

---

## Spinoza et Hume sur le miracle et le témoignage : une perspective épistémologique

*Spinoza and Hume regarding Miracle and Testimony: An Epistemological  
Perspective*

**Jacques J. Rozenberg**

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/theoremes/16513>

DOI : 10.4000/13i7s

ISSN : 1664-0136

### Éditeur

Association de la revue ThéoRèmes

### Référence électronique

Jacques J. Rozenberg, « Spinoza et Hume sur le miracle et le témoignage : une perspective épistémologique », *ThéoRèmes* [En ligne], 22 | 2025, mis en ligne le 23 janvier 2025, consulté le 19 mars 2025. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/16513> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/13i7s>

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 mars 2025.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

---

# Spinoza et Hume sur le miracle et le témoignage : une perspective épistémologique<sup>1</sup>

*Spinoza and Hume regarding Miracle and Testimony: An Epistemological Perspective*

Jacques J. Rozenberg

---

*L'auteur tient à remercier le relecteur anonyme d'une version précédente de cet article, pour ses remarques utiles.*

## La thèse de Spinoza concernant le miracle

- <sup>1</sup> Pour Spinoza, les miracles ont été utilisés pour asservir le Peuple juif, en cultivant sa crédulité. A l'appui de cette thèse, il cherche à montrer, d'une part que le contenu des récits merveilleux peut s'expliquer de façon purement naturelle, et d'autre part que le miracle s'adresse à l'imagination. Le recours au miracle fait également appel à la peur, à l'amour, à la dévotion et à la vénération au moyen d'une manipulation politique et sociale. D'une façon générale, la croyance aux miracles est toujours liée à l'ignorance des véritables causes des phénomènes observés (Spinoza, 2010, III, 52, Scolie ; Spinoza 1954, *Lettre 73*), puisque le miracle n'existe que dans l'esprit de son observateur (Kreisel, 2001, p. 579). Cependant, Spinoza a donné une fonction politique au miracle qui reste au service des souverains, en utilisant la dévotion religieuse plus que la peur (*non tam ex metu, quaro devotione su-um officium faceret*) afin de préserver son pouvoir (Spinoza 1999, p. 222-223). Puisque la majorité des hommes ne vivent pas sous la direction de la raison, le miracle est toujours utile pour les conduire à la dévotion (*ad devotionem*), même s'ils conçoivent Dieu de manière imaginaire (Spinoza 1999, p. 262-263 ; LeBuffe 2018, p. 136-136). Une telle fonction est basée sur la psychologie humaine, encourageant ainsi les citoyens à vivre conformément aux lois divines et politiques, pour le bien du souverain (James 2012, p. 131-132). En ce sens, le miracle a

une fonction pédagogique, capable de guider le peuple (Rosenthal 2010, p. 228). Spinoza précise que sa méthode d'analyse du miracle est différente de celle qu'il a employée concernant la prophétie. Pour celle-ci, il ne prenait en compte que les « fondements révélés dans les Lettres sacrées » (*ex fundamentis in Sacris Literis revelatis*), alors que pour le miracle, l'enquête s'appuie sur les « seuls principes connus par la lumière naturelle » (*ex solis principiis lumine naturali notis elicui*). Alors que la question de la prophétie est d'ordre théologique (*theologica*), celle du miracle est d'ordre philosophique (*philosophicum plane*), puisqu'il est impossible de concevoir « qu'il puisse se produire dans la nature quelque chose qui contredise ses lois » (*aliquid in natura contingere, quod ejus legibus repugnet*) (Spinoza 1999, p. 270-273).

- 2 En discutant le miracle de Josué à Gabaon, Spinoza, selon l'expression de Warren Zev Harvey, « ridiculise » la conception biblique défendue au Moyen Âge et à la Renaissance (Harvey 2013, p. 661). Sa thèse vise à montrer que la Bible s'accorde entièrement avec l'explication naturelle, et de ce fait il n'y a donc pas lieu de recourir à des explications surnaturelles. On peut ainsi résumer l'approche spinoziste du miracle en quatre points :
  1. Rien ne peut venir contredire les lois de la nature, qui présentent toujours un ordre fixe et immuable.
  2. Contrairement aux explications naturelles, les miracles ne sauraient nous faire connaître l'essence de Dieu, ni son existence et ni sa providence.
  3. Les événements que l'Écriture rapporte à la providence ne sauraient être expliqués que de façon naturelle.
  4. Les miracles bibliques nécessitent une nouvelle interprétation de l'Écriture, au risque de contredire leur description littérale (Spinoza 1999, p. 244-249).
- 3 Spinoza soutient la thèse selon laquelle les prophètes étaient eux-mêmes convaincus que les miracles étaient entièrement naturels. Cependant, ils n'ont pas voulu heurter l'imagination du vulgaire, et ils ont donc continué à cultiver le merveilleux (Spinoza 1999, p. 252-255 ; Fraenkel 2013, p. 647). Comme les miracles décrits par l'Écriture relèvent tous des lois naturelles, Spinoza ajoute que si on pouvait trouver un miracle qui viendrait les contredire, « il faut vraiment croire que c'est un ajout aux Lettres sacrées dû à des hommes sacrilèges (*a sacrilegis hominibus sacris literis adjectum fuisse*) » (Spinoza, 1999, p. 263-264)<sup>2</sup>.
- 4 D'après Graeme Hunter, l'approche spinoziste du miracle est double. Concernant plus précisément le texte biblique, le miracle relève d'abord d'une « définition faible », le posant comme un événement que nous ne pouvons pas expliquer au moyen de nos catégories habituelles. Comme le précise Spinoza, « le nom de miracle ne peut se comprendre que relativement aux opinions des hommes (*hominum opiniones*) et ne signifie rien d'autre qu'un ouvrage dont nous ne pouvons expliquer la cause naturelle sur le modèle d'une autre chose habituelle » (Spinoza, 1999, p. 244-245). Mais le miracle relève également d'une « définition forte », posée par Spinoza comme « ce dont la cause ne peut être expliquée par les principes des choses naturelles (*ex principiis rerum naturalium*), principes connus par la lumière naturelle » (Spinoza, 1999, p. 246-247). Ces deux définitions ne contredisent pas ce que Hunter appelle « L'axiome Miracle », défini par Spinoza de la façon suivante (Spinoza, 1999, p. 244-245) : « Rien n'arrive donc dans la nature qui soit contraire à ses lois universelles (*Nihil igitur in natura contingit, quod ipsius legibus universalibus repugnet*), ni même qui ne s'accorde pas avec elles ou n'en résulte pas ».

