

**Jean-Louis Poirier**

Lycée Henri-IV (Paris)

in *Philosophie*, Bulletin de Liaison, n° 5, pp. 21-29

L'enseignement de la philosophie dans l'académie de Versailles,  
Centre Régional de Documentation Pédagogique, mai 1994

### ***Le miracle des miracles***

(Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Section X)

La section X de *l'Enquête sur l'entendement humain*, dont il faut signaler l'importance puisque l'on n'en trouve pas le parallèle dans le *Traité de la nature humaine*, paraît, à maint égard, exemplaire. Ces pages, singulièrement audacieuses, retorses et violentes, ne témoignent pas seulement d'une puissance et d'un talent polémiques qui distingueraient Hume dans le mouvement des *Lumières*. La subtilité littéraire d'un texte capable, en son ironie sceptique, de ne jamais livrer ouvertement ses conclusions, ne doit pas détourner de l'essentiel. L'essentiel, à nos yeux, tient à la mise en œuvre rigoureuse d'une problématique constante chez Hume qui, sur le chapitre des miracles, se révèle aussi pertinente que provocatrice. En ce sens, la section *Les miracles* reprend, résume et mobilise toute *l'Enquête*, elle ne relève pas seulement, il s'en faut, du combat contre l'obscurantisme.

Cette problématique, célèbre, et qui s'ordonne à la rigueur méthodique de Hume, se déploie à partir de ce qu'on appelle quelquefois le principe d'immanence. Par une leçon, peut-être définitive, du pyrrhonisme, nous savons qu'il nous est impossible de sortir de nos représentations, et, à aucun moment, il n'est question de se prononcer sur la réalité de leurs objets. Hume le répète : « Aussi longtemps que nous limitons nos spéculations aux *apparences* sensibles des objets, sans entrer dans des recherches sur leur nature et leurs opérations réelles, nous sommes libres de toute difficulté et ne pouvons jamais être embarrassés par aucune question » (1), et il insiste : « Quelque distinction que fassent les philosophes entre les objets et les perceptions sensibles qui, admettent-ils, coexistent et se ressemblent, cette distinction, les hommes, en général, ne la comprennent pas : puisqu'ils ne perçoivent qu'une existence, ils ne peuvent jamais accepter l'opinion d'une double existence et d'une représentation » (2). Quelles que soient les difficultés théoriques qui découlent d'un pareil principe, voire, si nous suivons Husserl, les absurdités pures et simples qui en résultent, il reste – et Husserl le reconnaît volontiers – que nous avons affaire à une proposition méthodique étonnamment féconde : « Ce qui pour nous est précisément l'élément important du scepticisme de Hume, ce subjectivisme sensualiste conséquent avec lui-même, c'est que, encore qu'il ne s'y trouve aucune proposition qui puisse être soutenue scientifiquement, il ne laisse pas d'être une philosophie intuitionniste et purement immanente, et par là une forme préliminaire de la seule philosophie intuitionniste authentique, la phénoménologie » (3). Nous nous permettons de faire référence à Husserl parce que nous voudrions vérifier, dans la section *Les miracles* de *l'Enquête*, la présence et l'efficacité d'une méthode tirée du principe d'immanence qui permet, en mettant en œuvre cette

impitoyable réduction qui ramène la question de la réalité des miracles à celle de la crédibilité des témoignages – réduction « martyrologique » ? –, de développer simplement les conséquences de la théorie humienne des lois de la nature et fournit une position moderne du problème du miracle. Dit plus simplement : d'un côté, la section X est le corollaire inévitable des sections IV à VII ; et d'un autre côté, elle fonde, quoique vraisemblablement de façon critique, une nouvelle façon d'aborder les questions théologiques, à leur tour *réduites* à la région de la subjectivité.

Le problème par lequel il faut bien commencer tient au fait tout simple que, si l'on admet la théorie humienne des lois de la nature, la notion classique du miracle se voit entièrement désarticulée, est littéralement dépourvue de sens. Et c'est bien pourquoi il faut traiter de cette question.

