

L'argument cosmologique (1)

L'argument du kalam

Arguments contre l'éternité du monde et réponses

Jean Philopon (6^e siècle), *Contre Proclus sur l'éternité du monde*¹

Donc, puisque le temps passé sera actuellement infini, si le *kosmos* est incréé, les individus qui auront été engendrés dans ce temps infini doivent aussi être actuellement infinis en nombre. De là, si le *kosmos* est incréé, il en résulte qu'il existe et qu'a eu lieu un nombre actuellement infini. Mais il n'est en aucune façon possible que l'infini existe actuellement, ni en existant tout d'un coup, ni en étant engendré une partie à la fois, comme nous allons le montrer plus complètement, si Dieu le veut, dans ce qui suit. Car après avoir réfuté toutes les objections visant à montrer que le *kosmos* est éternel, nous établissons ensuite pour notre compte que le *kosmos* ne peut pas être éternel. Et j'ajouterai à l'exposé qu'Aristote lui-même établit ce point particulier. Je dis que l'infini ne peut en aucune façon exister actuellement, et je crois que cela est rendu clair par ce qui suit. Puisque l'infini ne peut pas exister ensemble et d'un seul coup, pour la même raison il ne peut pas émerger dans l'actualité en existant une partie à la fois. Car s'il était possible que l'infini existe une partie à la fois, et émerge ainsi dans l'actualité, quelle raison y aurait-il pour l'empêcher d'exister dans l'actualité tout d'un coup ? Car dire qu'il est porté à la naissance dans l'actualité une partie à la fois, et décompté, pour ainsi dire, unité par unité, l'une après l'autre, cela semblerait plus absurde que de dire qu'il existe tout d'un coup. Car s'il existe tout d'un coup, il n'aura peut-être pas à être traversé unité par unité, et, pour ainsi dire, à être dénombré. Mais s'il vient à l'être une partie à la fois, une unité existant toujours après une autre, de sorte qu'à la fin une infinité actuelle d'unités auront été engendrées, alors, même s'il n'existe pas tout ensemble d'un coup (puisque certaines unités auront cessé quand d'autres existeront), il devra néanmoins avoir été traversé. Et cela est impossible : traverser l'infini et, pour ainsi dire, le décompter unité par unité, même si celui qui fait le décompte est éternel. C'est pourquoi si l'infini ne peut être traversé, mais que la succession de la race s'est faite par un individu à la fois, et en est venu à travers une infinité d'individus jusqu'à ceux qui existent maintenant, alors l'infini a finalement été traversé, ce qui est impossible. Par conséquent le nombre des individus antérieurs n'est pas infini. S'il l'était, la succession de la race n'en serait pas venue jusqu'à nous, puisqu'il est impossible de traverser l'infini.

Bien plus, suppose que le *kosmos* n'a pas eu de commencement, alors le nombre des individus jusqu'à Socrate, par exemple, aura été infini. Mais il lui aura ensuite été ajouté les individus qui sont venus à l'existence entre Socrate et maintenant, de sorte qu'il y aura quelque chose de plus grand qu'une infinité, ce qui est impossible.

Encore : le nombre des hommes qui sont venus à l'existence sera infini, mais le nombre des chevaux venus à l'existence sera aussi infini. Tu doubleras l'infini, et si tu ajoutes le nombre des chiens tu le tripleras, et le nombre sera multiplié à chaque fois qu'une autre espèce est ajoutée. C'est là une chose tout à fait impossible. Car il n'est pas possible d'être plus grand que l'infini, encore moins de l'être plusieurs fois. Donc, si ces étranges conséquences doivent s'ensuivre, et d'autres encore, comme nous le verrons ailleurs, si le *kosmos* est incréé, il ne peut donc pas être incréé ou ne pas avoir de commencement.

¹ *De Aeternitate mundi contra Proclum* ; ed. Rabe 9,14-11, 17

Kant, Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale, l'Antinomie de la raison pure

PREMIER CONFLIT DES IDÉES TRANSCENDANTALES

THESE

Le monde a un commencement dans le temps, il est aussi limité dans l'espace

PREUVE

En effet, si l'on admet que le monde n'ait pas de commencement dans le temps, à chaque moment donné il y a une éternité écoulée, et par conséquent une série infinie d'états successifs des choses dans le monde. Or l'infinité d'une série consiste précisément en ce que cette série ne peut jamais être achevée par une synthèse successive. Donc une série infinie écoulée [d'états] du monde est impossible, et par conséquent un commencement du monde est une condition nécessaire de son existence. Ce qu'il fallait d'abord démontrer.

Quant au second point, si l'on admet le contraire, le monde sera un tout infini donné de choses existant ensemble. Or nous ne pouvons concevoir la grandeur d'un quantum qui n'est pas donné dans certaines limites propres à toute intuition², qu'au moyen de la synthèse des parties, et la totalité d'un quantum de ce genre que par la synthèse complète ou par l'addition répétée de l'unité à elle-même³.

Enfin pour concevoir comme un tout le monde qui remplit tous les espaces, il faudrait regarder comme complète la synthèse successive des parties d'un monde infini, c'est-à-dire qu'il faudrait considérer [aussi] qu'un temps infini s'est écoulé, dans l'énumération des choses coexistantes, ce qui est impossible. Donc un agrégat infini de choses réelles ne peut être considéré comme un tout donné, ni par conséquent comme donné en même temps. Donc un monde n'est pas infini quant à son étendue dans l'espace mais il est renfermé dans des limites ; ce qui était le second point à démontrer.

ANTITHESE

Le monde n'a ni commencement [dans le temps] ni limites dans l'espace, mais il est infini dans le temps comme dans l'espace.

PREUVE

En effet, admettons que le monde ait un commencement : comme le commencement est une existence précédée d'un temps ou la chose n'est pas, il doit y avoir eu un temps où le monde n'était pas, c'est-à-dire un temps vide. Or, dans un temps vide, il n'y a pas de naissance possible de quelque chose, puisqu'aucune partie de ce temps, plus qu'une autre, n'a en soi une

² Nous pouvons par intuition percevoir comme un tout un quantum indéterminé, quand il est renfermé dans des limites sans avoir besoin d'en construire la totalité en le mesurant, c'est-à-dire par la synthèse successive des parties. En effet les limites déterminent déjà cette totalité, puisqu'elles excluent tout autre grandeur [que celle qu'elles enferment].

³ Le concept de la totalité n'est pas autre chose en ce cas que la représentation de la synthèse complète de ses parties ; car, comme ce n'est pas de l'intuition du tout (qui dans ce cas est impossible) que nous pouvons tirer le concept, nous ne pouvons le saisir (du moins en idée) qu'au moyen de la synthèse des parties poussée jusqu'à l'infini.

condition distinctive de l'existence plutôt que de la non-existence (soit que l'on suppose que cette condition naisse d'elle-même, soit qu'on lui suppose une autre cause). Donc il peut se faire que des séries de choses commencent dans le monde, mais le monde lui-même ne saurait avoir de commencement, et, par conséquent il est infini par rapport au temps passé.

Pour ce qui est du second point, si l'on admet d'abord la thèse contraire, à savoir que le monde est fini et limité dans l'espace, il se trouve dans un espace vide qui n'est pas limité. Il n'y aurait point seulement, par conséquent, un rapport des choses dans l'espace, mais encore un rapport des choses à l'espace. Or, comme le monde est un tout absolu en dehors duquel ne se trouve aucun objet d'intuition, et par conséquent aucun [objet] corrélatif du monde avec lequel il soit en rapport, le rapport du monde à l'espace vide ne serait pas un rapport à un objet. Mais un rapport de ce genre n'est rien, et par conséquent aussi la limitation du monde par l'espace vide. Le monde n'est donc pas limité dans l'espace, c'est-à-dire qu'il est infini en étendue⁴.

⁴ L'espace est simplement la forme de l'intuition extérieure (une intuition formelle), mais non une chose réelle qui puisse être l'objet d'une intuition extérieure. L'espace, antérieurement à toutes les choses qui le déterminent (le remplissent ou le limitent), ou plutôt qui donnent une intuition empirique réglée par sa forme, l'espace absolu, comme on l'appelle, n'est pas autre chose que la possibilité des phénomènes extérieurs, en tant qu'ils peuvent ou exister par eux-mêmes ou s'ajouter à des phénomènes donnés. L'intuition empirique n'est donc pas composée des phénomènes et de l'espace (de la perception et de l'intuition vide). L'un n'est pas le corrélatif de la synthèse de l'autre, mais ils sont unis dans une seule et même intuition empirique, comme matière et forme de cette intuition. Veut-on mettre l'un de ces deux éléments en dehors de l'autre (l'espace en dehors de tous les phénomènes), il en résultera toutes sortes de déterminations vides de l'intuition extérieure qui ne sont pas des perceptions possibles : par exemple le mouvement ou le repos du monde dans un espace vide infini, détermination du rapport de deux choses entre elles qui ne peut jamais être perçue et qui, par conséquent, est elle-même le prédicat d'un simple être de raison.

Critique des arguments contre l'éternité du monde

Thomas d'Aquin (13^e siècle) Arguments par lesquels certains s'efforcent de démontrer que le monde n'est pas éternel (*Somme contre les Gentils* II 38)

0. Il y a aussi des arguments avancés par certains pour prouver que le monde n'a pas toujours été, tirés des considérations qui suivent.

1. Il est démontré que Dieu est la cause de toutes choses. Or la cause doit précéder en durée ce qui est produit par son action.

2. De même. Puisque tout étant est créé par Dieu, on ne peut pas dire qu'il est produit à partir d'un étant, il faut donc qu'il soit produit à partir de rien. Il faut donc qu'il ait l'être après avoir eu le non-être.

3. De plus. On ne peut traverser les infinis. Mais si le monde avait toujours été, les infinis auraient déjà été traversés, car ce qui est passé a été traversé. Or il y a une infinité de jours ou de révolutions du soleil passés, si le monde a toujours été.

4. En outre. Une addition serait faite à l'infini, puisque chaque jour on ajoute quelque chose nouvellement aux jours ou aux révolutions passés.

5. Qui plus est. Il faudrait remonter à l'infini dans les causes efficientes, si la génération a toujours été, ce qu'il faut dire si le monde est toujours existant: car la cause du fils est le père, et celle de ce dernier est un autre, et ainsi à l'infini.

6. Encore. Il y aurait un nombre infini d'êtres, à savoir les âmes immortelles de l'infinité des hommes passés.

7. Comme aucun de ces arguments ne conclut avec nécessité, bien qu'ils aient une certaine probabilité, il suffit seulement de les évoquer, afin que la foi catholique ne semble pas être établie sur de vains arguments, plutôt que sur le très sûr enseignement de Dieu. Il semble donc convenable d'exposer comment ces objections trouvent une réponse chez ceux qui ont soutenu l'éternité du monde.

8 <À 1>. Que l'agent précède nécessairement l'effet qui est produit par son opération, comme le dit le premier argument, c'est vrai pour ce qui produit quelque chose par mouvement, car l'effet ne se réalise qu'au terme du mouvement, tandis que l'agent doit être aussi lorsque le mouvement commence. Mais pour ceux qui agissent dans l'instant, cela n'est pas nécessaire: ainsi le soleil, dans l'instant même où il est dans le point où il se lève, illumine tout notre hémisphère.