- 5 Conformément à son étymologie latine, le terme « miraculum » connote bien l'idée de merveille et d'extraordinaire, entraînant l'admiration, mais le miracle proprement dit n'a, pour Spinoza, aucune expression objective. Il ne fait que confronter son témoin à un simple problème d'ordre épistémologique, lié à l'ignorance des causes véritables de l'occurrence d'un événement sortant de l'ordinaire (Hunter, 2004, p. 41-51). Concernant le miracle de Gabaon, l'analyse spinoziste distingue entre trois plans sédimentés : d'abord, l'expérience subjective et sensorielle de Josué concernant l'allongement de la durée du jour ; ensuite, l'interprétation prophétique de l'origine divine d'un tel phénomène ; enfin, l'explication causale et naturelle de l'illusion miraculeuse (Spinoza, 1999, p. 264-267 ; Nadler, 2013, p. 640). Pour Spinoza les phénomènes naturels, qui constituent des décrets divins, ne sauraient déroger au déterminisme. De ce fait, afin d'expliquer naturellement le miracle de Gabaon, Spinoza souligne que Josué ignorait les causes météorologiques de l'allongement de la durée du jour, et l'illusion dont il a été victime procédait uniquement de la surabondance de glace (*glacie*) dans l'atmosphère, mentionnée dans le verset de *Josué X, 11* (Spinoza 1999, p. 129). Toutefois, il convient de préciser que ce texte ne parle nullement de poussière glacée, restée en suspension dans l'atmosphère et capable de perturber la réfraction des rayons lumineux, mais seulement de blocs de grêle (*'avney barad*), décrits comme des grandes pierres (*'avanym gedolot*), que Dieu a lancées miraculeusement sur l'armée adverse. C'est pourquoi, la mention de ces pierres gelées, qui ne pouvaient se maintenir naturellement dans l'atmosphère, ne saurait venir justifier la réduction spinoziste du miracle de Gabaon à une simple illusion d'optique<sup>3</sup>. En fait, la thèse défendue par Spinoza avait déjà été évoquée, dans un autre contexte, par R. Yehouda Ha-Levi, afin de souligner la nécessité de corriger le contenu des témoignages déformés, fournis par les myopes et les diplopes (Ha-Levi, 1994, p. 155 ; Harvey, 2013, p. 661).
- 6 Bien qu'elle s'appuie sur un certain nombre de textes juifs, la conception spinoziste du miracle contredit entièrement la Tradition juive, au sens de transmission définie par les *Pirqey 'Avot*. Ce texte précise que Moïse a reçu (*qybel*) la Torah au Sinaï, l'a ensuite transmise à Josué, (*ou-meSarah*), qui lui-même l'a transmise aux Anciens d'Israël, et ceux-ci aux prophètes, transmission qui est ensuite parvenue aux membres de la Grande Assemblée (début du Second Temple) (*Pirqey 'Avot*, 1994, I, 1). Sans vouloir aborder ici les différentes approches traditionnelles juives du miracle, rappelons seulement que, selon R. Yehouda Ha-Levi, la multiplication des miracles et leur perdurance, au moment de la sortie d'Égypte, du passage de la Mer Rouge et de la Révélation du Sinaï, ainsi que les pérégrinations du peuple juif dans le désert durant quarante ans, témoignent tous de leur origine divine, et permettent d'en authentifier la tradition (Ha-Levi R.Y, 1994 p. 24-25 ; Goldschmidt, 2019, p. 223-227). Précisons que Spinoza admettait la nécessité de reconnaître la réalité historique de la Révélation, du fait qu'il est impossible qu'il y ait eu une connivence au sein du peuple tout entier, pour transmettre aux descendants des Israélites des événements qui ne se seraient pas produits (Spinoza, 1999, p. 446-447 ; Matheron, 1971, p. 9).
- 7 G. H. R. Parkinson a souligné que l'impossibilité du miracle surnaturel, telle qu'elle se trouve soutenue par Spinoza, repose en fait sur deux présupposés qui sont également critiquables : 1) Toutes les lois de la nature peuvent être connues et restent maîtrisables ; 2) Ces lois sont des vérités nécessaires, et il est logiquement impossible qu'un événement se produise sans obéir à ces lois. Cependant, concernant le premier présupposé, Karl Popper a montré que l'on ne peut pas connaître réellement les lois

naturelles puisque chacune d'entre elles constitue une hypothèse dont on ne peut que démontrer temporairement la falsifiabilité (Popper, 1973, p.256). A propos du deuxième présupposé, Hume a spécifiquement remis en question la nécessité de la causalité naturelle (Hume, 1947, p. 117 ; Parkinson, 1977, p. 156).

## La nature du miracle selon Hume

- 8 Rappelons que le rapport de Hume à Spinoza a fait l'objet de débats. Ainsi, par exemple, Gilbert Boss insiste sur leurs divergences (Boss, 1982), alors que Wim Klever souligne une profonde convergence entre les deux auteurs (Klever, 1990). Si la critique humienne de la possibilité des miracles possède un style spinoziste, elle apparaît toutefois comme plus modérée que celle de Spinoza, que Hume n'hésite pas à qualifier d'athéiste (Hume, 1968, I, p. 331). Hume ne cherche pas à prouver l'impossibilité du miracle, mais seulement qu'il est plus probable qu'un miracle rapporté ne se soit pas produit que la possibilité inverse. En fait, le problème posé par Hume ne porte pas sur la probabilité du miracle (qu'il ne nie pas ouvertement), mais sur les raisons réelles que les hommes ont d'y croire (Hume, 1947, p. 162-166). Alors que pour le rationalisme de Spinoza le miracle touchait à la question métaphysique de la nature identifiée à Dieu, l'empirisme de Hume voit dans la question du miracle un problème épistémologique concernant la croyance humaine portant sur le miracle (Popkin, 1979, pp 65-93 ; Earman, 2000, p. 78 note 15). Même si Hume affirme qu'un miracle est « une violation des lois de la nature » (Hume, 1947, p. 165), Charles Sanders Peirce souligne que l'argument de Hume contre le miracle ne concerne nullement la question de la violation des lois de la nature, mais seulement sa théorie des probabilités (Peirce, 1937, VI, 512). En effet, définir le miracle comme violation de ce qui ne peut être altéré relève d'un argument circulaire, qui pose *a priori* le miracle comme proprement impossible (Geisler, 1997, p. 75). De plus, une telle définition est incohérente, car la notion même de loi exclut celle de violation (Steiner, 2019, p. 125, note 6).
- 9 Selon Hume, le miracle n'est pas lui-même impossible, mais nous n'avons jamais de bonnes raisons de croire qu'un miracle se soit effectivement produit (Blackman, 1978, p. 180). C'est pourquoi, son argument ne porte pas sur le miracle lui-même mais sur l'impossibilité d'y croire.
- 10 S'accordant avec Spinoza, Hume souligne les avantages politiques qui résultent toujours de la propagation d'une imposture au milieu d'un peuple ignorant. Même si la fraude semble souvent grossière, et de ce fait, elle ne peut s'imposer à tous les hommes, elle a toutefois plus de chance de réussir dans les contrées éloignées (Hume, 1947, p. 172).
- 11 Depuis Spinoza, le rejet de la Révélation et des miracles qui s'y trouvent liés, ne s'est pas opéré en raison de la découverte de nouveaux faits qui auraient été dirimants pour l'autorité biblique, mais seulement parce que, comme le dénonçait déjà Philon d'Alexandrie, la Révélation a été assimilée à un mythe (Philon, 1937, p. 115). Le caractère historique de la Révélation est alors tombé en désuétude, et cette tendance s'est renforcée en raison du développement de la mythologie comparée (Wolfson, 1960, p. 104 et p. 123).
- 12 Après Spinoza, Hume reprend la définition thomiste du miracle, comme contredisant l'ordre de la nature (Thomas d'Aquin, 1992, Q.110, Art. 4, vol. V, p. 104.). Cependant, si

