vous l'avez admis tout au long), ou qu'elle soit d'une nature si singulière et si particulière qu'elle n'ait aucune correspondance ni aucune ressemblance avec une autre cause ou un autre objet qui soit jamais tombé sous notre observation. C'est seulement quand nous avons trouvé deux espèces d'objets constamment conjointes que nous pouvons inférer l'une de l'autre; si un effet se présentait, qui soit entièrement singulier et qu'on ne puisse comprendre sous aucune espèce connue, je ne vois pas que nous puissions former aucune conjecture, aucune inférence sur sa cause. Si l'expérience, l'observation et l'analogie sont vraiment les seuls guides que nous puissions raisonnablement suivre dans les inférences de cette nature, il faut que cause et effet soutiennent tous deux une similitude et une ressemblance avec d'autres effets et d'autres causes que nous connaissons et que nous avons trouvés en de nombreux cas en conjonction les uns avec les autres." (p. 203)

Ainsi pour Hume, l'emploi juste du principe de la proportion des causes aux effets exige l'observation des effets et de leurs causes constamment conjoints, et que nous posions comme cause d'un effet donné ce que nous avons trouvé être la cause d'autres effets de cette même sorte. Sans cette conjonction constante

préalable, l'analyse quantitative n'est point admissible.

Or, Philon refuse d'inférer l'existence d'un Dieu fini, quoique l'effet se présente comme fini, et n'admet pas qu'on traite le principe de proportion d'une façon purement quantitative. Il donne toujours son plein appui à la doctrine de Hume selon laquelle la connaissance causale exige l'observation des causes et des effets constamment conjoints et le dessein du monde ne nous permet pas de la regarder comme appartenant à aucune espèce d'effets autrement connue. Ainsi nous voyons que la mise en cause par Philon de l'emploi du principe de proportionnalité par Cléanthe est celle de Hume: sans le préalable de la conjonction constante, aucun calcul de la quantité d'un attribut quelconque requis pour produire un effet donné n'est possible, quelle que soit la manière dont l'effet se présente à nous.

Nelson Pike soutient que même si Philon a montré que Cléanthe doit poser un Dieu fini, Cléanthe ne devrait pas se gêner pour autant car il n'a jamais essayé de le nier.

La question qui nous intéresse est celle-ci: Cléanthe devrait-il se gêner de la conclusion tirée par Philon? ... Je pense que nous pouvons convenir que Cléanthe ne se gênerait pas du tout .... Cléanthe soutient que les attributs de Dieu sont de loin plus grands que ceux qui leur sont semblables chez l'homme, mais il nie d'une façon formelle qu'ils soient infinis. Nous nous attendrions à ce que Cléanthe soit content de soutenir que l'argument basé sur le dessein établit l'existence d'un créateur extrêmement intelligent (et extrêmement puissant) quoiqu'il ne montre aucunement que l'intelligence (et la puissance) de cette cause soient infinies. (Pike 166-167)

Deux erreurs sont à relever dans l'interprétation de Pike. D'abord, Philon nie que l'hypothèse d'un Dieu fini soit valable puisque la conjonction constante nous fait défaut dans ce cas. Et ensuite, Pike manque d'observer - ce que Philon fait observer à juste titre à Cléanthe - que le raisonnement par l'absurde dans la Partie V n'est admissible que si la finitude de Dieu est admise:

Du moment où les attributs de la Divinité sont supposés finis, toutes ces suppositions trouvent place. Et je ne puis, pour ma part, penser qu'un système de théologie si sauvage et si mal établi soit sous aucun rapport préférable à l'absence totale de système. (p. 57)

Nous sommes maintenant à même de voir le raisonnement par l'absurde de Philon sous une lumière claire. Mettons "A" pour "Dieu est un esprit semblable à l'esprit humain", "F" pour "Dieu est fini", et "R<sub>1</sub>, R<sub>2</sub>, R<sub>3</sub>, R<sub>4</sub>, R<sub>5</sub>" pour les conclusions absurdes que Philon va tirer de la position de Cléanthe. L'argument de Philon est donc comme suit:

(A ⊃ F) [(A · F) ⊃ (R<sub>1</sub> · R<sub>2</sub> · R<sub>3</sub> · R<sub>4</sub> · R<sub>5</sub>)] (C)

La finitude de Dieu s'ensuit, selon Philon (p. 53 troisième alinéa) de l'anthropomorphisme de Cléanthe. C'est-à-dire que la conclusion de Cléanthe, que l'auteur du monde est intelligent puisque "des effets semblables prouvent des causes semblables", l'oblige à admettre que l'emploi de ce principe n'est valable que si le principe de proportionnalité des causes aux effets s'emploie aussi. La conception anthropomorphique de Dieu de Cléanthe se fonde sur celui-là et sa conclusion que Dieu est fini sur celui-ci. Donc, dans le premier élément de la conjonction (C) ci-dessus, "A" doit impliquer "F".