9 <À 2>. Ce que dit le second argument n'est pas non plus efficace. A ce qui *est fait à partir de quelque chose*, le contradictoire à opposer, si ce n'est pas le cas, est *n'être pas fait à partir de quelque chose*, et non à partir de rien, sinon au sens de la précédente; d'où l'on ne peut conclure qu'une chose est produite après n'avoir pas été.

10 <À 3>. Ce qui est posé par le troisième argument n'est pas non plus contraignant. Car l'infini, même s'il est n'est pas en acte tout en même temps, peut cependant être dans une succession, car tout infini pris ainsi est fini. Donc chacune des révolutions précédentes a pu être parcourue, puisqu'elle était finie. Or en les prenant toutes ensemble, si le monde était éternel, on ne pourrait désigner une première. Et il n'y aurait pas non plus de traversée, qui exige toujours deux extrêmes.

11 <À 4>. Ce qui est proposé par le quatrième argument est faible. Car rien n'interdit qu'une addition soit faite à l'infini du côté où il est fini. Or en posant le temps comme éternel, on doit conclure qu'il est infini du côté de l'avant (*ex parte ante*), mais qu'il est fini du côté de l'après (*ex parte post*), car le présent est le terme du passé.

12 <À 5>. Quant à la cinquième objection, elle est sans force. Selon les philosophes, il est impossible de remonter à l'infini dans les causes agentes quand elles agissent en même temps,

car il faudrait que l'effet dépendît d'une infinité d'actions existant simultanément. Telles sont les causes infinies par soi, car leur infinité est requise pour <l'effet> causé. Mais dans les causes qui n'agissent pas simultanément, cela n'est pas impossible, selon ceux qui posent une génération perpétuelle. Or cette infinité est accidentelle aux causes: il est accidentel au père de Socrate d'être ou non le fils d'un autre. Mais il n'est pas accidentel au bâton, dans la mesure où il meut la pierre, d'être mû par la main: car il meut en tant qu'il est mû.

13 <À 6>. L'objection qui concerne les âmes est plus difficile. Mais son argument n'est pas très utile, car il présuppose beaucoup de choses. En effet, certains parmi ceux qui soutiennent l'éternité du monde ont posé que les âmes humaines ne subsistaient pas après le corps. D'autres ont soutenu que de toutes les âmes ne subsiste que l'intellect séparé, que ce soit l'intellect agent, selon les uns, ou encore l'intellect possible, selon d'autres. D'autres encore ont posé un cycle des âmes, disant que les mêmes âmes après quelques siècles retournaient dans les corps. D'autres enfin ne considèrent pas impossible qu'il y ait une infinité en acte dans les choses qui ne constituent pas un certain ordre.

14. Mais on peut procéder plus efficacement, pour démontrer <que le monde n'est pas éternel>, à partir de la fin de la volonté divine, argument que nous avons évoqué plus haut [35, §7]. En effet, la fin de la volonté de Dieu dans la production des choses est sa propre bonté, en tant qu'elle est rendue manifeste par les <effets> causés. Or la vertu et la bonté divines sont rendues manifestes au plus haut point par le fait que les choses autres que lui n'ont pas toujours été. En effet, cela montre clairement que les choses autres que Dieu ont l'être par lui, parce qu'elles n'ont pas toujours été. Cela montre aussi qu'il n'agit pas par la nécessité de sa nature, et que sa vertu est infinie dans l'action. Il convint donc parfaitement à la bonté divine de donner un commencement de durée aux choses créées.

15. Tout ce qui vient d'être dit nous permet d'éviter les erreurs des philosophes païens. Parmi eux, certains ont soutenu que le monde est éternel. D'autres ont soutenu que la matière du monde est éternelle, et que le monde a commencé à être engendré à partir d'elle en un certain temps, que soit par l'effet du hasard ou d'un intellect, ou bien encore de l'amour ou de la discorde. Tous ceux-là soutiennent que quelque chose d'autre que Dieu est éternel, ce qui s'oppose à la foi catholique.

R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (1983)

Pour répondre aux objections de l'addition et de la multiplication, nous devons voir ce qui va et ce qui ne pas avec chacune. Nous pouvons le faire sans entrer dans les complications des nombres transfinitis. Il y a de parfaits analogues à l'addition et à la multiplication relatives à l'infini. La seule restriction est qu'en un sens ces processus n'ont pas la conséquence habituelle de rendre la collection plus grande. Pour comprendre pourquoi, nous pouvons imaginer une série infinie d'années passées se terminant à présent et une série infinie correspondante de jours passés. Supposons que la colonne des années passées s'étend au loin à une distance infinie à partir de notre œil gauche, et parallèle à la première, la colonne des jours passés à partir de notre œil droit. Les deux colonnes devraient être alignées à la fin, commençant avec le présent, et les membres des deux colonnes pourraient être mis en correspondance un à un. Je peux maintenant expliquer le sens où la colonne des jours passés n'est pas plus grande que celle des années passées : elle ne dépassera pas la fin de l'autre colonne puisqu'aucune n'a de fin.

Pourvu que nous comprenions cela, il ne sera pas important de parler d'addition ou de multiplication. Le contexte peut rendre très naturel de dire que, dans le temps d'une année, une année de plus aura été ajoutée à la collection. Mais aucune objection ne peut être soulevée sur cette base contre l'hypothèse qu'il y a eu une infinité d'années. Car nous ne sommes pas engagés à cela seul qui pourrait prêter à objection : l'idée que la collection des années sera bientôt, ou que la collection des jours est déjà, plus grande dans le sens qu'on vient d'interdire.

C'est au quatorzième siècle que certains de ces points ont commencé à être appréciés, comme l'a montré John Murdoch. Une tentative commença d'être faite pour trouver un sens dans lequel un ensemble infini (dénombrable) pouvait être appelé plus grand qu'un autre, et un sens où ce n'était pas possible. On pouvait dire que l'un était plus grand au sens où il contenait tous les membres de l'autre et quelques uns en outre (*preter* ou *praeter*). Mais il ne serait pas correct de parler d'ensemble infini contenant des membres en plus (*ultra*) de l'autre : 'en outre' est légitime, 'en plus' (au-delà) ne l'est pas (...). Des idées de ce genre furent développées par Henry de Harclay, Guillaume d'Alnwick, Guillaume d'Ockham, et Grégoire de Rimini.

Les discussions médiévales expliquent joliment le sens où un ensemble infini d'années passées peut être pensé comme ayant grandi l'année d'après : l'an prochain, la collection contiendra les mêmes membres, et un autre, en outre (*praeter*). Mais une explication plus complexe serait nécessaire pour expliquer le sens où l'infinité des jours passés est plus grande que l'infinité des années passées, ou, comme Nicholas Denyer me l'a astucieusement suggéré, pour expliquer le sens où un homme qui a passé 364 jours de chaque année passée en enfer y a passé plus de temps que l'homme qui a passé en enfer un jour de chaque année passée. Il est bien possible que chacun prétende avoir passé en enfer des jours en outre de ceux que l'autre y a passé. Donc le sens où un infini est plus grand qu'un autre sera mieux présenté en disant que, aussi longue que soit une période finie donnée, le rapport de jours en enfer demeure 364 : 1.

Je ne connais pas de tentative avant le quatorzième siècle qui réussisse à donner un sens correct de l'idée qu'un infini peut être plus grand qu'un autre. Mais il y a eu des tentatives élégantes pour défendre l'idée d'un infini passé selon des lignes différentes. L'une d'elles exploite la remarque faite par Aristote que les rapports ne valent qu'entre quantités finies⁵. Averroès concède ainsi que vous ne pouvez pas avoir une infinité de révolutions plus grande

⁵ De Caelo I, 6, 247a8

qu'une autre, mais il prétend qu'il n'y a pas de risque d'en arriver là⁶. Car les révolutions de Saturne et celles du soleil constituent des infinis (potentiels), et donc, selon lui, n'ont ni commencement ni fin. N'ayant pas de commencement ni de fin, elles ne sont pas dans un rapport de plus grand à plus petit ; seules des séquences finies de leurs révolutions ont un tel rapport. Cet argument ingénieux va dans la direction inverse de la suggestion précédente. Car il ne considère pas l'usage de la différence en rapport entre séquences finies pour légitimer l'idée qu'un infini en excède un autre.

Le *De Caelo* d'Aristote contient une suggestion qui répondrait au problème de Philopon sur l'addition, comme Simplicius l'a remarqué⁷. Car (...) Aristote récuse que ce qui est infini dans une seule direction soit réellement infini (*apeiron*). La raison, qui n'est pas donnée, peut être qu'il a au moins une limite. Mais, en tout cas, l'implication est que le passé n'est pas infini, et donc que l'arrivée d'un jour supplémentaire ne fait pas une addition à l'infini. Cette solution, cependant, n'est pas acceptée dans la *Physique* où manque la condamnation des infinis unidirectionnels.

Avant de laisser le problème de Philopon sur l'augmentation de l'infini, je voudrais montrer qu'il atteint Aristote de manière extérieure. En effet, Philopon soutient que le refus païen d'un commencement nous donne exactement ce qu'Aristote tenait pour impossible : un infini dont les parties sont infinies. Du moins, il en sera ainsi, si la période jusqu'à hier est une partie de la période qui va jusqu'à aujourd'hui.

J'ai expliqué ma réponse aux arguments de Philopon sur l'addition et la multiplication : un passé infini ne conduira pas au dépassement d'un infini par un autre dans un sens qui prête à objection. Mais qu'en est-il de l'autre argument de Philopon, qu'un infini ne puisse pas être à la fois actuel et traversé ? L'idée est encore tenue pour contraignante par beaucoup de monde, et elle a été défendue ces dernières années par Pamela Huby, William Lane Craig et G.J. Whitrow. Ce que je veux dire c'est qu'une infinité actuelle d'années passées peut parfaitement bien avoir été traversée. Mais pour briser la résistance, je dois examiner quelque source de tentation qui peuvent sembler rendre cela impossible. Je n'en distinguerai pas moins de huit.

(i) Une difficulté supposée est que, si une infinité de jours devait passer avant aujourd'hui, alors aujourd'hui n'arriverait jamais. Il en serait certainement ainsi s'il y avait un premier jour, et ensuite une infinité de jours à passer avant aujourd'hui. Mais bien sûr, aucun premier jour n'est envisagé par ceux qui postulent un univers sans commencement : il y a donc toute la place qu'il faut pour une infinité qui nous précède.

(ii) La première objection égarante est liée à une autre à propos du dénombrement. Nous pourrions essayer d'imaginer que les années ont toujours été soumises au dénombrement alors qu'elles arrivaient. Si l'univers n'a pas eu de commencement, alors avant toute année que nous pourrions vouloir nommer, le nombre devrait déjà avoir atteint l'infini. Mais, continue l'objection, il est absurde de supposer que ce dénombrement infini pourrait être achevé. Ce que cette objection oublie, c'est que dénombrer diffère de traverser sous un aspect crucial : car compter demande d'avoir des nombres de départ. C'est, en réalité, une partie de la raison pour laquelle il serait si difficile de terminer un dénombrement infini. Nous ne serons pas capables de l'achever, à moins d'accélérer notre dénombrement de manière zénonienne : en prenant deux fois moins de temps pour chaque acte successif de dénombrement. IL n'y a pas de tels obstacles, cependant, pour compléter un espace infini d'années passées, précisément parce que cela ne suppose aucune année de départ. Bien plus, cette différence, l'absence d'années de départ a une deuxième conséquence. Car elle signifie que, après tout, nous ne

⁶ Tahafut al-Tahafut 1 (Bouyges) , p. 18-19 ; tr. vand den Berg, p. 9-10

⁷ De Caelo I, 12, 283a4-10 ; Simplicius *In Phys.* 1180, 6-10 ; 1182, 12

pouvons imaginer que la série sans commencement des années passées ait été soumise au dénombrement dans un sens véritable ; car elle n'a pas de premier membre à mettre en rapport avec le premier nombre utilisé pour compter. L'argument du comptage doit donc échouer bien qu'il ait été très populaire. Il a fréquemment été utilisé par Philopon, puis répété aux temps modernes.