pour Spinoza, la croyance au miracle est due à notre ignorance des lois naturelles, qui procède d'une fausse conception de Dieu et de la nature, pour Hume l'improbabilité de l'occurrence du miracle interdit d'y croire. Pour Hume, aucun témoignage n'est exempt d'erreur ou d'illusion et c'est pourquoi, avant de privilégier le merveilleux, comme le font les Barbares, nous devons donner la préférence aux informations basées sur les observations passées, telles qu'elles se trouvent recueillies par un grand nombre d'individus. Assimilant ainsi le miracle au merveilleux, bien que la probabilité d'occurrence de ce dernier ne soit jamais nulle (Earman 2000, p. 9-13), Hume souligne que l'évidence, généralement associée aux témoignages humains, repose toujours sur l'expérience. La croyance humaine dérive de la conjonction que l'auditeur d'un témoignage établit entre le récit testimonial et ses expériences personnelles. D'une façon générale, la raison pour laquelle nous prêtons foi aux témoins et aux historiens vient de ce que nous sommes accoutumés à trouver une conformité, par l'intermédiaire de nos souvenirs, entre les récits et leur contenu, tous posés comme étant objectifs. Mais lorsque le témoignage porte sur un fait proprement miraculeux, une telle conformité cesse d'être crédible car, dans la majorité des cas, l'événement supposé être miraculeux entre en conflit avec l'enseignement issu des expériences passées, toujours explicables par les lois naturelles. Hume affirme que si quelqu'un cherchait à le persuader qu'il a vu un homme revivre après sa mort, il chercherait alors à déterminer le degré de probabilité de l'intention de cet individu de le tromper par rapport au degré de probabilité que l'événement rapporté se soit réellement produit. Il précise qu'il optera alors pour la situation la plus probable (Hume 1947, p. 162-166).

- 13 Hume avance alors quatre raisons pour lesquelles nous sommes portés à rejeter la possibilité du miracle. La première raison est factuelle : aucun miracle n'a jamais été attesté par un nombre suffisant de personnes douées de bon sens, et possédant une éducation et une connaissance incontestables. La seconde raison est d'ordre épistémologique ; notre jugement se trouve fondé sur le plus grand nombre d'expériences observées, et même, lorsqu'un événement contredit ces expériences, nous restons toujours enclins à privilégier les situations les plus habituelles et les plus probables. Cette démarche prudente permet alors de démasquer les contrefaçons et les absurdités que l'intérêt humain pour l'extraordinaire n'a jamais manqué d'engendrer à travers les âges. La troisième raison est d'ordre historique : elle part du constat que le foisonnement de récits rapportant des faits surnaturels et miraculeux se produit essentiellement parmi les nations ignorantes et barbares, et cette raison ne concerne pas généralement nos contrées. La quatrième raison est d'ordre testimonial : soulignant que même si un prodige quelconque ne pouvait être réfuté, les différents témoignages venant confirmer l'événement surnaturel sont toujours contradictoires entre eux. Selon Hume, un miracle ne peut jamais être prouvé, et les preuves que l'on pourrait en donner se trouvent toujours contredites par des preuves contraires encore plus convaincantes. De même l'argument d'autorité, fondé sur la notoriété de la personne témoin du miracle, ne saurait assurer la véracité de l'événement prodigieux (Hume 1947, p. 167-168).

## Les critiques formulées à l'encontre de la théorie humienne du miracle

- 14 Hume cherche à nier la croyance dans la possibilité du miracle, du fait qu'ils ne se produisent que rarement ; s'opposant ainsi à nos habitudes, le miracle contredit nos expériences. Ainsi, la mort constitue un fait universellement observé, alors que la résurrection reste un événement exceptionnel. C'est pourquoi, un fait universellement établi, comme la mort, contredit un événement extraordinaire comme la résurrection.
- 15 En constituant les « bases raisonnables de croyances et d'opinions » (Hume, 1968, I, p. 227) les démarches inductives et probabilistes, liées aux expériences observées, permettraient de rejeter la probabilité d'occurrence d'un événement unique. Par conséquent, des événements inhabituels, tels que le miracle, ne seraient jamais crédibles, même s'ils se sont réellement produits. Hume remet ainsi en question tout témoignage concernant un miracle qui se serait produit dans le passé, « sauf si le témoignage est de telle sorte que sa fausseté serait encore plus miraculeuse que le fait qu'il essaye d'établir » (Hume, 1947, p. 166). Dans ce passage, Hume nie toute crédibilité concernant le témoignage venant attester l'occurrence d'un miracle. Il soutient ainsi que la preuve contre le miracle est du même genre que celle qui vient prouver la régularité naturelle (Fogelin, 1990, p. 84). Cependant, comme l'a souligné Norman L. Geisler, Hume valorise la croyance de ceux qui nient le miracle, seulement en raison du fait qu'il se base uniquement sur le nombre d'observateurs, et non sur le degré de probabilité que le témoignage soit vrai. Faisant ainsi dépendre le degré de vraisemblance de la probabilité d'occurrence de l'événement, il confond en fait la « quantité » de vraisemblance ou d'évidence avec sa « qualité ». Il commet ainsi une erreur formelle du type *consensus gentium*, posant qu'une chose puisse devenir crédible du simple fait qu'elle soit crue par une majorité de personnes (Geisler, 1997, p. 79-80).
- 16 La démarche de Hume porte sur deux types de probabilité distinctes, celle relative au miracle lui-même, et celle portant sur son témoignage. Cependant Hume applique, sans justification préalable, des résultats concernant le second type de probabilité au premier type. Cela lui permet alors, comme le souligne George L. Mavrodes, de généraliser son expérience personnelle de n'avoir jamais assisté à un miracle à l'ensemble de l'humanité, dont certains membres prétendent pourtant avoir été témoins d'événements miraculeux (Mavrodes, 1998, p. 180). Pour qu'un tel déni puisse être légitime, il faudrait pouvoir le vérifier sur l'ensemble de la planète, ce qui représente un passage à la limite proprement impossible à réaliser. Nous pensons que, d'un point de vue sémantique, le raisonnement de Hume est similaire à celui de Spinoza. Comme nous l'avons montré par ailleurs, le monisme spinozisme repose sur un passage illégitime de notions d'ordre intensionnel, comme celle de *natura naturans* qui restent uniques, à celles d'ordre extensionnel, comme celles de *natura naturata* constituée par la multiplicité des modes finis (Rozenberg, 2003, p. 40-41). Ici de même, Hume cherche d'élargir son expérience personnelle, qui est d'ordre intensionnel, et qui ne saurait être substituée *salva veritate*, à la classe de tous les humains, qui est d'ordre extensionnel. De plus, il ne déduit nullement la transition qu'il tente d'opérer entre la probabilité portant sur le miracle, qui est unique et d'ordre intensionnel, à celle portant sur le témoignage qui, dans le cas des miracles bibliques, concerne la classe extensionnelle d'une multiplicité d'observateurs, voire d'un peuple entier comme, par exemple, le miracle du passage de la Mer Rouge.