La problématique – il s'agit exactement de cela : à savoir le dispositif ou la configuration de concepts dans laquelle un problème peut surgir et recevoir un traitement – est ici redoutablement simple, elle fait le vide et exclut d'avance tout problème, non parce qu'un miracle est impossible, mais parce que cette notion ne peut pas recevoir de sens. En effet, si Hume, dans *l'Enquête*, a montré quelque chose, c'est bien que ce qu'on appelle miracle ne présente aucune impossibilité physique. Si, reprenant une définition aussi triviale que pertinente, le miracle est « une violation des lois de la nature » (4), aucun miracle n'est impossible, car tout est possible. Insistons. Hume a établi et répété qu'il n'y a aucune nécessité immanente à la nature et que ses lois, s'il y en a, ne sont pas objectivement celles de la nature, mais celles de notre esprit. La vérité des faits n'a rien à voir avec celle des relations d'idées : « le contraire d'un fait quelconque est toujours possible, car il n'implique pas contradiction et l'esprit le conçoit aussi facilement et aussi distinctement que s'il concordait pleinement avec la réalité. *Le soleil ne se lèvera pas demain*, cette proposition n'est pas moins intelligible et elle n'implique pas plus contradiction que l'affirmation : *il se lèvera* » (5). Les faits ne peuvent être connus que par expérience, et *seulement* par expérience. Les lois de la nature ne faisant que traduire l'expérience sous forme de lois ne comportent aucune nécessité, leur violation n'est pas contraire à la raison, ni à un supposé ordre des choses, mais seulement à nos habitudes.

Considérée du point de vue de la possibilité des miracles, cette théorie peut donc sembler remarquablement accueillante (et la section *Les miracles* vient justement mettre les choses au point), et cela pas seulement en ce sens qu'elle ruine radicalement toute argumentation contre les miracles qui tenterait de les récuser au nom de leur impossibilité physique. Il y a beaucoup plus : cette théorie conduit à admettre, s'il n'y a pas de lois de la nature, que les miracles sont tout à fait possibles et elle dispense leurs partisans de la recherche d'une explication *ad hoc*.

Pour autant que le miracle soit une violation des lois de la nature, c'est au nom de la défense des lois de la nature que, classiquement, on les refuse comme des absurdités. Si donc on veut établir au moins la possibilité des miracles, il faut relativiser les lois de la nature, ou du moins nuancer l'affirmation de leur nécessité : la philosophie de Spinoza, par exemple, exclut, sans la moindre concession, la possibilité d'un événement qui supposerait, si peu que ce soit, une violation des lois

de la nature. On sait, en revanche, que Descartes, qui admet la contingence des lois de la nature, fonde cependant leur immutabilité sur la véracité divine, ce qui tout à la fois est beaucoup (et, pratiquement, exclut les miracles), et fort peu (il s'agit d'une nécessité qui n'a plus rien de physique).

Mais le problème des miracles n'est pas, premièrement, le problème de Descartes, ni celui de Spinoza (6). Ce problème est réellement abordé, en fait, par Leibniz, qui exclut toute nécessité physique et montre comme Hume le fera, la contingence des lois de la nature en se fondant sur le fait qu'elles ne se tirent pas du principe d'identité. Pour Leibniz, les lois de la nature, qui ne sont ni réellement nécessaires, ni exactement contingentes, se fondent sur le principe du meilleur. Il faut donc caractériser, assez rigoureusement, les lois de la nature, qui ne sont qu'une « coutume de Dieu » (7), ce qui permet de comprendre comment aucun événement n'échappe à l'ordre, l'ordre de la nature proprement dite étant subordonné à un ordre supérieur où il s'intègre : « rien n'arrive dans le monde qui soit absolument irrégulier » (8). Les lois de la nature ne sont que des « maximes subalternes » (9) dont il peut se dispenser. Par suite, l'événement que nous tenons pour miraculeux est une exception dans l'ordre de la nature, mais une exception au sens que Leibniz donne toujours à cette notion : l'expression d'une loi plus générale dans une loi moins générale. De cela, nous trouvons le modèle dans l'exemple célèbre des *Nouveaux Essais* (10) où l'on voit que l'exception polaire à l'alternance des jours et des nuits dans un décours de 24 heures n'est pas une exception pour qui connaît un peu l'astronomie. De même les miracles, loin d'être des volontés particulières de Dieu expriment une volonté encore plus générale que celle qui se termine dans la régularité de la nature. Il reste, en ce qui concerne notre problème, que le miracle est possible parce que les lois de la nature ne sont pas absolument nécessaires, mais, dans la mesure où ces lois sont, malgré tout, des coutumes de Dieu, le miracle est quelque chose de peu ordinaire (11). Même s'il est repris dans l'ordre, il reste que, par rapport à la nature, il s'écarte de l'ordre. Il est donc à la fois réduit et admis : réduit puisqu'il n'implique pas l'effondrement de la nature ou le contournement d'une impossibilité physique : la nature n'est qu'une coutume ; admis, puisque c'est bel et bien une violation, ou une transgression des lois de la nature, selon sa définition traditionnelle.