Dans le second élément, l'antécédent doit être "A · F" et non pas "F", puisque selon ce dernier les

absurdités s'ensuivraient de la seule finitude de Dieu, ce qui est nullement la thèse de Philon. Philon ne soutient pas en effet que la finitude de Dieu seule amène des absurdités, mais que l'anthropomorphisme de Cléanthe implique la finitude de Dieu et que de ces deux thèses ensemble proviennent des conclusions absurdes sur Dieu. D'où la représentation de son argument proposée ci-dessus.

Le but premier de Philon dans la Partie V est de discréditer l'anthropomorphisme. Dès le début, Philon entend démontrer à Cléanthe "encore des difficultés dans son anthropomorphisme". Pour voir comment il s'y prend, on n'a qu'à remarquer ce qui s'ensuit de (C).

- |  |                                 |     |
|--|---------------------------------|-----|
| 1. $(A \supset F) \cdot [A \cdot F \supset (R_1 \cdot R_2 \cdot R_3 \cdot R_4 \cdot R_5)]$ | P                               | (C) |
| 2. $(A \cdot F) \supset (R_1 \cdot R_2 \cdot R_3 \cdot R_4 \cdot R_5)$                     | 1, Simplification               |     |
| 3. $A \supset F$   | 1, Simplification               |     |
| 4. $A \supset (A \cdot F)$   | 3, Absorption                   |     |
| 5. $A \supset (R_1 \cdot R_2 \cdot R_3 \cdot R_4 \cdot R_5)$                               | 4, 2 Syllogisme<br>hypothétique |     |

De la prémisse 1 (C) ci-dessus, il s'ensuit que les absurdités sont impliquées par "A", "Dieu est un esprit semblable à l'esprit humain", et ainsi l'anthropomorphisme de Cléanthe est inadmissible.

Aucune des propositions suivantes n'est cependant admissible à partir de (C):

- |  |   |                    |
|--|---|--------------------|
| (1) 'Dieu n'est pas fini'  | : | $(\sim F)$         |
| (2) 'Dieu est fini'  | : | $(F)$              |
| (3) 'Dieu est un esprit semblable à l'esprit humain et<br>Dieu n'est pas fini' | : | $(A \cdot \sim F)$ |
| (4) 'Dieu n'est pas un esprit semblable à l'esprit<br>humain et Dieu est fini' | : | $(\sim A \cdot F)$ |

Bref, rien n'est établi quant à la finitude ou à l'infinitude de Dieu, ni quant à l'anthropomorphisme simpliciter, qu'il soit admissible ou non. Philon n'a fait que démontrer que l'anthropomorphisme de Cléanthe

amène des conséquences absurdes, une fois admise la finitude de Dieu. Cléanthe, bien entendu, ne saurait assortir son anthropomorphisme de l'hypothèse d'un Dieu infini - ce qui échapperait au raisonnement par l'absurde - puisque toute évidence pour cette hypothèse lui manque. D'ailleurs, dans un passage dans la Partie XI, il fait état de ses objections au terme "infini" à propos de Dieu: "Je n'hésite pas à reconnaître dit Cléanthe, que j'incline à soupçonner le fréquente répétition du mot infini, que nous rencontrons chez tous les écrivains théologiques, de sentir le panégyrique plus que la philosophie, et que tous les buts du raisonnement, et mêmes de la religion, seraient mieux servis, si nous savions nous contenter d'expressions plus précises et plus modérées." (p. 97)

Quelles sont donc les absurdités qui s'ensuivent de la thèse de Cléanthe? Philon en relève cinq.