- 17 George Campbell, qui a publié une critique de la théorie humienne du miracle, quatorze ans après *l'Enquête sur l'Entendement Humain* de Hume, soulignait que la rareté d'un événement ne constitue jamais une raison pour nier la réalité de son occurrence. Il notait que l'approche de Hume est contraire au sens commun. Il donnait alors l'exemple d'un bac que des milliers de personnes ont déjà utilisé pour traverser un fleuve. Supposons qu'une personne vienne témoigner que ce bac a coulé, le sens commun déclarera immédiatement qu'un tel témoignage, même s'il est fourni par une seule personne, alors digne de foi, donne une assurance probable de la vérité du fait rapporté, bien qu'il soit unique et vienne ainsi contredire la réalité habituelle (Campbell, 1765, p. 18-20). Qu'un événement, d'origine naturelle ou non, puisse apparaître comme contraire à l'expérience, ne le rend pas pour autant impossible (Campbell, 1765, p. 41-44). D'un point de vue méthodologique, Campbell qualifiait le raisonnement de Hume de pur sophisme. En effet, tout en prétendant être général, son raisonnement ne se rapporte qu'à des cas particuliers. De plus, son exigence d'explication naturelle est incohérente, dans la mesure où la vraie cause du miracle étant d'origine divine, on ne saurait alors l'expliquer par la seule causalité naturelle (Campbell 1765. p. 241-242). Une telle exigence contredit l'impossibilité logique, que soulignera John Stuart Mill, d'admettre à la fois qu'un événement relève des lois de la nature, et de croire qu'il vient en fait les démentir (Mill, 1930, p. 409).
- 18 La philosophie juive médiévale a tenté d'apporter une solution à cette contradiction. Ainsi R. Eliah Delmedigo (1458-1493), dans son ouvrage *Behynat ha-Dat* que Spinoza possédait, part de la distinction maimonidienne entre l'impossibilité logique et l'impossibilité factuelle ou naturelle (Maimonide, 1979, p. 205-210). Il différencie entre les impossibilités qui sont d'ordre essentiel et celles qui sont impossibles uniquement dans le domaine naturel. Il anticipe ainsi la distinction kantienne entre l'opposition logique et l'opposition réelle (Kant, 1970, p. 98). S'il est logiquement impossible que la partie soit plus grande que le tout, par contre, ce n'est que par référence aux lois de la nature qu'il apparaît comme étant impossible que, par exemple, les morts puissent revivre, ou qu'une personne soit en mesure de survivre quarante jours sans boire ni manger. Au contraire des lois logiques, Dieu peut, au besoin, modifier la nature qu'il a créée (Delmedigo, 1629, p. 5b-6a).
- 19 De même, du point de vue probabiliste que nous avons examiné précédemment, il n'est pas contradictoire de poser simultanément la probabilité faible qu'un événement puisse se produire et, sur la base d'une observation présente ou d'un témoignage fiable, la possibilité que ce même événement soit fortement vraisemblable, voire même certain. En ce sens, il est possible de comprendre qu'il n'y ait aucune contradiction logique à considérer le miracle comme une expression naturelle de causes elles-mêmes supranaturelles (Mumford, 2001, p. 191-202). De plus, la validité de l'argument humien semble limitée à un seul observateur, mais il ne paraît pas pertinent dans le cas de plusieurs observateurs indépendants, dont les témoignages ont tous été vérifiés comme étant concordants. Dans ce cas, l'observation correcte possède une probabilité plus grande d'être véridique que l'observation incorrecte (Kruskal, 1988, p. 932). Comme nous le verrons avec l'examen du théorème de Bayes, il est toujours possible d'évaluer la probabilité *a posteriori* d'une hypothèse dont on connaît la probabilité *a priori*. De plus, la négation d'une telle possibilité en viendrait alors à contester toute croyance portant sur l'occurrence d'événements passés, du seul fait qu'ils soient inusuels ou uniques, venant ainsi rejeter la possibilité même de l'historiographie (Geisler, 1997,

p. 77-79 et p. 97). Rappelons que, d'un point de vue épistémologique, toute exception se produisant dans le présent est toujours susceptible de remettre en question l'enseignement de nos expériences du passé. En ce sens, Hume soulignait que lorsqu'une cause ne produit pas son effet habituel, il ne faut pas incriminer une irrégularité dans la nature, mais il convient alors de « supposer que des causes cachées dans la structure de ces parties ont prévenu l'opération » (Hume, 1947, p. 105). Dans une perspective néo-humienne, si un miracle venait prouver une exception à la loi naturelle, alors celle-ci demanderait à être révisée (Levine, 1989, p. 54).

- 20 La possibilité de telles exceptions constitue en fait la condition même du progrès de la science, dans la mesure où elles permettent de changer de paradigme scientifique. Ainsi par exemple, ce sont les faits exceptionnels, inexpliqués par la théorie newtonienne de la gravitation, qui ont poussé Einstein à élaborer la théorie de la relativité restreinte (Bachelard, 1968, p. 42). L'approche scientifique du monde, basée sur l'observation de faits réguliers et récurrents, rencontre l'événement singulier comme un horizon heuristique. Une proposition d'ordre historique est toujours particulière car elle porte sur un événement unique. De ce fait, la mémoire du passé passe alors nécessairement par le témoignage qui doit être interprété en fonction de nos connaissances actuelles concernant les vestiges historiques. L'affirmation selon laquelle tout peut en principe se trouver expliqué à l'aide d'une loi universelle considère le récit historique, et plus particulièrement le témoignage se rapportant à un miracle, comme un obstacle épistémologique. De plus, elle relève du sophisme de vouloir dériver une conclusion d'ordre universel de prémisses qui restent toujours singulières (Flew, 1961, p. 80, 147, 208). C'est précisément ce qui rend le raisonnement de Hume circulaire, lorsqu'il oppose l'expérience usuelle à l'événement exceptionnel pour lequel existe néanmoins un témoignage fiable (Taylor, 1934, p. 336).