Si, pour Hume, les lois de la nature sont bien une coutume, elles ne sont pas une coutume de Dieu, mais de l'homme. Cela change tout. En dirigeant vers la subjectivité, Hume met en question la réalité même des lois de la nature. L'événement qui viole, comme on dit, les lois de la nature, n'est pas impossible physiquement, il est simplement extraordinaire : contraire à notre attente et à nos habitudes. Autrement dit, le miracle n'est pas un miracle, et la définition traditionnelle, désormais, perd toute possibilité de référence. En l'absence de lois objectives, aucun événement n'est plus (ou moins) miraculeux qu'aucun autre : dans la nature, tout est possible. Voilà donc le cadeau fait par Hume aux plus obscurantistes : les lois de la nature ne permettent pas d'argumenter contre les miracles, aucune nécessité physique ne permet d'établir qu'un miracle, serait-ce la guérison d'un malade, la résurrection d'un mort, est impossible. Pourtant, c'est là un dangereux cadeau, car la notion même de miracle y est pulvérisée. D'une part, s'il n'y a pas de lois de la nature, leur violation ne requiert plus aucune volonté ou

puissance divine et les miracles ne sont plus des miracles ; d'autre part, cette problématique conduit à une redéfinition du miracle par rapport à ce que sont, en fait, les lois que nous croyons être celles de la nature : notre coutume, nos habitudes ; les miracles ne sont pas impossibles, ils sont extraordinaires. Du point de vue physique, c'est assurément très différent, et c'est sans doute moins : l'extraordinaire peut arriver. Mais, du point de vue qui va désormais l'emporter, celui de notre coutume ou de nos habitudes, de notre expérience, c'est probablement pire : cela réserve une critique des miracles d'une violence et d'une efficacité sans précédent, qui est le contenu essentiel de la section X de *l'Enquête*.

L'abandon du point de vue de la possibilité physique des miracles conduit sur le terrain de la subjectivité. Ce déplacement conduit à substituer à une argumentation physique une critique des témoignages dont la portée anti-religieuse est d'autant plus grande qu'il coïncide avec un autre déplacement, celui par lequel, en fait, d'après une longue tradition chrétienne, le miracle n'est pas défini d'abord comme une violation des lois de la nature, mais à partir de sa signification religieuse (12). Ainsi, loin d'accorder un avantage aux religions en tenant le miracle pour possible physiquement, en passant sur le terrain de la croyance, Hume affronte directement les religions, sur leur propre terrain. Il ne s'agit plus d'opposer aux religions quelque invraisemblance de leur contenu doctrinal ou dans leurs récits fondateurs, c'est le phénomène religieux comme tel qui est mis en question, c'est la signification même des miracles qui va être remise en cause.

