

QUATRIÈME PARTIE

LA RÉVÉLATION

Dans les pages qui précèdent, la discussion n'a porté que sur les preuves du théisme qui dérivent des lumières fournies par la Nature. Une question nouvelle se pose, celle de savoir quel secours ces preuves ont reçu, et jusqu'à quel point les conclusions qu'elles comportaient ont été étendues ou modifiées par l'effet d'une communication directe entre l'homme et l'Être Suprême. Ce serait sortir des limites de cet Essai que de nous mettre à examiner les preuves positives de la foi chrétienne, ou de toute autre foi qui prétende au titre de révélation du Ciel. Cependant des considérations générales qui porteraient non sur un système particulier, mais sur la révélation générale, sont à leur place ici; il est même nécessaire de les y faire entrer pour donner une portée pratique aux résultats que nous venons d'obtenir.

En premier lieu, les indices de l'existence d'un Créateur, et de ses attributs, indices que nous pouvons dé-

couvrir dans la Nature, bien que fort légers et moins concluants, même pour démontrer son existence que ne le voudraient les âmes pieuses, et bien qu'ils ne nous donnent au sujet des attributs du Créateur que des informations encore moins satisfaisantes, ces indices suffisent néanmoins pour donner à la supposition d'une révélation un point d'appui qu'elle n'aurait pas eu sans cela. La révélation qui s'annonce n'est pas obligée de construire son système depuis les fondations : elle n'a pas à prouver l'existence même de l'Être d'où elle a la prétention de descendre; elle se donne pour le message d'un Être dont l'existence, la puissance et jusqu'à un certain point la sagesse et la bonté sont, sinon prouvées, au moins indiquées avec plus ou moins de probabilité par les phénomènes de la nature. L'Être qui envoie le message n'est pas une pure invention : il y a des raisons indépendantes du message lui-même pour croire qu'il existe, raisons qui tout insuffisantes qu'elles sont pour une démonstration, suffisent néanmoins pour faire disparaître tout ce qu'il y avait jusque-là d'improbable dans la supposition qu'on pourrait réellement recevoir de lui un message. Bien plus, c'est un grand avantage pour la révélation que l'imperfection même des preuves fournies par la théologie naturelle en faveur des attributs divins, écarte certains obstacles qui s'opposaient à la croyance à une révélation. En effet, les objections fondées sur les imperfections trouvées dans la révélation même, bien que concluantes contre la révélation si on la considère comme un monument des actes ou une expression de la sagesse d'un Être en possession d'une puissance

infinie combinée avec la sagesse et la bonté infinies, ces objections ne prouvent pas que la révélation ne vienne pas d'un Être, comme celui que la cause de la nature nous a fait concevoir, dont peut-être la sagesse, et certainement la puissance sont limitées, et dont la bonté, réelle sans doute, ne paraît pas avoir été le seul motif qui l'ait porté à accomplir l'œuvre de la Création. L'argument que Butler présente dans son *Analogy* est, au point de vue où se place l'auteur, tout à fait concluant. La religion chrétienne, dit-il, ne prête le flanc à aucune objection, soit morale, soit rationnelle, qui ne s'applique pas au moins également à la théorie naturelle du théisme. La morale des Évangiles est bien plus élevée, bien plus parfaite que celle qui se révèle dans l'ordre de la nature, et ce qu'on peut contester au point de vue moral dans la théorie chrétienne du monde, n'est contestable que parce qu'on l'associe à la doctrine de l'omnipotence de Dieu. Ces points (au moins pour les chrétiens les plus éclairés) n'accusent pas du tout une imperfection morale chez un être dont on suppose que la puissance est restreinte par des obstacles réels bien qu'inconnus, qui l'ont empêché d'accomplir entièrement ses desseins. L'erreur grave où Butler est tombé, c'est d'avoir reculé devant l'hypothèse de la limitation de la puissance divine; et l'invitation qu'il nous adresse revient à dire : la croyance chrétienne n'est ni plus absurde ni plus immorale que celle des déistes qui reconnaissent un Créateur omnipotent, acceptons donc l'une et l'autre à la fois en dépit de l'absurdité et de l'immoralité. Il eût mieux fait de dire : retranchons de notre croyance de part et d'autre ce qui

implique absurdité ou immoralité, ce qui est contradictoire en soi ou moralement mauvais.