## Hume et le théorème de Bayes

- 21 Le raisonnement de Hume, concernant le miracle, repose sur une pétition de principe qui demande de considérer comme vrai ce qu'il s'agit précisément de prouver. Ainsi, la valeur de vérité de la négation d'une proposition comme celle : « aucun homme ne peut ressusciter », dépend de la vérité préalable de sa prémisse. Celle-ci doit être établie sur la base de la connaissance certaine qu'un tel événement ne s'est jamais produit dans le passé. Concernant les miracles bibliques, la vérité d'une telle prémisse cherchant à les nier n'a jamais été prouvée, mais seulement posée ou inférée à partir de l'hypothèse préjudicielle selon laquelle ces récits ou tout autre histoire religieuse sont faux, sans toutefois se rapporter aux témoignages oraux ou écrits, qui affirment précisément le contraire (Schlesinger, 1987, p. 220). C'est pourquoi l'épistémologie humienne, posant par ailleurs que des conjonctions constantes de l'expérience passée on ne saurait rien conclure de nécessaire concernant le futur (Hume, 1947, p. 117), interdit finalement, contre Hume lui-même, de dénier, sur la base d'expériences passées, l'occurrence d'un miracle. En conséquence, la possibilité de faits miraculeux, en tant que singularité unique, reste entière (Schmitt, 2012, p. 49-71).
- 22 Thomas Bayes, qui était contemporain de Hume et avait lu ses œuvres, a établi, en 1763, un théorème permettant de dépasser la dichotomie entre l'habituel et l'exceptionnel, ainsi que d'attribuer un degré de probabilité à toute observation quelle que soit la nature de son objet et de ses variables, même s'il subsiste une certaine incertitude

quant à son occurrence (Bayes & Price, 1763, p. 370-418 ; Earman, 2002, pp 91-92). Ce théorème peut être présenté sous la forme simplifiée suivante :

23  $P(H|E) = P(E|H) \times P(H) / P(E)$ .

24 La formule de gauche  $P(H|E)$  exprime la probabilité de l'évidence ou du moins de la vraisemblance (E) d'un témoignage qui reste fonction de l'hypothèse H. Elle vise à mettre au jour et à déterminer le degré de crédibilité que l'on peut accorder à ce témoignage. La formule de droite présente trois probabilités : la première  $P(E|H)$  concerne la probabilité de l'évidence (E) selon laquelle le témoignage soit vrai, et elle reste liée à l'hypothèse H. Elle cherche à déterminer son degré de vraisemblance. Les deux autres probabilités,  $P(H)$  et  $P(E)$ , expriment les degrés de crédibilité qu'il convient d'attribuer, d'abord à l'hypothèse (H), avant que l'évidence (E) ne soit confirmée, et ensuite le degré de crédibilité se rapportant à cette évidence. La probabilité *a posteriori* de l'hypothèse concernant l'évidence, dans notre cas le témoignage dont il s'agit d'évaluer le degré de probabilité, est identique à la probabilité de l'évidence soutenue par l'hypothèse, lorsqu'elle se trouve multipliée par la probabilité *a priori* de l'hypothèse elle-même, puis divisée par la probabilité de l'évidence. Il devient ainsi possible d'établir le degré d'évidence d'une information, à partir de l'évaluation d'une hypothèse de départ (Lipton, 2004, p. 103-4 ; Engel, 2005, p. 58-72).

25 Le théorème de Bayes permet de calculer la probabilité d'hypothèses qui ne sont pas empiriquement vérifiables, et en conséquence il semble pouvoir s'appliquer au champ méta-naturel (Holder, 1998, p. 49-65). Concernant la question du miracle, ce théorème permet d'apprécier le *ratio* entre sa probabilité d'occurrence et la crédibilité des témoignages qui s'y rapportent, en donnant une place prépondérante au témoignage jugé comme probable, et portant sur un événement particulier (Dawid, Gillies, 1989 ; Johnson, 1999, p. 56). En ce sens, Locke posait que la connaissance par témoignage « renferme une parfaite certitude, et est en effet une véritable connaissance ». C'est pourquoi les miracles, « une fois bien attestés, trouvent non seulement créance pour eux-mêmes, mais la communiquent à d'autres vérités » (Locke, 1735, p. 430, 554-555 ; Pouivet, 2006, p. 12-13). Près de deux siècles après la formulation du théorème de Bayes, celle de Cox-Jaynes (1946) permettra de formaliser le concept de plausibilité sur une base rationnelle inductive, en calculant ses différents degrés, tout en évaluant la probabilité pour qu'un événement se produise indépendamment de sa fréquence (Cox, 1946, p. 1-13 ; Van Horn, 2003, p. 3-24). Elle confirmera ainsi la thèse de Charles Sanders Peirce, selon laquelle la plausibilité d'une hypothèse devient indubitablement un argument de poids en faveur de la vérité de cette hypothèse (Peirce, 1937, 6, 488).

26 De plus, comme nous l'avons suggéré précédemment, la notion humienne de conjonction constante, distincte de celle de connexion nécessaire, loin de réfuter celle de miracle, lui donne en fait toute sa légitimité. Elle rend toujours possible l'émergence d'un événement futur, sans aucune relation nécessaire à un état présent ou passé au sein d'un processus permanent de création continuée (Dessler 1982, p. 183-184). En ce sens, comme le souligne Peirce, en se référant à Joseph Butler, la notion de loi naturelle, pour autant qu'elle soit rationnelle, doit rendre compte également de l'évènement exceptionnel, et donc aussi de la notion de miracle (Peirce, 1937, VII, 547, Butler, 1894, p. 162-163). C'est pourquoi, la critique humienne des miracles, tout en dérivant de sa théorie de la causalité, finit par la contredire (Levine, 1989, p. 3). Cette contradiction semble avoir obligé Hume à retenir finalement le fidéisme, en opérant un

véritable « volte-face ». En effet, dans le chapitre X de *l'Enquête sur l'entendement humain*, Hume revient sur les notions de miracle et de prophétie. Mentionnant l'Écriture et les miracles qui s'y trouvent rapportés, il souligne que si la pure raison ne parvient pas à établir leur véracité, « quiconque est mû par la foi à y donner son assentiment est conscient d'un miracle continu dans sa propre personne, qui bouleverse tous les principes de son entendement et lui donne une détermination à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience » (Hume 1947, p. 185). En fait, la notion humienne de miracle possède une double signification, d'abord celle d'un événement à la fois exceptionnel et marquant, et ensuite, sans nécessairement déroger au cours naturel des choses, celle de désigner l'intervention directe de Dieu dans le cours de événements (Taylor, 1934, p. 342). On peut ainsi comprendre qu'en fait Hume ne rejetait pas le merveilleux, ni même le miracle en tant que tels, mais il cherchait d'abord à interroger la cohérence du domaine religieux (Campbell 1765, p. 60-66). Cependant, sa thèse sur le miracle dérive elle-même d'une décision théorique préalable non interrogée. En effet, l'affirmation ou la négation de la possibilité du miracle ne dépend finalement que des hypothèses que chacun pose au départ de sa réflexion. Ses axiomes premiers découlent toujours de l'acceptation ou du refus préalables des notions de création et de révélation. Selon la terminologie spinoziste, la nature de l'hypothèse dépend finalement de l'affirmation de la notion d'immanence ou de celle de transcendance (Keener 2011, p. 138). L'hypothèse de départ détermine également l'importance qu'il convient alors de donner au témoignage lui-même (Jantzen 2012, p. 39).