Une réduction a donc été mise en œuvre. La notion de miracle, entendue de façon réaliste est dépourvue de sens, mais elle est réduite à un *phénomène*, bien saisissable, précisément parce que situé dans la subjectivité : la croyance aux miracles. Les exemples de Hume, remarquables par leur neutralité et leur précision, permettent de dégager le concept de ce qui peut être cru en faisant varier les types de croyances. Ainsi le cas du prince indien qui refusait de croire ce qu'on lui racontait sur les effets du gel prend l'exemple d'une expérience constante, mais qui n'est pas la nôtre, à nous Écossais. Cet exemple pourrait, et typiquement, venir au secours des miracles : ce prince ne refuse-t-il pas de croire, à cause de son expérience limitée, quelque chose dont nous savons bien que c'est une vérité, et ne pourrait-on affirmer qu'il en est de même pour les miracles que Dieu fait ? Mais justement, Hume explique que cet habitant des contrées tropicales a raison, c'est bien son expérience qui détermine sa croyance, et si cet exemple confirme, certes, que les miracles des religions sont parfaitement possibles – ce que nous savons déjà –, il confirme aussi qu'il n'est pas raisonnable d'y croire, car le prince indien fait preuve, incontestablement, d'un entendement sain, il ne peut pas croire autre chose, il ne délire en rien. De plus, à la différence de qui arrive dans le cas du gel, où l'expérience qui fonde la croyance est visiblement partielle (puisque ce prince n'a pas voyagé et qu'on peut facilement lui opposer, selon la méthode pyrrhonienne, une expérience contraire et de poids égal), dans le cas des miracles des religions, ce n'est pas l'expérience écossaise que nous avons contre eux, mais une « expérience uniforme ». Le pyrrhonisme, semble-t-il, n'a plus de sens, et toute l'argumentation de Hume, ici, s'installe résolument dans l'unilatéralité (13).

Ce que dit Hume est très simple et donne le contenu du raisonnement qu'il expose :

pour bien des raisons, peu importe ce qu'il en est réellement du miracle, ce qui est essentiel, c'est qu'un miracle n'est jamais croyable. Le problème, *après réduction*, est *exclusivement* celui de la croyance et de la valeur du témoignage. Tel est le renversement présenté par Hume : du point de vue physique et objectif, qui n'est pas le nôtre, les miracles, tous les miracles qu'on veut, sont possibles ; mais du point de vue subjectif, auquel nous sommes conduits et qui est le seul, il est impossible d'y croire.

Quel est ce fameux raisonnement, inspiré par l'argument du Dr. Tillotson, que propose Hume ? D'abord, il s'agit d'un *raisonnement*, c'est-à-dire d'une appréciation formelle, d'une argumentation, de l'entendement au sujet de l'assentiment qu'il faut accorder aux témoignages : « Le sage *proportionne* (14) [...] sa croyance à l'évidence » (15). C'est, observe Hume, un raisonnement d'une espèce courante, utile et nécessaire à la vie, un calcul qui se fonde dans l'expérience et dans la vie, non pas un raisonnement vide, de nature métaphysique, mais un raisonnement naturel, qu'il s'agit seulement de rendre explicite. Mais surtout, ce qui est remarquable dans ce raisonnement, c'est qu'il approfondit encore la méthode d'immanence, et la réduction que nous voulons faire voir. Après avoir déplacé la question du miracle de celle de sa possibilité physique à celle de sa crédibilité, la question de sa crédibilité est abordée à son tour dans l'ordre de l'immanence et propose une critique du témoignage qui ne sort pas du témoignage et en fournit donc une pénétrante analyse. Ici, Hume prend en compte ce qu'on néglige, ce qu'on n'aperçoit pas ordinairement : dans le témoignage, il considère la *donation* comme telle du fait, non le fait donné, qui n'est pas accessible comme tel.