Mais je dois maintenant affronter une objection. Si le seul obstacle pour compléter un dénombrement infini est que le dénombrement conventionnel réclame un nombre de départ, qu'en est-il pour le décompte en sens arrière ? Ne doit-il pas être possible qu'un être sans commencement de compter les années en commençant à partir des nombres les plus élevés et de finit en ce siècle avec les années 4, 3, 2 et zéro. Un ange qui ferait un décompte en arrière pourrait soupirer avec regret en 1982 et dire « grâce à Dieu, j'ai atteint l'année zéro, j'ai tout juste fini de compter l'infini ». Si ce n'est pas possible, alors comment la travée d'une infinité d'années sera-t-elle possible ?

Ma réponse à cela est que quelque chose comme un décompte en arrière serait possible en principe. Je ne suis pas sûr qu'on doive l'appeler « compter », mais il est conceptuellement possible que Dieu ait inclus un mètre sans commencement dans son univers sans commencement, pour rappeler combien d'années il restait avant un important événement, comme l'Incarnation de son Fils. A Zéro B.C., le mètre marquerait zéro, car le décompte n'aurait pas encore commencé. Plutôt, pour chaque année passée, le mètre monterait un nombre assez élevé. Qu'on le tienne ou non comme pour un décompte, il n'y a pas de barrière logique ; et par conséquent aucune barrière logique à la traversée d'une infinité d'années passées n'a été montrée

(iii) L'objection de l'énumération est proche de l'argument de Kant dans la première antinomie, repris encore récemment⁸, que l'univers doit avoir un commencement, parce qu'une série infinie ne peut jamais être complétée par une série successive. En ce cas, si le nombre des années est infini, il ne sera pas le résultat de l'achèvement d'une synthèse successive, c'est-à-dire d'une addition à une collection finie. Car cela suggérerait qu'une simple addition (sans aucune astuce zénonienne quant à l'accélération) pourrait vous emmener d'un nombre fini d'années à un nombre infini. Mais une infinité d'années n'est pas exclue par là, seulement une manière de l'obtenir. En fait, l'hypothèse n'est pas que le nombre des années soit jamais passé du fini à l'infini, mais qu'il a toujours été infini.

(iv) Une autre objection, utilisée par Bonaventure a réapparu dans la littérature contemporaine. Si nous pensons à partir du présent vers l'arrière, nous ne trouverons pas une année « infinie ». Mais cette objection, comme la précédente, est une pétition de principe. Ceux qui croient qu'il y a eu une infinité d'années ne veulent pas dire que l'une d'entre elles s'est passée il y a un nombre infini d'années. L'infini est la propriété de la collection comme tout, non de l'un de ses membres. Ce type de situation devrait être familier à partir d'autres : une grosse foule ne doit pas être une foule de gens gros – ce peut être une foule de mannequins. Si une collection ne pouvait pas être infinie sans que l'un de ses membres ne soit le membre « infini », nous aurions le résultat absurde que l'ensemble de tous les nombres n'est pas infini.

Thomas d'Aquin avait déjà reconnu une *partie* de cette vérité, quand il avait défendu la possibilité logique d'un univers sans commencement, en disant que la distance entre aujourd'hui et n'importe quel jour passé serait toujours finie. Malheureusement, il comprenait que cela établissait que dans un univers sans commencement une infinité de jours n'aurait pas été traversée⁹.

⁸ Craig, op. cit., p. 103, 109, 189.

⁹ ST I, q. 46, a.2, obj. 6 et ad 6

Une variante sur l'argument de Bonaventure a récemment paru¹⁰. On accorde que les païens ne sont pas engagés à poser une première année qui aurait été l'année « infinie » dans le passé. Mais il est allégué qu'ils sont engagés à poser que plusieurs années passées sont séparées du présent par un fossé infini. Je ne crois pas qu'ils le soient, car une fois encore, l'infinité de la série de tous les nombres n'implique pas qu'il y en ait qui soient séparés de 1 par un fossé infini. J'aurai un peu plus à dire dans un instant sur la raison de cette méprise.

(v) Une objection discutée dans le monde musulman était que l'infini, par définition, ne peut pas parvenir à une fin, et ne peut donc pas être achevé¹¹. La réponse la plus simple est qu'une série infinie peut aisément avoir une fin, comme la série des nombres positives qui a une fin avec zéro. Et si l'infinité des années passées se termine avec le présent, cela donnera une fin à la série.

(vi) Une objection plus subtile m'a été adressée dans une discussion par Pamela Huby, et elle est suggérée par le travail de G.J. Whitrow, qui est à son tour inspiré par les sermons Boyle donnés par Richard Bentley en 1692¹². Cette objection souligne le fait qu'une infinité d'années futures commençant maintenant serait toujours potentielle et jamais achevée. Pourquoi ne pourrions-nous pas dire la même chose à propos d'une infinité d'années passées en partant de maintenant ? La même question pourrait être soulevée à propos de n'importe quel ensemble d'années à partir d'une date donnée, par exemple 1700 après J-C. Mais, par simplicité, je considérerai l'ensemble des années en partant du présent.

En réponse, il est important de montrer pourquoi il y a une différence importante entre le passé et le futur. Les années passées ne partent pas de maintenant. Si quelque chose part de maintenant, ce sont nos pensées à propos des années, quand nous choisissons d'y penser à rebours, mais pas les années elles-mêmes. En fait, dans la conception païenne, elles n'ont pas à avoir un commencement. Et c'est important, parce que cela signifie que lorsque nous disons qu'elles ont été traversées, et que nous leurs assignons un terme final, nous ne leur assignons pas pour autant deux termes. C'est ce qui nous laisse libre de penser qu'elles forment une série traversée et plus importante qu'une série finie extensible. Par contraste, considérez une série d'années futures à laquelle nous assignons un commencement, le présent. A chaque fois que nous pensons à une telle série comme *ayant* été traversée, nous lui assignons automatiquement un second terme, un terme final aussi bien qu'un terme initial. Et c'est ce qui interdit la série future d'années traversées d'être plus que finie. L'asymétrie que j'indique dépend de manière cruciale du temps parfait '*ayant* été traversée'. Ce ne sont pas les années futures *comme telles* qui ont une infinité distincte des années passées, mais les années futures qui auront été *traversées*, car celles-là auront deux termes.

Je crois que l'échec de l'appréciation de la nature et de la portée de la différence entre les séries d'années traversées passée et future a fourni un motif pour la conception (iv), qu'un passé infini entraînerait des événements infiniment éloignés du présent. En ce cas, un ensemble d'années futures commençant maintenant serait un infini actuel seulement si, par impossible, il atteignait une année infiniment éloignée. Mais on n'a pas à dire la même chose du passé.

¹⁰ Whitrow, op. cit.

¹¹ C'est le cas d'opposant envisagés par Avicenne au ch. 4 d'un traité inédit, et résumé en anglais par Pines en appendice à 'An Arabic summary of a lost work of John Philoponus' ; attribué aussi à d'autres par Averroès *Tahafut al-Tahafut*, Bouyges, p. 19-22 et 31.

¹² Whitrow, *The Natural Philosophy of Time*, 2nd ed., p. 29, qui cite Bentley, op. cit. Bentley est très près de la vérité : il voit que les années à travers lesquelles notre âme survit, si elles commençaient à un certain moment, celui de la création, seraient au plus un infini potentiel ; il voit que nous posons deux termes, si nous parlons d'un ensemble achevé d'années depuis leur création ; sa seule erreur est de supposer (p. 133-34) que nous devions aussi imposer deux termes si nous parlons d'un ensemble d'années *passées* se terminant avec le présent. Je remercie Nicholas Denyer d'avoir attiré mon attention sur Bentley.

(vii) Un argument très ingénieux contre le passé infini a été construit par Craig à partir d'une suggestion faite par Bertrand Russell et adoptée par Whitrow¹³. Elle met en scène Tristram Shandy, que l'on imagine tenant un journal mais se rappelant sa vie au rythme d'un jour par année. S'il y avait eu une infinité d'années, nous aurions le résultat absurde qu'il aurait pu terminer son journal, puisqu'il aurait eu le temps pour un nombre infini d'entrées. Et l'absurdité est sensée mettre en doute la concevabilité d'un passé infini.

Cet argument comporte plusieurs erreurs, selon moi. D'abord, il confond l'idée de 'infiniment nombreux' avec celle de 'tous'. Il y aurait eu le temps pour une infinité d'entrées, mais pas pour toutes. Ce n'est pas pareil : par exemple, il y a une infinité de nombres impairs, mais ils ne sont pas tous les nombres. Deuxièmement, la thèse originale de Russell, quand il dit qu'aucune partie de la biographie ne restera à écrire, n'est pas correcte. Qu'arrive-t-il si Tristram Shandy se rappelle seulement chaque 1^{er} janvier, puis passe au premier janvier suivant, en laissant des trous. Il doit les combler s'il veut qu'aucune partie de sa biographie ne reste à écrire ? Bien plus, on ne voit pas comment il *peut* éviter des trous, si nous ajoutons à l'histoire de Russell l'idée qu'il a vécu sans commencement dans le passé, de sorte que le journal n'a pas de commencement. Car alors, il n'a pas la possibilité de remplir le journal de manière systématique à partir de la première page, puisqu'il n'y en a pas. Il y a encore quelque chose qui ne va pas dans l'argument. Car nous pouvons admettre que, si le journal a un commencement, et s'il est tenu sans trou et pour toujours, qu'aucun jour ne restera à jamais oublié. Mais il ne s'ensuit pas du tout qu'un temps arrivera où tous les jours auront été rappelés. Et il ne s'ensuit pas plus qu'ils auront été déjà rappelés si Tristram Shandy a déjà vécu une infinité d'années.

(viii) J'en viens à une dernière sorte d'argument qui est encore plus ingénieux, mais désespéré. Il cherche à discréditer la possibilité de tout infini *actuel*, c'est-à-dire de tout infini qui est plus qu'une grandeur finie extensible, en soutenant que tout infini actuel doit conduire à une absurdité. L'exemple le plus spectaculaire, utilisé par deux auteurs récents concerne le cas de l'hôtel de Hilbert. L'hôtel ainsi nommé d'après le mathématicien célèbre D. Hilbert, contient une infinité de chambres, mais chacune est occupée. Un voyageur tardif arrive et dit : « je sais que votre hôtel est complet, mais ne pourriez-vous pas me trouver une place ? ». Certainement, répond l'hôtelier, « je peux vous mettre dans la chambre n°1 ». Puis d'une voix forte il s'écrie : « l'occupant de la chambre n°1 peut-il se déplacer dans la chambre n°2 ? L'occupant de la chambre n°2 peut-il passer dans la chambre n°3 ? Etc. à l'infini ». Il y a la tentation de penser qu'un résident malheureux de l'hôtel tombera dans l'espace tout au bout. Mais il n'y a pas de bout. C'est comme la colonne des nombres que nous considérons plus haut : la ligne des résidents ne dépassera pas le terme final de celle des chambres.