## Le témoignage et les fondements d'une connaissance testimoniale

- 27 Dans le TTP, Spinoza réduit la connaissance prophétique à une connaissance par signe (*signo*), qui n'est pas d'ordre mathématique (*mathematica*) mais uniquement morale (*moralis*) (Spinoza, 1999, p. 116-117). Dans *l'Éthique*, il qualifie la connaissance *ex signis* comme celle par laquelle « nous formons certaines idées semblables à celles par l'entremise desquelles nous imaginons les choses » (*earum quasdam ideas formemus similes iis per quas res imaginamur*) (Spinoza, 2010, p. 116-117). En ce sens, il assimile la connaissance prophétique à la « connaissance du premier genre » (*cognitio primi generis*), qui constitue « l'unique cause de fausseté » (*unica est falsitatis causa*) (Spinoza, 2010, II, 41). Cependant, Spinoza rappelle que l'authentification des prophètes bibliques exigeait un examen minutieux devant un tribunal, et que c'était finalement le témoignage (*testimonium*), attestant leur authenticité, qui venait valider leur statut de prophète (Spinoza 1999, p. 566-567). Spinoza assimile toutefois le témoignage à la connaissance par ouï-dire (*ex auditu*) (Spinoza, 1954a, II, 1-2 ; Spinoza 1954b, §19), qui constitue une connaissance vague (*experientia vaga*) (Spinoza 2010, II, 40, scolie II ; Curley, 1973, p. 30-31, Vinciguerra, 2005, p. 8-9). Alexandre Koyré souligne que la critique de cette connaissance, foncièrement imparfaite, devait constituer, pour Spinoza, un prélude à la critique de la foi (*fides ex auditu*) et de la connaissance historique basée sur la tradition (*fides historia*) (Koyré, 1994, p. 101, note 18). C'est précisément ce projet que Spinoza a tenté de réaliser dans le TTP, en posant que le témoignage de l'Écriture constitue une simple certitude morale (Spinoza 1999, p. 494-495), et il sera, sur ce point, suivi par Hume (Hume 2008, p. 92).

- 28 Notons que le contemporain de David Hume, Thomas Reid, s'est opposé à l'auteur du *Traité de la Nature Humaine*, en suggérant que l'exemple de l'apprentissage de la langue maternelle montre que les mots et leur sens ont été transmis de façon fiable de génération en génération et que les hommes continueront à s'en servir, bien qu'ils soient toujours en mesure de les modifier. Le témoignage est la condition même du langage, et par conséquent de toute éducation. Il constitue une conviction qui ne dérive ni de l'expérience, ni du raisonnement, ni d'aucune convention. Le témoignage relève du « principe de crédulité » qui, avec le « principe de véracité », se trouve ancré dans la nature primitive de l'homme (Reid 1828, p. 341-348).
- 29 Cette perspective a été reprise par les philosophes contemporains du langage. Ainsi, Donald H. Davidson souligne qu'aucune interprétation des propos d'autrui n'est possible sans ce qu'il nomme le « principe de charité », par lequel nous lui accordons le fait qu'il ait raison dans la plupart de ses propos, et donc qu'*a priori* tout témoignage doit être véridique sauf si l'on peut prouver le contraire (Davidson 1984, p. 197). Par ailleurs, parmi les quatre principes nécessaires à toute conversation, Paul Grice retient une maxime de qualité qui prescrit de dire la vérité, elle concerne une implication conversationnelle requise par le principe de coopération rendant possible la communication interhumaine (Grice 1991, p. 86 et 371). Ainsi, l'ensemble des rapports humains implique toujours d'accorder à autrui une présomption de vérité, valable jusqu'à preuve du contraire. Il ne s'agit pas de rendre tout crédible, mais seulement de remettre en cause l'idée selon laquelle une authentique connaissance ne puisse être directement acquise par un témoignage. De même qu'il est possible de savoir perceptivement, on peut aussi connaître de façon testimoniale (Chauvier 2005, p. 29).
- 30 Cette thèse s'oppose à celle que développait Spinoza, donnant comme exemple de connaissance par ouï-dire, celle des informations dont chacun dispose concernant sa date de naissance ou l'identité de ses parents (Spinoza 1954b, § 19). Or, en fait ces exemples ne relèvent pas de l'ouï-dire, mais d'une forte présomption de véracité que, généralement, personne ne remet en cause, sauf s'il a une raison de le faire (dans le cas où, par exemple, la parenté adoptive vient se substituer à la parenté biologique). Ces informations, transmises dans la prime enfance, déterminent l'identité individuelle et se révèlent généralement exactes. La défaillance dans la transmission du nom de l'enfant et des informations portant sur la parenté risque de provoquer des formes de « désidentification », liées à des clivages aliénants du sujet affecté par une telle défaillance (Faimberg, 1993, p. 70).
- 31 Il est possible que les remarques étonnantes de Spinoza, concernant la question de la nomination familiale, soient liées à une pratique juridique spécifique au Portugal. En effet, déjà au XVII<sup>e</sup> siècle, et jusqu'au troisième quart du XX<sup>e</sup> siècle, la législation portugaise définissait le « droit au nom » d'une façon particulière. Elle permettait à l'enfant de porter plusieurs noms de famille, parmi lesquels le ou les noms maternel(s) qui précédaient toujours le ou les noms paternel(s) (Dos Santos, 1999, p. 206). Au contraire, pour la Tradition juive, à laquelle Spinoza a appartenu jusqu'à son excommunication, la référence familiale est patrilinéaire et elle passe par la transmission du nom du père (Talmud de Babylone, 1970, *Yebamot* 54b). D'une façon générale, l'identité transgénérationnelle possède un degré de certitude bien supérieure à celle de la connaissance par ouï-dire, qui reste elle-même problématique. En ce sens le *Talmud*, qui a établi des procédés draconiens de vérification des témoignages, souligne en même temps qu'il est interdit de croire une rumeur et de la poser comme vraie, bien

qu'on doit toujours se méfier de ceux auxquels la rumeur se réfère afin de se protéger d'un danger éventuel (Talmud de Babylone, 1970, *NyDAH* 61a).