Les règles de la critique des témoignages, que Hume n'a pas inventées (nous les devons à l'expérience naturelle des hommes) sont donc immanentes. On ne confronte jamais les témoignages avec les faits, on compare les témoignages entre eux, on en examine la réception et la transmission. Et chacun sait se servir de sa raison et fait ainsi. Fondée sur la vie, l'appréciation des témoignages est toujours variable, on y accorde plus ou moins de crédit selon les cas, on examine leur cohérence, leurs contradictions ou leurs concordances, leur caractère douteux ou non, leur intérêt, leur style. Mais surtout, en allant au cœur du témoignage, on examine le fait rapporté, comme contenu immanent du témoignage. C'est donc le fait même, non pas en tant qu'il appartient au cours du monde, mais en tant qu'en lui-même il est croyable ou non, qui joue ou non en faveur du témoignage. C'est la nature du témoignage qui fonde la confiance qui peut être accordée au témoin, et pas seulement l'inverse. Le contenu est donc ce qu'il y a de plus important, c'est lui qui est habituel ou insolite, conforme ou non à l'expérience ; c'est lui qui, dans le cas du miracle conduit, *a priori*, à refuser la confiance au témoin. Il en résulte que le miracle est, par définition, incroyable, et cela dispense de tout autre examen. *Croire au miracle* est une expression contradictoire dans ses termes, Hume se contente de développer cette contradiction interne : « Il faut [...] qu'il y ait une expérience uniforme contre tout événement miraculeux, sinon l'événement ne mériterait pas cette appellation. Et comme une expérience uniforme se monte à une *preuve*, il y a ici une preuve directe et entière, tirée de la nature du fait, contre l'existence d'un miracle. » (16)

Tout repose donc sur l'expérience, en son concept humain. Or, précisément parce que la constitution de l'expérience est une constitution subjective, l'enquête immanente suffit et est totalement dirimante. L'exigence immanente de crédibilité est, contre les miracles, un argument paradoxalement beaucoup plus puissant que ceux qui peuvent être tirés d'une incertaine théorie physique ou objective, précisément parce que toute vérification est superflue et parce que les lois de la nature humaine sont, en quelque sorte, beaucoup plus nécessaires que celles de la nature, dont elles sont en effet le fondement. Un tel argument est analytique : le miracle est sinon un impossible logique, un impossible psychologique, et une telle impossibilité va beaucoup plus loin qu'une impossibilité empirique objective comme la définira par exemple Kant (17).

L'examen n'est pourtant pas terminé. Si la réduction à la subjectivité du témoignage a permis de régler presque sans discussion l'insoluble question de la possibilité objective du miracle, une autre difficulté prend le relais quand il s'agit du témoignage humain. C'est que si celui-ci n'est crédible qu'en égard à l'expérience, d'une part l'expérience est variable, comme l'a montré l'exemple du roi de Siam, et la croyance d'autre part obéit à des lois complexes, toutes choses qui rendent fort délicate la mise en œuvre de l'argument inventé par Hume.

Pour commencer, il faut préciser la définition du miracle sinon le redéfinir : il ne suffit pas de dire qu'il est une violation des lois de la nature, parce que le caractère relatif de notre expérience loin d'exclure l'insolite, le comprend au contraire. Il n'est pas surprenant d'éprouver des surprises. L'extraordinaire n'implique pas le miraculeux, et, après tout, le roi de Siam eût été encore plus sage d'admettre la transformation de l'eau en glace. De même, Hume admet que, moyennant certaines précautions, il n'y aurait rien de déraisonnable à croire des témoignages qui rapporteraient une occultation, voire une extinction prolongée du soleil. En revanche, on ne lui fera jamais croire que quelqu'un, s'agirait-il de la reine d'Angleterre, serait mort et ressuscité (18). Le miracle, pour analyser désormais un phénomène qui n'est plus seulement une violation des lois de la nature, mais un phénomène relevant de l'esprit humain et de la croyance, se caractérise par ce qu'on pourrait appeler une signification. Hume rejoint, par une autre voie, la définition donnée par les traditions religieuses : il n'y a de miracle que par une volonté particulière de Dieu, par la présence d'un élément qui renvoie à du surnaturel (19). Ramené à la subjectivité, le problème du miracle ne s'épuise pas dans celui de notre constitution subjective de la nature, il implique une référence aux religions. D'autre part, le problème de la crédibilité du miracle rebondit, dans la mesure où, en son contexte religieux, il s'appuie justement sur de très nombreux témoignages. Il faut donc retravailler le problème de l'expérience, car le miracle pourrait convoquer beaucoup de témoins en sa faveur. En quoi l'analyse doit se faire encore plus profonde, encore plus immanente, compléter l'expérience de l'expérience par l'expérience du témoignage. Ou, pour le dire d'une autre manière, il faut examiner ce qui est le plus miraculeux : le miracle ou la fausseté du témoignage.