Mais revenons à la question principale. Dans l'hypothèse d'un Dieu, auteur du monde, et qui en le faisant a eu égard au bonheur des créatures sensibles, quelque limite que d'autres considérations aient pu apporter à ces intentions bienveillantes, il n'y a rien d'improbable en soi dans la supposition que cet intérêt pour leur bien continue, et que Dieu puisse une ou plusieurs fois en fournir la preuve en communiquant à ses créatures au sujet de lui-même des connaissances qu'elles ne pouvaient acquérir par leurs propres facultés privées de secours, ainsi que des connaissances ou des préceptes utiles qui les guident à travers les difficultés de la vie. Dans la seule hypothèse soutenable, celle d'une puissance bornée, il ne nous est pas possible d'objecter que ces secours doivent avoir été plus grands, ou en quelque sorte autres qu'ils ne sont. La seule question dont nous ayons à nous occuper, et dont nous ne puissions pas nous dispenser de nous occuper, est celle de la preuve de la révélation. Existe-t-il une preuve susceptible de prouver une révélation divine? De quelle nature et de quelle valeur doit être cette preuve? Que les preuves spéciales du christianisme, ou de toute autre religion arrivent ou non à cette valeur, c'est une autre question dans laquelle je ne me propose pas d'entrer. La seule que je veuille examiner est celle de savoir quelle preuve est requise, à quelles conditions générales elle doit satisfaire, et si ces conditions sont telles que, d'après ce que nous savons de la constitution des choses, elles puissent être remplies.

On divise ordinairement les preuves de la Révélation en externes et internes. Les preuves externes sont le témoignage des sens ou de témoins. Par preuves internes on entend les indications que la Révélation est censée fournir touchant son origine divine; que l'on fait consister principalement dans l'excellence de ses préceptes et dans son aptitude à s'adapter aux conditions et aux besoins de la nature humaine.

L'examen de ces preuves internes est une chose très-importante, mais elles n'ont qu'une importance négative; elles peuvent être des raisons concluantes de rejeter une révélation, mais elles ne sauraient nous autoriser à l'accepter comme divine. Si le caractère moral des doctrines d'une prétendue révélation est mauvais et dégradant, nous devons la rejeter de qui qu'elle vienne; car elle ne peut venir d'un Être bon et sage. Mais l'excellence de leur morale ne saurait jamais nous autoriser à leur attribuer une origine surnaturelle; en effet nulle raison concluante de croire que les facultés humaines qui peuvent percevoir et reconnaître l'excellence de certaines doctrines morales, sont en même temps impuissantes à découvrir ces doctrines. Par conséquent, il n'y a que la preuve externe, c'est-à-dire la présentation de faits surnaturels qui puisse prouver la divinité d'une révélation. Nous avons donc à considérer s'il est possible de prouver l'existence de faits surnaturels, et, si c'est possible, de rechercher quelle preuve il faut fournir pour les démontrer.

Autant que je sache, cette question n'a été soulevée du côté des sceptiques que par Hume. C'est la question

impliquée dans le fameux argument contre les miracles, argument qui va au fond de la question, mais dont la vraie portée (dont peut-être ce grand penseur n'a pas eu lui-même une conscience parfaitement juste) a été méconnue complètement par les gens qui ont essayé de lui répondre. Le Dr Campbell, par exemple, un des plus graves adversaires de Hume, s'est cru obligé, afin de soutenir la crédibilité des miracles, d'émettre des doctrines allant jusqu'à soutenir que l'improbabilité en soi n'est jamais une raison suffisante pour refuser de croire une proposition quand elle est bien attestée. L'erreur du Dr Campbell consiste en ce qu'il n'aperçoit pas que le mot improbabilité a deux sens comme je l'ai montré dans ma *Logique*, et même plus tôt, dans une note que j'avais ajoutée au *Traité des Preuves* de Bentham.