1. Une fois posé un Dieu fini, nous ne saurions lui attribuer la perfection, puisque le produit sur lequel nous devons fonder nos connaissances de Dieu, comporte "beaucoup de difficultés inexplicables" (p. 54)
2. Quand même le monde serait un produit parfait, nous ne saurions pas que les perfections de l'ouvrage soient à mettre au compte de l'ouvrier. Très souvent, celui qui produit un ouvrage à dessein est "un artisan stupide qui a imité les ouvrages des autres, et qui a copié un art qui, à travers de longs âges, à travers de multiples essais, erreurs, corrections, délibérations et controverses, s'était amélioré peu à peu".
3. Selon l'hypothèse de Cléanthe, nous ne saurions établir qu'il n'y ait qu'un seul Dieu: il est possible que plusieurs dieux aient coopéré à construire ce monde.
4. Les hommes sont mortels et l'espèce se renouvelle par la génération: Pourquoi cette caractéristique

"commune à tous les êtres vivants" serait-elle exclue de celles des dieux?

5. Enfin, pourquoi ne pas se faire anthropomorphiste parfait, et affirmer que les dieux sont corporels? Voilà ce qui convient au fait que nous avons jamais vu la raison sauf chez des êtres humains.

Pike interprète ces cinq arguments ensemble comme une "hypothèse fantaisiste", et suppose que l'intention de Philon soit de suggérer que cette hypothèse soit tout aussi bonne, ou meilleure, que l'hypothèse de Cléanthe pour rendre compte du dessein du monde.<sup>2</sup> Nous avons vu qu'il n'en est rien et que Philon s'occupe à démontrer par ces cinq arguments jusqu'où l'hypothèse de Cléanthe peut nous amener, une fois admise la finitude de Dieu. Ces cinq arguments ne comportent donc pas une autre hypothèse que celle de Cléanthe: ce sont des conséquences de cette hypothèse même. Pour soutenir l'hypothèse du dessein d'une façon compatible avec son théisme, Cléanthe doit abandonner sa thèse de la finitude de Dieu.

Le raisonnement par l'absurde de Philon nous montre qu'un argument basé sur le dessein doit faire plus et mieux qu'établir l'intelligence de la cause du dessein du monde. Il faut démontrer que cette intelligence est infinie. Ou Cléanthe ne reconnaît pas cette exigence ou il reconnaît qu'il ne saurait pas s'en acquitter. Car à la fin de la Partie V, il répond au raisonnement de Philon par ces mots:

Ces suppositions, je les désavoue absolument, s'écria Cléanthe; elles ne me frappent cependant d'aucune horreur, surtout lorsqu'elles sont proposées sous cette forme décousue où vous les exprimez. Au contraire, elles me font plaisir, quand je vois qu'en vous abandonnant le plus possible à votre imagination, loin de vous débarrasser jamais de l'hypothèse d'un dessein dans l'univers, vous êtes à tout coup obligé d'y avoir recours. Cette concession,

j'y adhère fermement, et je la regarde comme un fondement suffisant pour la religion." (p. 57)

Jamais au cours de la discussion, cependant, ne montre-t-il que "l'hypothèse du dessein" puisse appuyer la thèse de l'infinitude de Dieu.

Nous avons vu que, selon l'argument de Philon, il n'y a aucun lieu d'employer le principe de proportion des causes aux effets dans le cas de Dieu et le monde, puisque l'indispensable conjonction constante nous fait défaut. Et puisque c'est l'observation d'objets constamment conjoints qui nous permet de déterminer les causes et les effets, il s'ensuit que si le principe de proportionnalité est inadmissible dans ce cas, l'anthropomorphisme de Cléanthe - basé sur le principe que "des effets semblables prouvent des causes semblables" - est également inadmissible. L'attaque de Philon contre l'emploi par Cléanthe du principe de proportionnalité est donc une attaque aussi contre son emploi du principe que "des effets semblables prouvent des causes semblables".

Stanley Tweyman  
Glendon College  
York University

1. Les citations des Dialogues sont tirées de la traduction de Maxime David (Vrin) et celles de la première Enquête de la traduction d'André Leroy (Aubier). Les citations de N. Pike sont tirées (et traduites) de l'avant propos de son édition des Dialogues (Bobbs-Merrill: Indianapolis et New York, 1970).
2. "Vu les faits empiriques que nous essayons d'expliquer, cette hypothèse fantaisiste ne vaut-elle pas autant que l'hypothèse du dessein? Peut-être vaut-elle mieux. Bien sûr, si elle vaut autant que celle de Cléanthe, il n'y a aucune

raison empirique de préférer l'une à l'autre. L'hypothèse du dessein serait alors à rejeter comme arbitraire. Mais si elle valait mieux que l'autre, la conclusion serait que l'hypothèse du dessein est probablement fausse" (Pike, p. 165). (La traduction est la mienne)