Par un discret, mais précis, réajustement, Hume fait se recouvrir la notion religieuse traditionnelle qui insiste sur la signification du miracle, et ce qui, *a priori*, frappe de

suspicion tout témoignage portant sur un miracle : l'intervention d'un élément nouveau qui ramène le témoignage sur l'insolite à quelque chose qui n'a rien d'insolite. On ne croira pas que la reine d'Angleterre ait pu mourir et ressusciter – ce serait pour le moins insolite –, mais on ne refusera pas de croire que, dans certaines circonstances, elle-même, ou son entourage, aient pu avoir intérêt à accréditer pareil événement – ce serait banal. Il en va évidemment de même dans le cas des religions: il y a, à propos des miracles, des passions qui fragilisent d'entrée tout témoignage, et cela est trivial et connu.

Mais Hume ne s'attache pourtant pas principalement au « complot des prêtres », ressassé par les *Lumières*. Il considère plutôt le fait que la croyance aux miracles est assez ordinaire : il existe des passions, il est très commun de croire à l'extraordinaire, et c'est là une autre loi de la nature : lorsqu'à « l'amour du merveilleux », s'ajoute « l'esprit de religion », « c'est la fin du sens commun » (20). Méfiez-vous des témoignages trop intenses, émus, sincères, méfiez-vous des témoins qui se feraient égorger : c'est trop évidemment la passion qui parle ! Hume multiplie (à plaisir ?) les exemples : la crédulité est tout à fait conforme à l'ordre de la nature, comme le mensonge. Même les Messieurs de Port-Royal, qui n'étaient pas les premiers venus, ont cru à l'histoire de la Sainte Épine, politiquement providentielle. Loin de confirmer le miracle, l'intervention de sa signification religieuse en confirme la nullité : le miracle est un phénomène de croyance, et l'esprit de religion modifie les formes ordinaires de la croyance.

Il est donc impossible de croire aux miracles. C'est contraire aux lois de la nature. L'argument présenté par Hume, en son immanence, est sans appel. Comparez les probabilités, cherchez le plus incroyable : d'un côté l'événement miraculeux, de l'autre des témoins intéressés et menteurs. Il n'y a pas à balancer. Examiné du point de vue de la croyance, le miracle en renverse les lois, le contenu immanent du témoignage plaide contre le témoin, quelles que soient ses cautions. La puissance de l'argument de Hume ne tient pas seulement au fait, qu'en s'enfermant méthodiquement dans l'esprit humain, il peut se contenter de répéter que les miracles sont invraisemblables : cela fait preuve absolument si nous ne pouvons sortir de l'immanence. L'invraisemblable est bel et bien l'impossible. Mais il va plus loin : le principe d'immanence fonde le refus de la problématique même du miracle, à savoir la tentative, avec les religions, en voulant y faire voir un signe de Dieu, de faire travailler comme preuve des religions un fait qui peut aussi bien, et même mieux (ou tout au moins plus naturellement), être retourné contre elles. Si la violation des lois de la nature vaut preuve en faveur des religions, alors, les lois de la nature elles-mêmes valent bien preuve contre les miracles et ceux qui en font usage. L'analyse est radicale : c'est bien la signification religieuse des religions qui est récusée et mise en évidence : la croyance religieuse est chose impossible en son immanence à elle. Comme tromperie jointe à la crédulité – c'est-à-dire saisie dans l'immanence de nos représentations vitales –, elle est chose tout à fait possible et naturelle. C'est vieux comme le monde. Mais, en leur intériorité à elles, les religions sont incompréhensibles : accepter les miracles, cela ne peut se faire qu'au prix du renoncement aux formes humaines de la croyance. Nul ne peut croire que quelqu'un puisse croire sincèrement aux miracles. On ne peut plus parler de croyance (*belief*), la foi (*faith*) est un « miracle continu » (21).