Prenons la question au commencement. Évidemment, il est impossible de soutenir que si un fait surnaturel arrive réellement, la preuve de cet événement ne puisse être accessible aux facultés humaines. Le témoignage de nos sens peut prouver ce fait comme d'autres choses. Pour mettre les choses au pire, supposons que j'aie vu et entendu réellement un Être, soit de forme humaine, soit d'une forme qui m'était auparavant inconnue, commander à un monde nouveau d'exister, et ce monde nouveau surgir réellement à l'existence et commencer à se mouvoir à travers l'espace à ce commandement. Incontestablement cette preuve ferait passer la création des mondes de l'état de pure conception à celui de fait d'expérience. On dira peut-être que je ne pouvais savoir si une apparition aussi singulière n'était pas tout simple-

ment une hallucination de mes sens. Il est vrai, mais le même doute existe au premier abord à l'égard de tout fait imprévu et surprenant qui fait son entrée au milieu de nos connaissances physiques. Il est possible que nos sens aient été trompés. C'est une question qu'il faut considérer et traiter ; et nous la traitons de différentes façons. Si nous répétons l'expérience, et toujours avec le même résultat ; si au moment de l'observation les impressions de nos sens sont à tous les autres points de vue, les mêmes que d'habitude, ce qui rend extrêmement improbable la supposition qu'ils sont dans ce cas particulier affectés de quelque trouble morbide ; par-dessus tout, si les sens d'autres personnes confirment le témoignage des nôtres, nous concluons avec raison que nous pouvons avoir confiance en nos sens. A vrai dire, nos sens sont nos seuls garants. C'est d'eux que nous tirons jusqu'aux prémisses fondamentales de nos raisonnements. Contre leurs décisions nul appel, si ce n'est de sens sans précaution à des sens armés de toutes les précautions convenables. Quand le témoignage sur lequel une opinion repose, a la même valeur que celui sur lequel se base tout l'ensemble de la conduite et ce qui fait la sécurité de notre vie, nous n'avons rien à demander de plus. Des objections qui s'appliquent également à tout témoignage n'ont de valeur contre aucun. Elles ne prouvent qu'une faillibilité abstraite.

Mais le témoignage en faveur des miracles, au moins aux yeux des chrétiens protestants, n'appartient pas de notre temps à cette espèce de témoignages irrésistibles. Ce n'est pas un témoignage de nos sens, mais de témoins,

et encore nous ne l'avons pas de première main, nous le trouvons dans des livres et des traditions. Lors même qu'on aurait affaire à des témoins oculaires, les faits surnaturels qu'on affirme d'après ce prétendu témoignage, ne possèdent pas le caractère transcendant que nous trouvons dans l'exemple que nous avons donné, sur la nature duquel il ne saurait y avoir le moindre doute et qu'on ne pourrait attribuer à une cause naturelle. Au contraire, les miracles dont parle la tradition, sont pour la plupart de telle nature qu'il aurait été extrêmement difficile de vérifier les faits, et de plus il est toujours possible d'admettre qu'ils ont été produits par des moyens humains ou par des forces spontanées de la nature. C'est aux cas de ce genre que s'adressait l'argument de Hume contre la crédibilité des miracles.

Voici en quoi consiste cet argument. La preuve des miracles se compose de témoignages. La raison que nous avons de nous fier au témoignage est l'expérience que, certaines conditions étant données, le témoignage est généralement véridique. Mais la même expérience nous dit que, même dans les conditions les plus favorables, le témoignage est souvent faux, avec ou sans intention. Lors, donc, que le fait en faveur duquel le témoignage est porté, est un fait dont la production serait plus en désaccord avec l'expérience que ne l'est la fausseté du témoignage, nous ne devons pas y croire. Cette règle, d'ailleurs, tout le monde l'observe dans la conduite de la vie. Ceux qui ne l'observent pas sont sûrs de souffrir de leur crédulité.

Or un miracle (c'est toujours l'argument de Hume) est

le plus possible en contradiction avec l'expérience : en effet s'il n'était pas en contradiction avec l'expérience ce ne serait pas un miracle. La raison même qui fait qu'on le regarde comme un miracle c'est qu'il rompt la fixité de la loi de la nature, c'est-à-dire la fixité d'un ordre invariable et inviolable dans la succession des événements naturels. Il y a donc pour refuser de le croire la plus forte raison que l'expérience puisse donner pour faire rejeter une croyance. Mais dans les limites de l'expérience nous trouvons un autre fait, et même un fait commun, c'est qu'une déposition de témoins, fussent-ils nombreux et parfaitement sincères, peut être mensongère et erronée. Il faut donc préférer cette supposition.