Une fois qu'on a bien vu cela, la conclusion ne devrait plus sembler absurde et discréditer l'idée d'infini actuel. Il faudrait au contraire la considérer comme une vérité explicable à propos de l'infini. Ce peut être une vérité surprenante, même une vérité hilarante et délicieuse, mais une vérité dont nous pouvons parfaitement bien comprendre les raisons, quand nous réfléchissons sur l'idée de dépasser le terme final.

¹³ Craig, op. cit., 1979, 98 ; Bertrand Russell in 'Mathematics and the metaphysicians', in *Mysticism and Logic*, London, 1917, repris d'un article écrit en 1901 et publié dans *The International Monthly*, et *Principles of Mathematics*, 1903, 2nd ed., London, 1937, 358-9 ; Whitrow, op. cit., 1961 et 1978-80

import
dessus.
Ici c
découv
trouver
peut de
des obj
cause à
leurs re
et de su

faites et insuffisantes. Affirmerai-je, en désespoir de cause, que je tiens là une idée que ne précède aucune impression semblable ? Ce serait donner trop violemment une preuve de légèreté et d'inconstance ; car le principe opposé a déjà été établi si fermement qu'il ne permet pas d'hésiter à nouveau ; du moins, tant que nous n'avons pas examiné plus complètement la difficulté actuelle.

Nous devons donc procéder comme ces gens qui, à la recherche d'un objet qui leur est caché, battent, quand ils ne l'ont pas découvert à l'endroit où ils s'attendaient à le trouver, tous les lieux voisins, sans vue ni dessein déterminés dans l'espoir que leur bonne fortune les guidera enfin vers l'objet de leurs recherches. Il nous faut abandonner l'examen direct de cette question de la nature de la *connexion nécessaire* qui entre dans notre idée de causalité ; et tenter de découvrir d'autres questions dont l'étude nous apportera peut-être une suggestion susceptible d'éclaircir la difficulté actuelle. De ces questions, il s'en présente deux que je vais examiner.

La première, c'est quelle raison nous fait affirmer comme *nécessaire* que tout ce qui commence d'exister, doit aussi avoir une cause ?

La seconde, pourquoi concluons-nous que telles causes particulières doivent *nécessairement* avoir tels effets particuliers ; et quelle est la nature de l'*inférence* qui nous conduit des unes aux autres, et de la *croyance* que nous lui accordons ?

J'observerai seulement avant de pousser plus avant que,

bien que les idées de cause et d'effet dérivent des impressions de réflexion aussi bien que des impressions de sensation, pourtant par raison de brièveté, je mentionne couramment ces dernières seulement comme origines de ces idées ; mais je désire que tout ce que j'en dis soit aussi étendu aux premières. Les passions sont en connexion avec leurs objets et les unes avec les autres ; tout autant que les corps extérieurs entre eux. Donc la même relation de cause à effet, qui appartient aux unes, doit être commune à toutes.

SECTION III

Pourquoi une cause est-elle toujours nécessaire

Commençons par la première question sur la nécessité d'une cause : c'est en philosophie une maxime générale que *tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause de son existence*. On la prend couramment pour accordée dans tous les raisonnements, sans donner ni demander de preuves. On admet qu'elle se fonde sur l'intuition et que c'est l'une de ces maximes qu'on peut bien nier des lèvres, mais dont on ne peut réellement douter dans son cœur. Mais si nous examinons cette maxime à l'aide de l'idée de connaissance expliquée ci-dessus, nous n'y découvrirons aucune marque d'une telle certitude intuitive ; au contraire nous trouverons qu'elle est d'une nature complètement étrangère à ce genre de conviction.

Toute certitude naît d'une comparaison d'idées et de la découverte de relations qui demeurent invariables tant que les idées restent identiques à elles-mêmes. Ces relations sont la *ressemblance*, les *proportions de quantité et de nombre*, les *degrés de qualité* et la *contrariété* ; aucune d'elles n'est impliquée dans cette proposition : *tout ce qui a un commencement a aussi une cause de son existence*. Donc cette proposition n'est pas intuitivement certaine. Du moins quiconque voudrait affirmer qu'elle est intuitivement certaine, devrait réfuter que ce sont là les seules relations

infaillibles ; il devrait découvrir qu'une autre relation de ce genre y est impliquée ; et ce serait alors seulement le moment de l'examiner.

Mais voici un argument qui prouve tout d'une fois que la proposition précédente n'est ni intuitivement ni démontrativement certaine. Nous ne pouvons jamais démontrer la nécessité d'une cause pour toute nouvelle existence, ou pour toute nouvelle modification d'une existence, sans montrer en même temps l'impossibilité qu'il y a à ce que quelque chose puisse jamais commencer d'exister sans un principe producteur. Or cette dernière proposition nous sommes complètement incapables d'en fournir une preuve démonstrative ; nous pouvons nous en assurer en considérant que, puisque toutes les idées distinctes sont séparables les unes des autres et que les idées de la cause et de l'effet sont évidemment distinctes, nous concevrons aisément qu'un objet n'existe pas à un moment et qu'il existe au moment suivant sans y joindre l'idée d'une cause ou d'un principe producteur. Donc l'imagination peut évidemment séparer l'idée de cause de l'idée de commencement d'existence ; par suite la séparation effective de ces objets est tellement possible qu'elle n'implique ni contradiction ni absurdité ; on ne peut donc la réfuter par aucun raisonnement établi sur les idées seulement ; et, sans un raisonnement de cette nature, on ne peut démontrer la nécessité d'une cause.

Aussi trouverons-nous à l'examen que toutes les démonstrations que l'on a produites de la nécessité d'une cause sont fallacieuses et sophistiquées. Tous les points du temps et de l'espace, disent certains philosophes¹, où nous

1. Mr Hobbes (H). *Of liberty and necessity ; my opinion about liberty and necessity ; my reasons.* * Le sixième point aus i qu'on ne peut imaginer un commencement d'existence sans cause, on ne peut le concevoir autrement qu'en essayant comment on peut l'imaginer ; or, si on essaie de le faire, on trouvera qu'il y a autant de raisons, s'il n'y a pas de cause d'une chose, de concevoir que cette chose puisse commencer d'être à un moment plutôt qu'à un autre, que de penser qu'elle puisse commencer d'être à tout moment, ce qui est impossible ; aussi faut-il penser qu'il y a eu une cause spéciale qui l'a fait commencer d'être à ce moment-là, plutôt qu' auparavant ou qu'après ; ou,

peutons admettre qu'un objet commence d'exister, sont en eux-mêmes équivalents ; s'il n'y a pas une cause propre à un temps et à un lieu qui, par ce moyen, détermine et fixe l'existence, celle-ci doit rester éternellement en suspens ; l'objet ne peut jamais commencer d'exister par manque d'un quelque chose qui en fixe le commencement. Mais je demande s'il y a plus de difficulté à admettre que le temps et le lieu soient fixés sans cause que d'admettre que l'existence soit déterminée de cette manière ! La première question qui se présente sur ce sujet est toujours de savoir si l'objet existera ou non : la suivante, *quand* et *où* il commencera d'exister. Si, dans un cas, il est intuitivement absurde d'écarter toute cause, il doit en être de même dans l'autre cas ; et si, dans un cas, cette absurdité n'apparaît pas sans preuve, elle en réclame une aussi dans l'autre cas. Donc l'absurdité de l'une des hypothèses ne peut jamais être une preuve de l'absurdité de l'autre ; car elles sont toutes deux sur le même pied, elles doivent s'établir ou s'effondrer par le même raisonnement.

Le second argument¹ que je trouve employé sur ce

1. Monn, qu'elle n'a jamais commencé d'être et qu'elle est éternelle " *Abilition* Molesworth, t. IV, p. 276.

1. Dr CLARK et d'autres (H). *A demonstration of the being and attributes of God*, éd. de 1725 ; p. 8, paragraphe ayant en marge le titre : *il faut que quelque chose ait existé de toute éternité* : « I. Premièrement, il est absolument et indéniablement certain que quelque chose a existé de toute éternité. C'est une proposition si évidente et si indéniable qu'aucun athée, à aucune époque, n'a jamais osé affirmer le contraire ; aussi est-il à peine besoin d'en apporter une preuve particulière. Car, puisqu'il existe quelque chose à présent, manifestement quelque chose a toujours existé ; sinon il aurait fallu que les choses qui existent en ce moment aient été produites de rien, absolument et sans cause : ce qui est manifestement une contradiction dans les termes. Car dire qu'une chose est *produite* et pourtant qu'il n'y a pas du tout de cause de sa production, c'est dire qu'une chose est une conséquence, sans qu'elle soit la conséquence de rien ; c'est-à-dire au moment même où elle n'est en rien une conséquence. Tout ce qui existe à une cause, ou raison, une base de son existence, (un fondement sur quoi repose son existence ; une base ou une raison pourquoy elle existe plutôt qu'elle n'existe pas) soit dans la nécessité de sa propre nature, et alors il faut qu'elle ait été éternelle par elle-même ou dans la volonté

point, souffre d'une égale difficulté. Tout doit avoir une cause, dit-on ; car ce qui n'aurait pas de cause, devrait se produire *soi-même*, c'est-à-dire devrait exister avant d'exister, ce qui est impossible. Mais ce raisonnement n'est manifestement pas concluant ; car il admet que, au moment où nous niions toute cause, nous accordons encore ce que nous niions expressément, qu'il doit y avoir une cause ; qui, affirme-t-on par suite, est l'objet lui-même ; et c'est là, sans aucun doute, une contradiction manifeste. Mais dire qu'une chose est produite ou, pour m'exprimer avec plus de propriété, qu'elle vient à exister sans cause, ce n'est pas affirmer qu'elle est sa propre cause ; mais au contraire quand on exclut toutes les causes extérieures, on exclut *a fortiori* la chose elle-même qui est créée. Un objet, qui existe absolument sans cause, n'est certainement pas sa propre cause ; et quand vous affirmez que l'un résulte de l'autre, vous admettez le point même qui est en question et prenez pour accordé qu'il est entièrement impossible qu'une chose puisse jamais commencer d'exister sans cause et que, si nous excluons un principe producteur, nous devons encore recourir à un autre principe.