On s'étonnera peut-être que le sceptique Hume se prononce aussi nettement. Il est facile de répondre que c'est là, justement, son scepticisme : il n'affirme rien, il critique. Il ne critique pas les miracles, il critique la crédulité, et il ne craint pas d'affirmer sa critique. Sans quitter le terrain de l'entendement humain.

Tentons tout de même d'avancer, pour conclure, une réponse plus nuancée. Sans rien ôter à la puissance polémique de l'analyse, à son engagement évident, observons simplement que Hume ne se prononce pas si nettement. Sa visée ne fait guère de doute (s'il nous est permis, à notre tour, d'affirmer), mais, en toute rigueur, Hume poursuit une analyse sceptique qui n'est pas près de s'arrêter. La récusation des miracles n'est pas purement et *simplement* affirmée comme *une* conclusion : la conclusion, précisément, comporte *deux* affirmations, *deux* probabilités qui s'opposent et se répondent, en reprenant les termes de l'analyse : « aucun homme raisonnable ne peut y [la religion chrétienne et ses miracles] croire sans un miracle » (22). Il y a un cercle et nous sommes au rouet : si la croyance au miracle suppose un autre miracle, désormais continu, il faudra demander comment croire (ou non) à ce nouveau miracle, et ainsi de suite. L'expérience et la vie, d'un côté, la foi, de l'autre, n'ont pas fini de s'opposer. Gardons-nous de trancher : cela veut donc dire que nous avons atteint un niveau radical où l'expérience aurait à se prononcer sur l'expérience même, ce qu'elle ne peut faire. La circularité de cette figure conduit à une antinomie, peut-être à une dialectique : d'un côté, on ne cessera de montrer que le caractère miraculeux de la foi vaut preuve contre cette disposition qui « bouleverse tous les principes de [l']entendement et lui donne une détermination à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience » (23), mais de l'autre, on cherchera toujours, à l'inverse, à faire du miracle une preuve contre l'expérience, et on revendiquera l'irréductibilité de la foi.

En quoi les miracles sont le thème d'un bel exercice de scepticisme. Hume nous invite à la fois à épuiser l'équivocité exemplaire du miracle, notion admirablement contradictoire qui porte en elle sa preuve et sa contre-preuve, à propos de laquelle les religions prétendent faire jouer en leur faveur quelque chose qui, selon l'expérience, plaide plutôt contre elles-mêmes, mais aussi, par la même occasion, il nous invite à aiguïser notre puissance critique à l'égard de toute crédulité, autrement dit à nous replonger sans cesse dans l'expérience revigorante, qui est la vie. N'avons-nous pas promis de la prendre pour guide ?

## Notes

1. *Traité de la nature humaine*, traduction A. Leroy (Garnier-Flammarion), p. 135, note.
2. *Ibidem*, p. 291.
3. *Philosophie première*, Tome I, ch. II, traduction Arion L. Kelkel, p. 260.
4. *Enquête sur l'entendement humain*, traduction A. Leroy (Garnier-Flammarion), p. 188.
5. *Ibidem*, p. 85.
6. Du moins dans *l'Éthique*. Le ch. VI du *Traité théologico-politique* en traite d'une façon très proche de celle de Hume, dans la mesure où Spinoza s'y place d'abord au point de vue de la critique des Écritures.
7. *Discours de métaphysique*, Art. VII.
8. *Discours de métaphysique*, Art. VI.
9. *Ibidem*, Art VII.
10. Préface.
11. Pour épuiser la question, et pour éclairer la réflexion, il faut rappeler ici la subtile problématique de Malebranche. On se contentera de faire référence au *Traité de la nature et de la grâce* (1er Discours, Art. XXI).