- 32 Notre analyse a cherché à éclaircir les problèmes posés par les théories spinoziste et humienne concernant, d'une part la question du miracle, et d'autre part celle du témoignage. Nous avons alors proposé une approche épistémologique qui a porté également sur des thèmes divers comme le théorème de Bayes et la connaissance testimoniale. Nous avons rappelé certaines sources qui, dans la Tradition juive, concernent aussi bien la croyance, la certitude, que le statut qu'il convient d'accorder à la notion de miracle, tout en resituant ces questions dans une perspective à la fois traditionnelle et contemporaine.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Bachelard G. (1968) *Le nouvel esprit scientifique* Paris, PUF, 10<sup>e</sup> Edition.
- Bayes T. & Price R. (1763). *An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chance* communicated by Mr. Price, in a Letter to John Canton, A. M. F. R. S. *Phil. Trans.*, vol. 53.
- Blackman L. L. (1978). The Logical Impossibility of Miracles in Hume. *International Journal for Philosophy of Religion*, 9, 3.
- Boss G. (1982). *La différence des philosophies : Hume et Spinoza*. Zürich, Editions du Grand Midi. I et II.
- Butler J. (1894). *The Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and the Course of Nature*, Réédition, London, Routledge and Sons.
- Campbell G. (1765). *Dissertation sur les miracles, concernant l'examen des principes posés par M. David Hume*, Ecuyer Trad. franç. Utrecht, Spruyt.
- Chauvier S. (2005). Le savoir du témoin est-il transmissible ? *Philosophie*, 88.
- Cox R. T. (1946). Probability, Frequency, and Reasonable Expectation *Am. Jour. Phys.* 14.
- Curley E. (1973). Experience in Spinoza's Theory of Knowledge, In M. Grene (Ed.), *Spinoza : A Collection of Critical Essays*. New York, Anchor Books.
- D'Aquin T. (1992). *Summa Theologica*, Q. 110, Art 4. Translation, English Dominican Province. London, Burns, Oates and Washbourne LTD.
- Davidson D. H. (1984). *Inquiry into Truth and Meaning* Oxford, Clarendon Press.
- Dawid P. & D. Gillies D. (1989). A bayesian analysis of Hume's argument concerning miracles, *Philosophical Quarterly*, 39, 154, p. 57-65.
- Delmedigo R. E. (1629). *Sefer Behynat ha-dat*, Reproduit dans l'ouvrage de son arrière-arrière-petit-fils, R. Yosef Shlomo Delmedigo, *Ta'aloumot Hokmah*. Basel.
- Dessler R. E. E. (1982). *Miktav mi'Elyhaou*, 15<sup>e</sup> Ed. Jerusalem, , T. 1.
- Dos Santos A. (1999). Le nom reçu et le nom donné du domaine portugais : Comparaison avec quelques modèles européens. *Ethnologie française*. Nouvelle série, 29, 2.

- Earman J. (2000). *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*, New York, Oxford University Press.
- Earman J. (2002). Bayes, Hume, Price, and Miracles *Proceedings of the British Academy*, 113. <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197263419.003.0005>
- Engel P. (2005). Faut-il croire ce qu'on nous dit ? *Philosophie*, 88.
- Faimberg H. (1993). Le télescopage des générations. A propos de la généalogie de certaines identifications. In R. Kaës et al. (Ed.), *Transmission de la vie psychique entre générations.*, Paris, Dunod.
- Flew A. (1961.). *Hume's Philosophy of Belief*. London, Routledge & Regan Paul.
- Fogelin R. J. (1990). What Hume Actually Said About Miracles *Hume Studies*, XVI, 1.
- Fraenkel C. (2013). Spinoza on Miracles and the Truth of the Bible, *Journal of the History of Ideas*, 74, 4.
- Frankel, S. (2014). Spinoza's Rejection of Maimonideanism. In S. Nadler (Ed.), *Spinoza & Medieval Jewish Philosophy*, London, Cambridge University Press.
- Geisler N. L. (1997). Miracles & The Modern Mind. In R. D. G. Geivett and G. R. Habermas (Eds.), *Defense of Miracles: A Comprehensive Case for God's Action in History*. Downers Grove, InterVarsity Press.
- Goldschmidt, T. (2019). Proof of Exodus : Yehuda HaLevy and Jonathan Edwards walk into a bar. In S. Lebens, D. Rabinowitz & A. Segal (Eds.), *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, Oxford, Oxford University Press.
- Grice P. (1991). *Studies in the Way of Words*, Cambridge Mass. Harvard University Press.
- Ha-Levi R. Y. (1994). *Le Kuzari*. Trad. franç. Lagrasse, Verdier.
- Harvey W. Z. (2013). Spinoza on Biblical Miracles. *Journal of the History of Ideas*, 74, 4.
- Holder R. (1998). Hume on Miracles : Bayesian Interpretation, Multiple Testimony, and the Existence of God. *British Journal for the Philosophy of Science*, 49.
- Hume D. (1947). *Enquête sur l'entendement humain*, Trad. franç. Paris, Aubier, Editions Montaigne.
- Hume D. (1968). *Traité de la nature humaine*. Trad. franç. Paris, Aubier, Editions Montaigne, I et II.
- Hume D. (2008). *Dialogues sur la religion naturelle*. Trad. franç. Édition numérique, Chicoutimi.
- Hunter G. (2004). Spinoza on miracles. *International Journal for Philosophy of Religion*, 56.
- James S. (2012). *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics : The Theologico-Political Treatise*. Oxford, New York, Oxford University Press.
- Jantzen B. C. (2012). Peirce on Miracles: The Failure of Bayesian Analysis. In J. Chandler & V. S. Harrison (Eds.), *Probability in the Philosophy of Religion*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Johnson D. (1999). Hume, Holism, and Miracles. In W. P. Alston (Ed.), *Cornell Studies in the Philosophy of Religion*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- Kant E. (1970). *Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace (1768)*. Trad. franç. Paris, Vrin.
- Kasher H. (1999). Biblical Miracles and the Universality of Natural Laws Maimonides, Three Methods of Harmonization. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8, 1.