C'est exactement le même cas avec le troisième argument¹ utilisé pour démontrer la nécessité d'une cause. Tout ce qui est produit sans cause, n'est produit par *rien* ; ou, en d'autres termes, a le néant pour cause. Mais

d'un autre être ; et alors il faut que cet autre être, du moins dans l'ordre de la nature et de la causalité, ait existé avant son effet. »

1. Mr Locke (H). *Essay concerning Human Understanding*, Livre IV, ch. X, sect. VI : « Ensuite on sait, de certitude intuitive, qu'un pur néant ne peut pas plus produire un être réel qu'il ne peut être égal à deux angles droits. Si l'on ignore que le néant, c'est-à-dire l'absence de toute existence, ne peut être égal à deux angles d'or, il est impossible de suivre aucune démonstration dans Euclide. Si donc nous savons qu'il existe un être réel et que le néant ne peut produire aucun être réel, c'est une démonstration évidente que de toute éternité il y a eu quelque chose ; puisque ce qui n'a pas existé de toute éternité a eu un commencement ; et qu'il faut que ce qui a eu un commencement ait été produit par quelque chose d'autre. »

le néant ne peut jamais être une cause, pas plus qu'il ne peut être quelque chose, ni égal à deux angles droits. La même intuition qui nous fait percevoir que le néant n'est pas égal à deux angles droits, ou qu'il n'est pas quelque chose, nous fait aussi percevoir qu'il ne peut jamais être une cause ; par suite nous devons percevoir que tout objet a une cause réelle de son existence.

Je crois qu'il ne sera pas nécessaire d'employer beaucoup de mots à montrer la faiblesse de cet argument, après ce que j'ai dit du précédent. Tous deux se fondent sur la même erreur et dérivent du même tour de pensée. Il suffit d'observer seulement que si nous excluons toutes les causes, nous devons les exclure effectivement et n'admettre ni le néant ni l'objet lui-même comme causes de son existence ; aussi ne pouvons-nous tirer en rien argument de l'absurdité de ces hypothèses pour prouver l'absurdité de cette exclusion. Si tout doit avoir une cause, il en résulte que, si nous excluons les autres causes, nous devons accepter comme causes l'objet lui-même ou le néant. Mais c'est le point qui est justement en question, de savoir si tout doit avoir une cause ou non ; donc, en bon raisonnement, on ne doit jamais le prendre pour accordé.

Puisque ce n'est pas de la connaissance ni d'aucun raisonnement rigoureux que nous tirons l'opinion qu'une cause est nécessaire pour toute nouvelle production, cette opinion doit nécessairement venir de l'observation et de l'expérience. La question suivante doit être alors naturellement, comment l'expérience engendre un tel principe ? Mais il sera plus commode, je trouve, de ramener cette question à la suivante, pourquoi concluons-nous que telles causes particulières doivent avoir nécessairement tels effets particuliers et pourquoi formons-nous une inférence des uns aux autres ? Aussi ferons-nous de celle-ci le sujet de notre prochaine recherche. Peut-être trouvera-t-on à la fin que la même réponse servira aux deux questions.

L'ARGUMENT COSMOLOGIQUE (2) : L'IMPOSSIBILITE D'UNE REGRESSION CAUSALE

THOMAS D'AQUIN, *SOMME CONTRE LES GENTILS* I, 13 ARGUMENTS POUR PROUVER QUE DIEU EST

1. Après avoir montré qu'il n'est pas inutile de s'efforcer de démontrer que Dieu est, passons maintenant à l'exposé des arguments par lesquels aussi bien les Philosophes que les docteurs Catholiques ont prouvé que Dieu est.

2. Nous exposerons d'abord les arguments utilisés par Aristote pour prouver que Dieu est.

Il cherche à le prouver, à partir du mouvement, selon deux voies.

[Première voie]

3. Tout ce qui est en mouvement (*movetur*) est mû par un autre. Or, c'est une évidence sensible que quelque chose est en mouvement, par exemple le soleil. Donc il est mû par un autre qui est moteur (*movens*). Ou bien ce moteur est en mouvement, ou bien il ne l'est pas. S'il n'est pas en mouvement, nous tenons alors la conclusion proposée : il est nécessaire de poser un moteur immobile. Et, ce moteur immobile, nous l'appelons Dieu. Mais s'il est en mouvement, alors il est mû par un autre moteur. Et il faut soit *remonter* à l'infini, soit parvenir à un moteur immobile. Mais l'on ne peut *remonter* à l'infini. Il faut donc poser un premier moteur immobile.

4. Or, dans cette preuve, deux propositions sont à prouver : que *tout mû est mû par un autre*; et que *dans l'enchaînement des moteurs et des mus, on ne peut remonter à l'infini*.

5. La première est prouvée de trois manières par le Philosophe.

Première manière. Si un être se meut soi-même il doit avoir en soi le principe de son mouvement ; sinon, il serait manifestement mû par un autre. Il faut encore qu'il soit *mû à titre premier*, c'est-à-dire qu'il soit mû en raison de lui-même, et non en raison de l'une de ses parties (comme l'animal est mû par le mouvement du pied) ; car ainsi le tout ne serait pas mû par lui-même, mais par sa partie, et une partie par l'autre. Il faut aussi qu'il soit divisible et qu'il ait des parties, puisque tout ce qui est mû est divisible, comme il est prouvé au livre VI de la *Physique* [234b10-20].

6. Cela posé, le Philosophe argumente ainsi : ce que l'on pose comme étant mû par soi-même est mû à titre premier. Donc le repos de l'une de ses parties entraîne le repos du tout. Si, en effet, l'une de ses parties étant au repos, une autre était mue, le tout lui-même ne serait pas mû à titre premier, mais bien la partie qui est mue quand l'autre est au repos. Or, rien de ce qui est au repos du fait qu'autre chose l'est, n'est mû par soi-même : si le repos d'une chose dépend de celui d'une autre, son mouvement doit dépendre de celui d'une autre ; elle ne se meut donc pas par elle-même. Ce dont on posait qu'il était mû par soi-même n'est donc pas mû par soi-même. Il est donc nécessaire que tout ce qui est en mouvement soit mû par un autre.

7. Cet argument ne serait pas réfuté par qui ferait valoir qu'aucune partie de ce qui, par hypothèse, se meut par soi-même ne peut se reposer, ou encore que la partie ne peut se mouvoir ou être en repos que par accident, comme le prétend Avicenne [*Sufficientia*, II, 1]. Car la force de l'argument consiste en ce que, si quelque chose se meut soi-même à titre premier et par soi, et non en raison de ses parties, son mouvement ne doit pas dépendre d'un autre ; mais le mouvement de la réalité divisible elle-même, tout comme son être, dépend de ses parties ; aussi ne peut-elle se mouvoir à titre premier et par soi. La vérité de la conclusion obtenue ne requiert donc pas de supposer comme vrai absolument qu'une partie du moteur qui se meut soi-même soit au repos ; mais il faut que cette conditionnelle soit vraie : *si la partie*

était au repos, alors le tout serait au repos. Et elle peut être vraie, même si l'antécédent est impossible, comme est vraie cette conditionnelle : *si l'homme est un âne, il est irrationnel*.

8. Deuxième manière, par induction [*Phys.*, VIII, 254b7-256a3]. Tout ce qui est mû par accident n'est pas mû par soi-même, mais en raison du mouvement d'un autre. — Il en va de même de ce qui est mû par violence : c'est évident. — De même aussi, pour les êtres mus par la nature comme s'ils l'étaient par eux-mêmes, ainsi les animaux : il est clair qu'ils sont mus par l'âme. — De même encore pour ceux qui sont mus par la nature comme le sont les graves et les légers : ils sont mus par ce qui les engendre ou par ce qui écarte les obstacles qui les entravent. — Or, tout ce qui est en mouvement est mû ou par soi ou par accident ; et, si c'est par soi, ou par violence ou par nature. Et dans ce dernier cas, soit il est mû de soi, comme l'animal, soit il n'est pas mû de soi, comme le grave et le léger. Donc, tout ce qui est en mouvement est mû par un autre.

9. Troisième manière [*Phys.*, VIII, 257a33 - b13]. Rien n'est en même temps en acte et en puissance par rapport à la même chose. Mais tout ce qui est en mouvement, en tant que tel, est en puissance, car le mouvement est *l'acte de ce qui existe en puissance en tant que tel* [*Phys.*, III, 201a10-11]. Et tout ce qui meut est en acte, en tant que tel : *car rien n'agit que dans la mesure où il est en acte* [cf. *Ar.*, *De gen. et corr.*, I, 320b17-19]. Donc rien n'est par rapport au même mouvement à la fois moteur et mû. Et ainsi rien ne se meut soi-même.

10. Remarque. Platon, qui a posé que tout moteur est mû, a pris le nom de *mouvement* dans une acception plus large qu'Aristote. Aristote entend le mouvement, au sens propre, comme étant l'acte de ce qui existe en puissance en tant qu'il est en puissance : ce qui n'est le fait que des êtres divisibles et des corps, comme il le prouve au livre VI de la *Physique* [endroit cité au §5]. Mais, selon Platon, ce qui se meut soi-même n'est pas un corps : il entendait, en effet, par *mouvement* toute opération, de sorte que penser et croire soient chacun un certain mouvement ; manière de parler à laquelle Aristote fait allusion au livre III du traité *De l'âme* [431a6-7]. Il disait donc que le premier moteur se meut lui-même en ce sens qu'il se pense et se veut ou s'aime. Cela, d'une certaine manière, ne s'oppose pas aux arguments d'Aristote : il n'y a aucune différence entre parvenir à un premier qui se meut, au sens de Platon, et parvenir à un premier qui est absolument immobile, au sens d'Aristote.

11. La seconde proposition, à savoir que *dans l'enchaînement des moteurs et des mus on ne peut remonter à l'infini*, est prouvée par trois arguments.

12. Premier argument [*Phys.*, VII, 242a15 - 245b18]. Si dans l'enchaînement des moteurs et des mus on peut remonter à l'infini, il faut que tous soient des corps en nombre infini, car tout ce qui est mû est divisible et est un corps, comme il est prouvé au livre VI de la *Physique* [cf. §5]. Or, tout corps mû qui en meut un autre, est mû en même temps qu'il meut. Tous ces corps en nombre infini sont donc mus ensemble dès que l'un d'eux est mû. Mais l'un d'eux, puisqu'il est fini, est mû en un temps fini. Donc tous ces corps en nombre infini sont mûs en un temps fini. Mais cela est impossible. Il est donc impossible de remonter à l'infini dans l'enchaînement des moteurs et des mus.

13. Qu'il soit impossible qu'une infinité de corps soient mus en un temps fini, le Philosophe le prouve ainsi [suite du texte cité au n. 12, ligne 1]. Le moteur et le mû doivent être ensemble : il le prouve par induction dans chacune des espèces du mouvement. Mais les corps ne peuvent être ensemble que par continuité (*per continuationem*) ou par contiguité. Puisque tous les moteurs et les mus dont nous parlons sont des corps, comme on l'a prouvé, il faut qu'ils soient comme un seul mobile par continuité ou par contiguité. Et ainsi un seul corps infini est mû en un temps fini. Ce qui est impossible, comme on le prouve au livre VI de la *Physique* [237b23-238b22].

14. Deuxième argument [*Phys.* VIII, 256a4-b3]. Dans un enchaînement ordonné de moteurs et de mus, tel que chaque moteur est à son tour mû par un autre, on doit nécessairement trouver que, si l'on écarte le premier moteur, ou s'il cesse de mouvoir, aucun

des autres ne sera moteur ni mû, car le premier est la cause du mouvement de tous les autres. Mais si les moteurs et les mus sont ainsi enchaînés à l'infini, il n'y aura pas de premier moteur, mais tous seront comme des moteurs intermédiaires. Aucun ne pourra donc être mû, et ainsi rien ne sera mû dans le monde.