Deux points paraissent faibles dans cet argument. Le premier, c'est que le témoignage de l'expérience auquel Hume fait appel est seulement négatif et n'est pas aussi concluant qu'un témoignage positif, puisqu'on découvre souvent des faits dont on n'avait jamais eu aucune expérience, et dont la vérité se prouve pourtant par expérience positive. L'autre point qui semble prêter le flanc est celui-ci. L'argument paraît supposer que le témoignage de l'expérience contre les miracles est unanime et indubitable, ce qu'il serait en effet si, aucun miracle n'ayant eu lieu dans le passé, la question portait sur la probabilité de miracles à venir. Au contraire, on affirme dans le camp des adversaires de Hume qu'il y a eu des miracles et que le témoignage de l'expérience n'est pas tout entier du côté de la négative. Tout témoignage en faveur d'un miracle quelconque doit être accueilli à titre de déposition contradictoire qui réfute la raison sur la-

quelle on se fonde pour rejeter les miracles. On ne peut juger la question loyalement à moins de faire la balance des témoignages : d'un côté une certaine somme de témoignages positifs en faveur des miracles, de l'autre une présomption négative tirée du cours général de l'expérience humaine contre les miracles.

Pour appuyer l'argument de Hume après lui avoir fait subir cette double correction, il faut montrer que la présomption négative contre un miracle est beaucoup plus forte que celle que peut soulever un fait tout simplement nouveau et étonnant. Evidemment il en est ainsi. Une nouvelle découverte en physique, alors même qu'elle consisterait en la destruction d'une loi de la nature bien établie, n'est que la découverte d'une autre loi auparavant inconnue. Il n'y a rien là qui ne soit familier à notre expérience : nous savions que nous ne connaissions pas toutes les lois de la nature, et nous savions qu'une loi de la nature est susceptible d'être contrariée par d'autres. Le nouveau phénomène, quand il a apparu, s'est montré pourtant dépendant d'une loi ; il se reproduit toujours exactement quand les mêmes conditions se trouvent réunies. Son apparition ne dépasse donc pas les limites des variations que présente l'expérience, que l'expérience elle-même découvre. Mais un miracle, par le fait même que c'est un miracle, ne se donne pas pour une substitution d'une loi naturelle à une autre, mais pour la suspension de la loi même qui comprend toutes les autres, et selon les enseignements de l'expérience s'étend universellement à tous les phénomènes, à savoir que les phénomènes dépendent de quelque loi ; qu'ils sont tou-

jours les mêmes quand les mêmes antécédents phénoménaux existent, qu'ils ne se produisent pas en l'absence de leurs causes phénoménales, et qu'ils ne manquent jamais de se produire quand leurs conditions phénoménales sont toutes présentes.

Il est évident que cet argument contre la croyance aux miracles ne reposait sur rien avant l'époque relativement moderne où les sciences ont fait des progrès. Quelques générations avant la nôtre, non-seulement la dépendance qui relie tous les phénomènes sans exception à des lois invariables n'était pas reconnue de la masse des hommes, mais les gens instruits ne pouvaient même pas y voir une vérité établie d'une façon scientifique. Il y avait beaucoup de phénomènes qui semblaient très-irréguliers dans leur cours et qui ne paraissaient dépendre d'aucun antécédent connu : on avait dû sans doute toujours reconnaître une certaine régularité dans l'apparition des phénomènes les plus familiers, mais pour ces phénomènes mêmes, on n'avait pas ramené à la règle générale les exceptions qui ne cessaient de se produire, parce qu'on n'avait ni découvert ni généralisé les circonstances de leur production. Les corps célestes étaient depuis les temps les plus reculés les types les plus remarquables de l'ordre régulier et invariable : et cependant même parmi ces corps, les comètes présentaient un phénomène en apparence produit en dehors de toute loi. Aussi regardait-on pendant longtemps les comètes et les éclipses comme des faits de nature miraculeuse destinés à servir de signes et de présages du sort des hommes. Il eût été impossible à cette époque de prouver à qui que ce fût que cette sup-

position était improbable en soi ; elle paraissait plus conforme aux apparences que l'hypothèse d'une loi inconnue.

Mais aujourd'hui que, par les progrès de la science, il a été démontré à l'aide de preuves incontestables, que tous les phénomènes sont réductibles à une loi, et que même dans le cas où ces lois n'ont pas encore été constatées exactement, le retard de cette constatation s'explique pleinement par les difficultés spéciales de la question, les défenseurs des miracles ont adapté leur argument à ce nouvel état de choses ; ils soutiennent qu'un miracle n'est pas nécessairement la violation d'une loi. Un miracle, disent-ils, peut avoir lieu en vertu d'une loi plus cachée, inconnue de nous.