- Keener C. S. (2011). *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts*, Grand Rapids, Baker Academic.
- Klever W. (1990). Hume Contra Spinoza? *Hume Studies*, 16, 2, p. 89-105.
- Koyré A. (1994). *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Rééd., Paris, Vrin.
- Kreisel H. (2001). *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht, Boston, and London, Kluwer.
- Kruskal W. (1988). Miracles and Statistics: The Casual Assumption of Independence. *Journal of the American Statistical Association*, 83, 404.
- LeBuffe M. (2018). *Spinoza on Reason* Oxford, New York, Oxford University Press.
- Levine M. P. (2019). *Hume and the Problem of Miracles : A Solution*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Lipton P. (2004). *Inference to the Best Explanation*. London, Routledge, Second Ed.
- Locke J. (1735). *Essai philosophique sur l'entendement humain*. Trad. P. Mortier Amsterdam.
- Maimonide M. (1979). *Le Guide des Égarés*. Trad. franç. S. Munk, reprise par C. Mopsik, Verdier, Lagrasse.
- Matheron A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Mavrodes G. I. (1998). David Hume and the probability of miracles. *International Journal for Philosophy of Religion*, 43, 3.
- Midrash Rabah* (1874). Lemberg, II.
- Mill, J. (1930). *A system of logic ratiocinative and inductive*. London, New York, Toronto. Longmans, Green and Co.
- Mumford S. (2001). Miracles, metaphysics and modality. *Religious Studies*. 37, 2.
- Nadler S. (2013). Scripture and Truth: A Problem in Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus. *Journal of the History of Ideas*. 74, 4.
- Parkinson G. H. R. (1977). Spinoza on miracles and natural law. *Revue Internationale de Philosophie*, 31, 1.
- Peirce C. S. (1937). *Collected Papers*. Cambridge, MA, Harvard University Press, Volumes VI et VII.
- Philon, (1937). The Special laws, I, 26-29. In *Philo*, Edition bilingue, Cambridge, MA, Harvard University Press. Volume VII.
- Pirqey 'Avot* (1994). Réédition New York.
- Popkin R. (1979). Hume and Spinoza. *Hume Studies*, V, 2.
- Popper K. (1973). *La logique de la découverte scientifique*. Trad. franç. Paris, Éditions Payot.
- Pouivet R. (2006). L'épistémologie du témoignage et les vertus. *Philosophie*, 88, 1.
- Reid T. (1828). *Recherches sur l'Entendement Humain d'après les Principes du Sens Commun*. Trad. franç. Œuvres Complètes de Thomas Reid. Paris, A. Sautet et Cie, T. II.
- Rosenthal M. A. Miracles, wonder, and the state in Spinoza's Theological-Political Treatise. In Y. Y. Melamed & M. A. Rosenthal (Eds.) (2010). *Spinoza's 'Theological-Political Treatise': A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rozenberg J. J. (2023). *Spinoza, le spinozisme et les fondements de la sécularisation Amazon*.

- Schlesinger G. N. (1987). *Miracles and Probabilities*. *Noûs*, 21, 2.
- Schmitt Y. (2012). Hume on Miracles. The Issue of Question-begging. *Forum Philosophicum*, 17, 1.
- Spinoza B. (1954a). *Court Traité*. Trad. franç. In *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, Pléiade.
- Spinoza B. (1954b). *Traité de la Réforme de l'Entement*. Trad. franç. In *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade.
- Spinoza B., (1954c). *Correspondance*. Trad. franç. In *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, Pléiade.
- Spinoza B. (1999). *Traité Théologico-politique* Edition bilingue, J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF.
- Spinoza B. (2010). *Ethique*. Edition bilingue. B. Pautrat, Paris, Le Seuil.
- Steiner M. (2019). Hume and Maimonides on Imaginability and Possibility. In S. Lebens, D. Rabinowitz & A. Segal (Eds.), *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, Oxford, Oxford University Press.
- Taylor A. E. (1934). *Philosophical Studies*. London, MacMillan and CO.
- Talmud de Babylone*, (1970), Jérusalem, Penynym.
- Van Horn K. S. (2003). Constructing a Logic of Plausible Inference: a Guide To Cox's Theorem. *International Journal of Approximate Reasoning*, 34.
- Vinciguerra L. (2005). *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin.
- Wolfson H. A. (1960). The Philonic God of Revelation. *Harvard Theological Review*, 53, 2.

## NOTES

1. Concernant la translittération de l'hébreu, nous reprenons en général celle de Ch. L. Echols et de Th. Legrand : [https://www.academia.edu/5388085/Transliteration\\_of\\_Hebrew\\_Consonants\\_Vowels\\_and\\_Accents\\_etc](https://www.academia.edu/5388085/Transliteration_of_Hebrew_Consonants_Vowels_and_Accents_etc)  
<http://www.lire-et-dire.ch/images/docs/Translitteration-hebreu-grec.pdf>
2. Selon cette explication, Spinoza aurait dû souligner que la mention de la plaie des premiers nés égyptiens doit être un ajout sacrilège, puisqu'elle ne peut être expliquée de façon naturelle. Le Midrash souligne que les neuf premières plaies ont été causées par Moïse, alors que la plaie des premiers nés était d'origine purement divine (Midrash Rabah, 1874, II, sur Exode XII, 5, p.17b).
3. Notons que la thèse de Spinoza, concernant le miracle de Gabaon, semble avoir été influencée par la remarque de Maimonide, suggérant que ce miracle résultait d'une sensation purement subjective (Maimonide, 1979, II, 35). Soulignons que, d'une façon générale, les remarques de Maimonide portant sur les notions de miracle et de prophétie ont fait l'objet de nombreux débats qui ont été résumés, notamment, par Hannah Kasher (Kasher, 1999, p.25-52). Sur le rejet de Maimonides par Spinoza, cf. S. Frankel, *Spinoza's Rejection of Maimonideanism* (Frankel, 2014).

---

## RÉSUMÉS

Le *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP) de Spinoza, paru en 1670, a ébranlé l'ensemble des valeurs judéo-chrétiennes, en sapant les fondements de toutes les particularités nationales et religieuses européennes. Il s'attaquait ainsi aux assises des croyances traditionnelles, en contestant notamment les notions de miracle et de prophétie. Même si l'auteur de *l'Éthique* ne se trouve mentionné que dans le *Traité de la Nature Humaine*, et que les philosophies de Spinoza et de Hume apparaissent parfois comme étant antithétiques, elles présentent toutefois plusieurs points de convergence. Nous préciserons leurs approches respectives de la notion de miracle. Nous aborderons alors la théorie humienne du miracle en faisant appel au théorème de Bayes. Nous examinerons enfin le statut épistémologique de la connaissance testimoniale.

Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP), published in 1670, shook all Judeo-Christian values, undermining the foundations of all European national and religious characteristics. He thus attacked the foundations of traditional beliefs, notably by challenging the notions of miracle and prophecy. Even if the author of *Ethics* is mentioned only in the *Treatise on Human Nature*, and the philosophies of Spinoza and Hume sometimes appear to be antithetical, they nevertheless present several points of convergence. We will clarify their respective approaches to the concept of miracles. We will then analyze the Humean theory of the miracle using the Bayes' theorem. Finally, we will examine the epistemological status of testimonial knowledge.

## INDEX

**Keywords** : Spinoza, Hume, miracle, probability, certainty, Bayes' theorem, testimony, testimonial knowledge

**Mots-clés** : Spinoza, Hume, miracle, probabilité, certitude, théorème de Bayes, témoignage, connaissance testimoniale

## AUTEUR

**JACQUES J. ROZENBERG**

Centre National de la Recherche Scientifique, Alumni