15. *Troisième argument*, qui revient au même, hormis le changement de l'ordre, puisqu'il commence par la fin. Ce qui meut instrumentalement ne peut mouvoir s'il n'y a pas un moteur principal. Mais si l'on remonte à l'infini dans l'enchaînement des moteurs et des mus, tous seront comme des moteurs instrumentaux, puisqu'ils seront posés comme des moteurs mus, et aucun ne sera comme le moteur principal. Donc rien ne sera mû.

16. Telles sont donc les preuves des deux propositions que présupposait la première voie démonstrative, par laquelle Aristote prouve qu'il y a *un premier moteur immobile*.

[Deuxième voie]

17. Que tout moteur soit mû, est une proposition vraie par soi ou par accident.

Si c'est *par accident*, elle n'est donc pas nécessaire, puisque ce qui est vrai par accident n'est pas nécessaire. Il est donc possible qu'aucun moteur ne soit mû. Mais si un moteur n'est pas mû, alors, d'après l'adversaire, il ne meut pas. Il est donc possible que rien ne soit mû, puisque, si rien ne meut, rien n'est mû. Mais Aristote tient pour impossible qu'il ait pu, une fois, n'y avoir aucun mouvement [*Phys.*, VIII, 250b11-252b6]. Le premier cas n'était donc pas possible : car d'un possible faux, il ne s'ensuit pas un impossible faux. Et ainsi, ce n'est pas par accident que la proposition *tout moteur est mû par un autre* était vraie.

18. En outre, si deux choses sont jointes par accident en une troisième, et que l'une se trouve sans l'autre, il est probable que l'autre puisse se trouver sans celle-ci : par exemple, si le <fait d'être> blanc et le <fait d'être> musicien se trouvent en Socrate, et que le <fait d'être> musicien se trouve en Platon sans le <fait d'être> blanc, il est probable que, dans un autre, le <fait d'être> blanc puisse se trouver sans le <fait d'être> musicien. Si donc le <fait d'être> moteur et le <fait d'être> mû sont joints en quelque chose par accident, et si le <fait d'être> mû se trouve dans quelque chose sans ce qui le meut, il est probable que le <fait d'être> moteur puisse se trouver sans ce qui est mû. — On ne peut faire une contre-objection en évoquant le cas de deux choses, dont l'une dépend de l'autre, car les choses que nous considérons ne sont pas unies par soi mais par accident.

19. Mais, si la proposition susdite est vraie *par soi*, il s'ensuit également une impossibilité ou une inconvenance. L'espèce de mouvement par laquelle le moteur est mû doit être la même que celle par laquelle il meut, ou une autre. Si c'est la même, il faudra que ce qui altère soit altéré, que ce qui guérit soit guéri, que ce qui enseigne soit enseigné, et selon la même science. Or cela est impossible : l'enseignant doit avoir la science, et celui qui apprend doit ne pas l'avoir ; et ainsi <dans l'hypothèse susdite> le même aura et n'aura pas la même chose, ce qui est impossible. — Mais si le moteur est mû par une autre espèce de mouvement, — par exemple si ce qui altère est mû selon le lieu, et si le moteur selon le lieu est augmenté, etc. — comme les genres et les espèces du mouvement sont en nombre fini, il s'ensuivra que l'on ne pourra remonter à l'infini. Et il y aura donc un premier moteur non mû par un autre. — A moins que l'on dise qu'il y a un cercle, en sorte qu'après avoir épuisé tous les genres et toutes les espèces de mouvement, il faille à nouveau revenir à la première espèce. Par exemple, si le moteur selon le lieu était altéré et si ce qui altère était augmenté, ce qui augmente serait à nouveau mû selon le lieu. Mais il s'ensuivrait la même conclusion, à savoir que ce qui meut selon une certaine espèce de mouvement serait lui-même mû selon la même espèce de mouvement, quoique cela ne soit pas immédiat mais médiat.

20. Il faut donc poser *un premier moteur qui n'est pas mû par un autre moteur extérieur*.

21. Mais comme, en admettant qu'il y a un premier moteur non mû par un moteur extérieur, il ne s'ensuit pas qu'il soit tout à fait immobile, Aristote franchit un nouveau pas en disant [257a33] que le premier moteur peut se comporter de deux manières. Ou bien ce premier moteur est absolument immobile. Et alors le but proposé est atteint : il y a un premier moteur immobile. — Ou bien ce premier moteur se meut lui-même. Et cela semble probable, car ce qui est par soi est toujours antérieur à ce qui est par un autre ; il est donc conforme à la raison que, dans l'orde des mus, le premier soit mû par lui-même et non par un autre.

22. Mais on doit en tirer de nouveau la même conclusion. On ne peut dire, en effet, que ce qui se meut soi-même tout entier soit mû par lui-même tout entier, car les inconvénients précédents s'ensuivraient : le même enseignerait et serait enseigné, et il en irait ainsi dans les autres mouvements ; et à nouveau une même chose serait en même temps en puissance et en acte, puisque le moteur, en tant que tel, est en acte, tandis que le mû est en puissance. Reste donc qu'une de ses parties est motrice seulement et une autre mue. Et l'on a la même conclusion que plus haut : il y a un moteur immobile [*Phys.*, VIII, 257b2-5].

23. On ne peut pas dire [i] que chaque partie est mue par l'autre, ni [ii] que l'une se meut soi-même tout en mouvant l'autre, ni [iii] que le tout meut la partie, ni [iv] que la partie meut le tout, car les inconvénients déjà énoncés s'ensuivraient à nouveau, à savoir que le même serait en même temps moteur et mû selon la même espèce de mouvement, et qu'il serait en même temps en puissance et en acte, et enfin que le tout ne serait pas moteur de lui-même à titre premier, mais en raison de sa partie. Il faut donc qu'une partie de ce qui se meut soi-même soit immobile et motrice d'une autre partie [*Phys.*, VIII, 257b13-258a5].

24. Mais, parce que dans les moteurs se mouvant eux-mêmes que nous connaissons, — c'est-à-dire dans les animaux — la partie motrice — l'âme, — même si elle est immobile par soi, est mue cependant par accident, le Philosophe montre que la partie motrice du premier moteur qui se meut lui-même n'est mue ni par soi ni par accident [*Phys.*, VIII, 258b10-16].

25. En effet, les moteurs se mouvant eux-mêmes que nous connaissons, les animaux, étant corruptibles, leur partie motrice est mue par accident. Mais il est nécessaire que les moteurs qui se meuvent eux-mêmes corruptibles soient ramenés à un premier moteur qui se meut lui-même éternel. Il faut donc qu'il y ait un moteur de tout moteur qui se meut lui-même, qui ne soit mû ni par soi ni par accident [*Phys.*, VIII, 258b16-22].

26. La nécessité, selon l'hypothèse du Philosophe, que quelque moteur de soi soit perpétuel, est évidente. Si, en effet, un mouvement est perpétuel, comme il le suppose, il faut que la génération des moteurs se mouvant eux-mêmes qui sont générables et corruptibles soit perpétuelle. Mais la cause de cette perpétuité ne peut être un de ces moteurs qui se meuvent eux-mêmes, car il n'est pas toujours. Et ils ne peuvent l'être tous ensemble, tant parce qu'alors ils seraient en nombre infini, que parce qu'ils ne sont pas tous en même temps. Il faut donc qu'il y ait un moteur de soi perpétuel, qui cause la perpétuité de la génération dans ces moteurs inférieurs qui se meuvent eux-mêmes. Et le moteur de ce dernier n'est donc mû ni par soi ni par accident [*Phys.*, VIII, 258b23-259a21].

27. En outre, parmi les moteurs qui se meuvent eux-mêmes, nous en voyons certains qui commencent à se mouvoir à cause d'un mouvement par lequel l'animal ne se meut pas lui-même, comme la digestion d'un aliment ou l'altération de l'air : avec ce mouvement, le moteur qui se meut lui-même est mû par accident. On peut en conclure qu'aucun moteur qui se meut lui-même et dont le moteur est mû par soi ou par accident n'est toujours en mouvement. Mais le premier moteur de soi est toujours en mouvement : sinon il ne pourrait y avoir de mouvement éternel, puisque tout autre mouvement est causé par le mouvement du premier moteur de soi. Il faut donc que le premier moteur de soi soit mû par un moteur qui n'est mû ni par soi ni par accident [*Phys.*, VIII, 259b3-28].

28. Le fait que les moteurs des sphères inférieures meuvent d'un mouvement éternel, alors qu'on les dit mus par accident, ne s'oppose pas à cet argument. Car on dit qu'ils se

meuvent par accident non en raison d'eux-mêmes, mais en raison de leurs mobiles, qui suivent le mouvement de la sphère supérieure [*Phys.*, VIII, 259b28-31].

29. Mais parce que Dieu n'est pas la partie d'un moteur de soi, Aristote, dans sa *Métaphysique* [XII, 1072a23-30], pousse plus loin : il cherche, à partir du moteur qui est une partie du moteur de soi, un autre moteur absolument séparé, qui est Dieu. Puisque tout moteur de soi est mû par l'appétit, il faut que le moteur qui est partie du moteur de soi meuve en raison de l'appétit de quelque désirable (*appetibile*). Celui-ci lui est supérieur selon le mouvement, car le désirant est d'une certaine manière un moteur mû, et le désirable est un moteur absolument non mû. Il faut donc qu'il y ait *un premier moteur séparé absolument immobile*, qui est Dieu.

30. Deux objections semblent infirmer ce qui précède. *La première* est que les arguments procèdent à partir de l'éternité du mouvement, hypothèse tenue pour fausse chez les Catholiques.

31. A cela il faut dire que la voie la plus efficace pour prouver que Dieu est, est celle qui suppose l'éternité du monde, car celle-ci posée, il semble moins manifeste que Dieu soit. En effet, si le monde et le mouvement ont un commencement, il est évident qu'il faut poser une cause qui fasse commencer le monde et le mouvement : tout ce qui commence doit prendre son origine de quelque chose qui le fait commencer (*ab innovatore*); puisque rien ne se tire soi-même de la puissance à l'acte ou du non-être à l'être.

32. *La seconde* objection est que l'on suppose dans les démonstrations précédentes, que le premier mû, à savoir le corps céleste, est mû de soi. Il s'ensuit qu'il est lui-même animé, ce que beaucoup contestent.

33. Il faut répondre que, si le premier moteur n'est pas posé comme mû de soi, il faut qu'il soit mû immédiatement par un être complètement immobile. C'est pourquoi Aristote tire cette conclusion en forme de disjonction : il faut remonter ou bien jusqu'à un premier moteur immobile séparé, ou bien jusqu'à un moteur de soi, à partir duquel on parvient à nouveau à un premier moteur immobile séparé [*Phys.*, VIII, 258a 5-8].