Si l'on veut dire par là seulement que l'Être divin, dans l'exercice de son pouvoir d'intervenir dans l'exécution des lois qu'il a lui-même posées et de les suspendre, se dirige d'après quelque principe général, ou d'après une règle de conduite, rien ne saurait prouver le contraire, et cette supposition est en elle-même la plus probable. Mais si l'on veut dire qu'un miracle peut être l'accomplissement d'une loi dans le même sens où les événements ordinaires de la nature sont l'accomplissement de certaines lois, on fait voir qu'on ne sait pas bien ce que c'est qu'une loi, et qu'on ne sait pas mieux ce qui constitue un miracle.

Quand nous disons qu'un fait physique ordinaire a lieu suivant quelque loi invariable, nous voulons dire qu'il est uni par un lien uniforme de succession ou de co-existence à quelque groupe d'antécédents physiques ;

que chaque fois que ce groupe est exactement reproduit, le même phénomène se montre, à moins qu'il ne soit contrarié par les lois de quelques autres antécédents physiques ; et chaque fois qu'il se montre, on trouve que son groupe spécial d'antécédents (ou un de ces groupes, s'il en a plusieurs) a préexisté. Or un événement qui a lieu de cette façon n'est pas un miracle. Pour être un miracle, il faut qu'il soit produit par une volition directe, sans l'emploi de moyens ou au moins de moyens dont la simple répétition le reproduirait. Pour qu'un phénomène soit un miracle, il faut qu'il ait lieu sans avoir été précédé de conditions phénoménales antécédentes toujours suffisantes pour le reproduire, ou que ce soit un phénomène dont les conditions antécédentes qui le produisent existaient, et qui ait été arrêté et empêché sans qu'aucun antécédent phénoménal qui l'arrêterait ou l'empêcherait dans un cas à venir soit intervenu. Ce qui constitue un miracle peut se formuler ainsi : existait-il dans le cas en question de ces causes externes, de ces causes secondes, comme nous pouvons les appeler, qui chaque fois qu'elles se trouvent réunies sont suivies de l'apparition du phénomène ? Si oui, ce fait n'est pas un miracle ; si non, c'est un miracle, mais le fait ne s'est pas accompli en vertu d'une loi, c'est un événement produit sans loi, ou en dépit d'une loi.

On dira peut-être qu'un miracle n'exclut pas nécessairement l'intervention des causes secondes. Si c'était la volonté de Dieu de faire éclater une tempête mêlée de coups de tonnerre par miracle, rien ne l'empêcherait de le faire au moyen des vents et des nuages. Assurément ;

mais de deux choses l'une, ou les vents et les nuages sont suffisants, quand ils existent, pour exciter la tempête et les tonnerres, sans autre assistance divine, ou ils ne le sont pas. S'ils ne le sont pas, la tempête n'est pas l'accomplissement mais la violation de la loi. S'ils suffisent, il y a un miracle, mais ce n'est pas la tempête, qui est le miracle, c'est la production des vents et des nuages, ou de n'importe quel anneau de la chaîne des causes, qui aura apparu sans le concours d'antécédents physiques. Si ce concours n'a jamais manqué, et si, au contraire, l'événement prétendu miraculeux a été produit par des moyens naturels, et ceux-ci à leur tour par d'autres, et ainsi de suite depuis le commencement des choses ; si l'événement n'est l'acte d'un Dieu qu'à la condition d'être prévu et préétabli par lui comme la conséquence des forces mises en jeu au moment de la création ; alors il n'y a plus de miracle du tout, ni rien qui diffère de l'ordinaire opération de la Providence de Dieu.

Prenons un autre exemple : une personne qui se donne comme commissionnée de Dieu guérit un malade par l'application de quelque substance en apparence insignifiante. Cette application dans les mains d'une personne qui ne serait pas spécialement commissionnée aurait-elle produit la guérison ? si oui, il n'y a pas de miracle ; si non, il y a un miracle, mais il y a une violation de loi.

Toutefois l'on dira que si ces faits sont des violations de lois, la loi est violée chaque fois qu'un effet extérieur est produit par un acte volontaire de l'homme. La volition humaine ne cesse de modifier les phénomènes naturels, non en violant leurs lois, mais en se servant de