D'une part Malebranche évite toute problématique de l'exception et cherche plutôt à expliquer le miracle par la soumission, ou l'accord, des lois de la nature à celles de la grâce, qui accomplit les lois de la nature plutôt qu'elle ne les suspend : « ce n'est pas que Dieu change ces lois, ou se corrige : c'est parce qu'il est de l'ordre de la grâce, auquel celui de la nature doit servir, qu'il arrive des miracles en certaines rencontres ». Au fond, Malebranche ne reprend guère la définition traditionnelle du miracle, et la naïveté d'une approche de celui-ci sous le rapport de sa possibilité physique. Anticipant peut-être les problèmes que rencontrera Kant, il raisonne en termes de grâce. Mais d'un autre côté, Malebranche est assez proche de Hume, dans la mesure où, d'une manière totalement non-leibnizienne, il n'accorde à la nature comme telle qu'une puissance très réduite : nulle. Ainsi, l'*Addition* du même article est on ne peut plus claire : « Comme la plupart des hommes s'imaginent, qu'outre Dieu il y a une certaine nature qui fait tout ; il est à propos que Dieu, pour se faire mieux connaître, agisse contre la coutume de cette prétendue nature ». En d'autres termes, et si on laisse de côté la question de savoir comment Dieu se fait connaître et s'il se fait connaître, Malebranche et Hume s'accordent pour ne pas prendre au sérieux la question de la possibilité physique du miracle. Que les lois de la nature soient violées, en fait, là n'est pas le problème.

12. La naïveté de Hume n'est peut-être pas innocente lorsqu'il reprend la définition du miracle d'après laquelle il serait une violation des lois de la nature. Les théologiens en sont rarement restés là, et laissent généralement dans l'ombre la question de leur possibilité physique, pour employer des termes plus neutres et insister sur leur signification, et sur le fait essentiel qu'ils se donnent à voir par leur caractère non pas impossible, mais insolite : *monstra, ostenta, portenta, prodigia*, saint Augustin s'attarde à l'étymologie de ces termes par lesquels on dit les miracles (*Cité de Dieu*, livre XXI, ch. VIII, §5) et les définitions classiques qu'il propose articulent l'extra-ordinaire, non l'impossible – les miracles chrétiens ne doivent pas être confondus avec ceux des thaumaturges –, et le signe de Dieu, par exemple : « *cum aliquid facit [Dieu] in terra, quod praeter usitatum naturae cursum mirabiliter factum, praesentiam quodam modo ejus ostendat* ». Plus, Augustin, comme Hume, insiste sur l'importance de l'habitude et rappelle que beaucoup de choses dont nous ne comprenons pas la possibilité, comme la germination des grains de blé, ne sont pas dites miraculeuses, simplement parce qu'elles sont usuelles (cf. la note de G. Bardy à la *Cité de Dieu*, livre XXI, p. 798, dans la Bibliothèque augustinienne, chez Desclée de Brouwer).

13. A l'inverse de Montaigne, par exemple, qui était sans doute plus pyrrhonien que Hume, et croyait tout : « Toutes telles ravasseries, qui sont en crédit autour de nous, méritent au moins qu'on les écoute. Pour moy, elles emportent seulement l'inanité, mais elles l'emportent. [...] Et, qui ne s'y laisse aller jusques là, tombe à l'aventure au vice de l'opiniastreté pour éviter celui de la superstition. » *Essais*, III, 8.

14. C'est nous qui soulignons.

15. *Enquête sur l'entendement humain*, traduction A. Leroy, (Garnier-Flammarion) p. 184.

16. *Enquête sur l'entendement humain*, traduction A. Leroy, (Garnier-Flammarion) p. 189.

17. « Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience est possible », *Critique de la raison pure*, Postulats de la pensée empirique, trad. Tremesaygues et Pacaud, P.U.F., p. 200.

18. *Enquête sur l'entendement humain*, traduction A. Leroy, (Garnier-Flammarion) p. 203-205.

19. *Enquête sur l'entendement humain*, traduction A. Leroy, (Garnier-Flammarion) p. 189 et 202.

20. *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy, p. 191.

21. *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A. Leroy, p. 207.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*.

**Jean-Louis Poirier**