[Troisième voie]

34. C'est à une autre voie que recourt le Philosophe au livre II de la *Métaphysique* [994a1-19], pour montrer que l'on ne peut continuer à l'infini dans les causes efficientes, mais que l'on arrive à une cause première, que nous appelons Dieu. Voici cette voie. Dans les causes efficientes ordonnées, la première est cause de l'intermédiaire et celle-ci de la dernière, qu'il y ait une ou plusieurs intermédiaires. Si l'on écarte la cause, on écarte aussi ce dont elle est cause. Donc, si la première est écartée, l'intermédiaire ne pourra plus être cause. Mais si l'on continue à l'infini dans les causes efficientes, aucune ne sera la première. Toutes les autres, les causes intermédiaires, seront donc supprimées. Ce qui est évidemment faux. Il faut donc poser qu'*une première cause efficiente est*. Et elle est Dieu.

le texte donne encore deux autres voies, très parallèles à la quatrième et à la cinquième voies de la Somme de Théologie I, q. 2, a. 3

Kant, Critique de la raison pure (attention textes parallèles)

406

ANTINOMIES DE LA RAISON PURE

Ce qui confirme avec éclat *le besoin* où se trouve la raison de faire appel, dans la série des causes naturelles, à un premier commencement résultant de la liberté, ce qui le met clairement sous les yeux, c'est que tous les philosophes de l'antiquité (à l'exception de l'école épicurienne) se sont vu obligés d'admettre, pour expliquer les mouvements du monde, un *premier moteur*, c'est-à-dire une cause librement agissante qui ait commencé d'abord et d'elle-même cette série d'états. En effet, ils n'ont pas eu l'audace de rendre concevable un premier commencement opéré par simple nature.

QUATRIÈME CONFLIT

I. — Thèse.

Le monde implique quelque chose qui, soit comme sa partie, soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire.

Preuve.

Le monde sensible, comme ensemble de tous les phénomènes, contient en même temps une série de changements. En effet, sans cette série, la représentation même de la série du temps, comme condition de la possibilité du monde sensible, ne nous serait pas donnée *.

Mais tout changement est soumis à une condition qui le précède dans le temps et dont il est la suite nécessaire. Or un tout conditionné qui est donné suppose, relativement à son existence, une série complète de conditions jusqu'à l'inconditionné absolu qui est seul absolument nécessaire. Il faut qu'il existe quelque chose d'absolument nécessaire pour qu'un changement existe comme sa conséquence. Mais le nécessaire appartient lui-même au monde sensible. En effet, supposez qu'il soit en dehors du monde, la série des changements du monde tirerait de lui son commencement sans que cependant cette cause nécessaire elle-même appartint au monde sensible. Or cela est impossible. En effet, comme le commencement d'une succession ne peut être déterminé que par ce qui précède dans le temps, la condition suprême

* Le temps, comme condition formelle de la possibilité des changements, leur est à la vérité objectivement antérieur, mais, subjectivement (44) et dans la réalité de la conscience, cette représentation, comme toute autre, n'est cependant donnée qu'à l'occasion des perceptions.

lois universelles, enchaînement qu'on appelle nature, et avec cet enchaînement, le caractère de vérité empirique qui distingue l'expérience du rêve. En effet, avec un pouvoir pareil de liberté, affranchi des lois, c'est à peine si on peut encore penser la nature, puisque les lois de cette nature seraient incessamment modifiées par l'influence de la liberté, et le jeu des phénomènes, qui serait uniforme et régulier d'après la simple nature, serait aussi troublé et rendu incohérent.

DES TRANSCENDANTALES

II. — Antithèse.

Il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde, ni hors du monde, comme en étant la cause.

Preuve.

Supposez que le monde soit lui-même un être nécessaire, ou qu'il y ait en lui un être nécessaire : ou bien il y aurait, dans la série de ses changements, un commencement qui serait absolument nécessaire, c'est-à-dire sans cause, ce qui est contraire à la loi dynamique de la détermination de tous les phénomènes dans le temps ; ou bien la série elle-même serait sans aucun commencement, et, bien que contingente et conditionnée dans toutes ses parties, elle serait cependant, dans le tout, absolument nécessaire et inconditionnée, ce qui est contradictoire en soi, puisque l'existence d'une multitude ne peut pas être nécessaire, quand aucune de ses parties ne possède en soi une existence nécessaire.

Supposez, au contraire, qu'il y ait hors du monde une cause du monde absolument nécessaire, cette cause étant le premier membre dans la *série des causes* du changement du monde, commencerait d'abord l'existence de ces causes et

du commencement d'une série de changements devrait exister dans le temps où cette série n'était pas encore (car le commencement est une existence que précède un temps où la chose qui commence n'était pas encore). La causalité de la cause nécessaire des changements, — par suite aussi la cause même —, appartient donc au temps, et par conséquent au phénomène (dans lequel seulement le temps est possible comme sa forme); on ne peut donc la concevoir séparée du monde sensible, de l'ensemble de tous les phénomènes. Il y a donc, dans le monde même, quelque chose d'absolument nécessaire (que ce soit la série tout entière du monde ou une partie de cette série).

REMARQUE SU

I. — Sur la thèse.

Pour prouver l'existence d'un être nécessaire, je ne dois me servir ici que d'un argument *cosmologique*, je veux dire d'un argument qui s'élève du conditionné dans les phénomènes à l'inconditionné dans le concept, en regardant cet inconditionné comme la condition nécessaire de la totalité absolue de la série. Il appartient à un autre principe de la raison d'en chercher une preuve dans la simple idée d'un être suprême entre tous les êtres en général, et cette preuve devra être présentée en particulier.

Or, l'argument cosmologique pur ne peut démontrer l'existence d'un être nécessaire qu'en laissant indécise, ce faisant, la question de savoir si cet être est le monde lui-même ou s'il est une chose distincte du monde. En effet, pour résoudre cette question, il faut des principes qui ne sont plus cosmologiques et qui ne se trouvent pas dans la série des phénomènes, il faut des concepts d'êtres contingents en général (envisagés simplement comme objets de l'entendement) et un principe qui rattache ces êtres à un être nécessaire par de simples concepts, et tout cela est du ressort de la philosophie *transcendante* dont ce n'est pas encore ici la place.

Mais une fois que l'on a commencé à se servir de la preuve cosmologique, en prenant pour fondement la série des phénomènes et leur régression suivant les lois empiriques de la causalité, on ne peut plus ensuite la quitter brusquement pour passer à quelque chose qui n'appartient pas du tout à la série comme membre. En effet, il faut qu'une cause, en qualité de condition, soit prise dans le même sens où a été prise la relation du conditionné à sa condition dans la série qui conduirait à cette condition suprême par une progression continue. Or, si ce rapport est sensible et appartient à l'usage empirique possible de l'entendement, la condition ou la cause suprême ne peut clore les régressions que d'après les

leur série *. Mais il faudrait alors qu'elle commençât aussi à agir et sa causalité ferait partie du temps et par là même rentrerait dans l'ensemble des phénomènes, c'est-à-dire dans le monde et, par conséquent, la cause même ne serait pas hors du monde, ce qui contredit l'hypothèse. Il n'y a donc, ni dans le monde ni hors du monde (mais en liaison causale avec lui), aucun être absolument nécessaire.

QUATRIÈME ANTI-NOMIE

II. — Sur l'antithèse.

Si, en remontant la série des phénomènes, on pense rencontrer des difficultés contre l'existence d'une cause suprême absolument nécessaire, elles ne doivent pas, non plus, se fonder sur de simples concepts de l'existence nécessaire d'une chose en général, et par conséquent elles ne doivent pas être ontologiques; il faut, au contraire, qu'elles résultent de la liaison causale que nous sommes forcés d'admettre pour une série de phénomènes, afin de trouver à cette série une condition qui soit elle-même inconditionnée, et, par conséquent, elles doivent être cosmologiques et déduites suivant des lois empiriques. Il s'agit, en effet, de montrer qu'en remontant dans la série des causes (dans le monde sensible), on ne peut jamais s'arrêter à une condition empiriquement inconditionnée, et que l'argument cosmologique tiré de la contingence des états du monde, à cause de ses changements, est contraire à la supposition d'une cause première qui commence absolument la série.

Mais il y a dans cette antinomie un contraste étonnant :

* Le mot « commencer » peut avoir deux sens; le premier est *actif*, et signifie que la cause commence (*infit*) une série d'états qui en sont les effets. Le second est *passif*, et signifie que la causalité commence (*fit*) dans la cause elle-même. Je conclus ici du premier au dernier.

lois de la sensibilité, et, par suite, que comme appartenant à la série du temps ; et l'être nécessaire doit être considéré comme le membre le plus élevé de la série du monde.

On a cependant pris la liberté de faire un pareil saut (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). On conclut, en effet, des changements qui se produisent dans le monde à sa contingence empirique, c'est-à-dire à sa dépendance de causes empiriquement déterminantes et l'on obtient ainsi une série ascendante de conditions empiriques, ce qui était, d'ailleurs, tout à fait juste. Mais comme on n'y pouvait trouver aucun commencement premier ni un membre suprême, on s'éloigna subitement du concept empirique de la contingence, et l'on prit la catégorie pure qui fournit alors une série simplement intelligible dont l'intégrité reposait sur l'existence d'une cause absolument nécessaire, laquelle, de plus, n'étant désormais liée à aucune condition sensible, se trouvait aussi affranchie de la condition chronologique de commencer elle-même sa causalité ; le procédé est tout à fait illégitime, comme on peut le conclure de ce qui suit.

Le contingent, dans le sens pur de la catégorie, est ce dont l'opposé contradictoire est possible. Or, on ne peut nullement conclure de la contingence empirique à cette contingence intelligible. Ce qui change est ce dont le contraire (le contraire d'un état) est réel en un autre temps, par conséquent aussi, possible ; par suite, cet état n'est pas l'opposé contradictoire d'un état précédent. Il faudrait pour cela que, dans le même temps où était l'état précédent, le contraire de cet état eût pu être à sa place, ce qu'on ne peut nullement conclure du changement. Un corps qui était en mouvement, = A, passe au repos, = non A. Or, de ce qu'un état opposé à l'état A le suit, on ne peut nullement conclure que l'opposé contradictoire de A fût possible, et, par suite, que A soit contingent ; car il faudrait pour cela que, dans le même temps où le mouvement avait lieu, le repos eût pu exister à sa place. Or, tout ce que nous savons, c'est que le repos a été réel dans le temps suivant, et par suite qu'il était possible. Mais le commencement dans un temps et le repos dans un autre temps ne sont pas opposés contradictoirement l'un à l'autre. La succession de déterminations opposées, c'est-à-dire le changement, ne prouve donc nullement la contingence suivant les concepts de l'entendement pur, et ne peut donc pas conduire, suivant ces concepts purs de l'entendement, à l'existence d'un être nécessaire. Le changement ne prouve que les contingences empiriques ; c'est-à-dire que le nouvel état, en vertu de la loi de causalité, ne peut pas du tout avoir lieu par lui-même, sans aucune cause qui appartienne au temps précédent. Cette cause, quand même on la regarderait comme absolument nécessaire, doit, de cette manière, se trouver dans le temps et faire partie de la série des phénomènes.

le même argument qui servait à conclure dans la thèse l'existence d'un être premier sert à conclure sa non-existence dans l'antithèse avec une même rigueur. On disait tout d'abord : *Il y a un être nécessaire*, parce que tout le temps passé renferme la série de toutes les conditions et, par suite aussi, l'inconditionné (le nécessaire); on dit maintenant : *Il n'y a pas d'être nécessaire*, précisément parce que tout le temps écoulé renferme la série de toutes les conditions (qui, par conséquent, sont à leur tour conditionnées). En voici la raison. Le premier argument ne regarde que la *totalité absolue* de la série des conditions dont l'une détermine l'autre dans le temps, et il acquiert par là quelque chose d'inconditionné et de nécessaire. Le second, au contraire, considère *la contingence* de tout ce qui est déterminé dans *la série du temps* (puisque antérieurement à toute détermination il y a un temps où la condition elle-même à son tour doit être déterminée comme conditionnée), ce qui fait que disparaissent entièrement tout inconditionné et toute nécessité absolue. Cependant, la manière de conclure est, dans les deux cas, tout à fait conforme à la raison commune à qui il arrive souvent de se contredire elle-même, en considérant son objet sous deux points de vue différents. M. DE MAIRAN estimait que la dispute qui s'était élevée entre deux astronomes célèbres, dispute qui portait sur une semblable difficulté sur le choix du point de vue, était un phénomène assez remarquable pour consacrer à en parler une dissertation particulière. L'un raisonnait ainsi : *La lune tourne autour de son axe*, parce qu'elle montre constamment à la terre le même côté; l'autre, *la lune ne tourne pas autour de son axe*, précisément parce qu'elle montre constamment le même côté à la terre. Les deux conclusions étaient justes, suivant le point de vue auquel on se place pour observer le mouvement de la lune.

P. Clavier Qu'est-ce que la théologie naturelle
lire p. 95-99
le commentaire de Patterson Brown sur la
régression à l'infini dans les causes
essentiellement ordonnées

($\Sigma F_{est} = m \ddot{a}$) expliquent suffisamment. Mais peut-être que les lois du mouvement nous cachent l'explication métaphysique du mouvement, qui doit être une explication ultime, et non une simple exposition des conditions ou des antécédents des mouvements. Thomas lui, ignore le principe d'inertie et la dynamique newtonienne, et ne dispose pour concevoir le mouvement que de la théorie aristotélicienne. Le mouvement, selon Aristote, est l'actualisation d'un potentiel : « mouvoir, c'est faire passer de la puissance à l'acte ». Comment ce passage s'opère-t-il? Spontanément? L'affirmer, ce serait renoncer à toute explication rationnelle. Si c'est sous l'action de quelque autre agent que se produit le changement, qu'en est-il de cet agent? Par ailleurs, il faut entendre ici par mouvement beaucoup plus que le mouvement local : le réchauffement d'un corps par exemple entre dans la catégorie du mouvement. Mais la question n'est pas là : elle est de déterminer si une transformation physique est ultimement explicable par la physique ou réclame un premier opérateur changement, appelé « premier moteur ».

La première voie n'est donc pas tributaire d'une physique « périmée », puisque c'est en métaphysicien que Thomas, à la suite d'Aristote, interroge les conditions ultimes du mouvement sous toutes ses formes. Pour autant, la voie n'est pas dégauchée. Elle suppose qu'aucune réalité n'opère d'elle-même ses changements, et que tous les changements soient, en définitive, opérés par l'action d'une réalité immuable.

Un autre point au moins reste à discuter : la possibilité ou non de remonter à l'infini dans l'enchaînement des sources motrices et des mouvements produits.

¹ Le point est déjà discuté par Aristote dans *Métaphysique* A, 2, 994 a sq., trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1981, t. I, p. 110-117, et en *Physique*, livre VIII. Soulignons que pour Aristote, le mouvement est une réalité élémentaire, comme le monde, que donc le premier moteur n'est pas antérieur chronologiquement au premier mouvement. Il en est la source, la condition métaphysique.

Remonter à l'infini dans la succession des causes?

Pourquoi n'y aurait-il pas une succession infinie de moteurs, et pas de moteur premier? Plus généralement, peut-on concevoir une série infinie de transformations physiques? Ou est-il nécessaire de s'arrêter quelque part? Ce qui semble évident à Thomas l'est-il encore pour nous?

Dans un article consacré à cette question¹, Patterson Brown rappelle les distinctions précisées par Duns Scot² entre *causes ordonnées par soi* ou *essentiellement ordonnées* et *causes ordonnées accidentellement* : « dans les causes ordonnées essentiellement, la seconde dépend de la première précisément dans son acte de causation. Dans les causes ordonnées accidentellement ce n'est pas le cas, même si la seconde peut dépendre de la première pour son existence ou d'une autre manière. Ainsi un fils dépend du père pour son existence mais ne dépend pas de lui pour exercer sa propre causalité [c'est-à-dire pour engendrer lui-même un enfant], puisque aussi bien il peut passer à l'acte [d'engendrer], que son père soit vivant ou mort ».

L'argument de Patterson Brown consiste à dire :

- 1) on peut concevoir une régression à l'infini des causes accidentellement ordonnées;
- 2) cependant, l'existence de cette série infinie ne se soutient pas toute seule, et réclame une ou des causes essentiellement ordonnées;
- 3) la série des causes essentiellement ordonnées ne peut pas être infinie : il y a donc une première cause de l'existence des choses, responsable de leur pouvoir de causer.

Développons chacun de ces points.

1) Pour la raison naturelle, « aller à l'infini dans les causes agissantes, cela n'est pas jugé impossible ». Thomas admet

¹ « Infinite causal regression », *The Philosophical Review*, vol. LXXV, 1966, p. 510-525; réimprimé in *AQUINAS : A Collection of Critical Essays*, edited by Anthony Kenny, London, Macmillan, 1969.

² *Opus oxoniense*, I, Dist. II, Q. 1.

La possibilité d'une régression à l'infini, pour peu qu'elle concerne les causes productrices accidentelles :

Il est accidentel pour tel homme, considéré comme géniteur, d'avoir été lui-même engendré par un autre; c'est en tant qu'homme qu'il engendre, et non en tant que fils d'un autre homme [...]. Il n'est donc pas impossible pour un homme d'être engendré par l'homme à l'infini¹.

2) Pour Thomas comme pour Aristote, le nombre de causes intermédiaires n'importe pas : « tant qu'elles ont la nature de causes intermédiaires, elles ne peuvent être la première cause du mouvement »². L'antécédent immédiat, intermédiaire dans la série des causes efficientes, ne suffit pas à expliquer l'acte de causalité dont il transmet l'effet au conséquent. Scot radicalise l'argument : « même si l'ensemble des êtres causés était infini, ils dépendraient encore de quelque chose d'extérieur à cet ensemble ».

L'explication physique d'un état du monde par l'état précédent, dans une régression à l'infini, n'est pas incompatible avec une explication métaphysique de l'existence même de ces états, avec leurs lois de changement. Pourtant, ce sont deux choses aussi différentes que le sont l'auteur d'un livre qui aurait toujours existé, en étant recopié d'un exemplaire sur l'autre, et les copistes qui le retranscrivent, comme on l'a vu avec Leibniz³.

On peut donc admettre une série infinie de causes accidentellement ordonnées (par exemple des générations sans commencement ni fin, ou les recopistes successifs d'un exemplaire) mais l'existence-même de la génération et de membres de la série en général réclame une cause essentiellement ordonnée, c'est-à-dire une cause dont dépende l'existence de chaque cause et son pouvoir d'exercer sa causalité.

1. *Somme de Théologie*, I, question 46, art. 2, Resp. Obj. 7.

2. *Commentaire sur la Métaphysique*, Livre II, lec. 3.

3. Cf. *supra*, p. 47-48.

Si aucune cause intermédiaire n'est première cause du mouvement, comment une infinité de causes intermédiaires le serait-elle ? Cette question nous conduit à affronter le sophisme de la composition : on ne peut pas toujours conclure d'une propriété commune à toutes les parties à une propriété de l'ensemble. Un mur de briques pesant chacune un kilo ne pèse pas un kilo. Mais un mur de briques dont chacune est rouge sera rouge.

Patterson Brown relève une hypothèse envisagée par Ockham, qui est précisément celle de Hume :

Tout l'ensemble des causes essentiellement et accidentellement ordonnées est causé, mais pas par quelque chose qui fait partie de cet ensemble, ni qui est extérieur à cet ensemble, mais une partie est causée par quelque chose qui fait partie de cet ensemble, et une autre par une autre, et ainsi de suite à l'infini¹.

On a accordé, avec Thomas, la possibilité d'une régression infinie des causes accidentellement ordonnées. Mais qu'en est-il pour la série des causes essentiellement ordonnées ?

3) Dans une série de causes ordonnées essentiellement, la relation de causalité est transitive (ce qui n'est pas le cas pour les causes ordonnées accidentellement : Abraham engendre Isaac, Isaac engendre Jacob, Abraham n'engendre pas Jacob). Pourquoi ne pourrait-elle régresser indéfiniment ? Tout dépend du concept de cause que l'on retient. Ou bien par cause, on entend seulement un antécédent coordonné avec son successeur selon une habitude de concomitance ou une règle de consécution. Ou bien la cause est ce qui, par son acte, est *responsable* de la production de l'effet. Et la transitivité de cette responsabilité réclame un premier responsable : « Il est clair que tout mu est mu par le moteur qui est précédent (*antérieur*) mais plus encore par l'antérieur (*protéon*) des

1. *Quæst. In lib. I Physicorum*, Qq. 132-136.

moteurs »¹. *A fortiori*, quand il s'agit d'expliquer l'existence des choses, il est nécessaire de remonter à une première cause. Maintenant, peut-on remonter à l'infini dans la série des causes essentiellement ordonnées ? Pourquoi n'y aurait-il pas une infinité de causes pleinement responsables de l'existence de l'effet et de son pouvoir causal ?

Paterson Brown propose une illustration un peu déroulante de ce concept de causalité-responsabilité : M. Alpha, un automobiliste à l'arrêt, est embouti par l'arrière. Son choc est endommagé. Il décide de faire un constat. Le constat d'accident révèle que le véhicule de M. Beta, responsable de ce dommage, a été lui-même embouti par le véhicule de M. Gamma qui l'a poussé à emboutir, et ainsi de suite, indéfiniment. A qui l'assurance de M. Alpha réclamera-t-elle les dommages ? Un carambolage peut-il comporter un nombre infini de véhicules ? Ne faut-il pas malgré tout qu'un premier véhicule ait commencé à rentrer dans le véhicule de devant ? Ne faut-il pas une explication ultime au carambolage ? Nous sommes bien devant un cas de causes essentiellement ordonnées : chaque voiture dépend de la voiture de derrière pour ce qui est d'emboutir celle de devant. Reporter à l'infini la cause du carambolage, en écartant définitivement une cause première, c'est accepter de laisser sans responsable ce carambolage.

De la même façon, la première voie de Thomas réclame une explication ultime du pouvoir causal des choses.

La seconde voie repose comme la première sur l'impossibilité de remonter à l'infini dans l'enchaînement des causes. Or ici, il ne s'agit plus seulement de causes de mouvement (ou de changement) mais de causes productrices d'existence. Ou'est-ce qui ultimement produit l'existence des choses ? D'où vient qu'il existe des choses ? La question est encore plus radicale, ou plus aisée à refuser, puisqu'on peut très bien, avec

1. *Physique*, 257a10-13.

Hume, la réuser : « tout objet qui commence d'exister doit-il nécessairement son existence à une cause ? »¹. Mais si l'on admet que ce qui commence d'exister doit son existence à une cause, le problème de la régression à l'infini n'est pas réglé pour autant ; tel quel, le raisonnement de la seconde voie à l'air circulaire. Il est clair qu'une chose ne peut être cause productrice d'elle-même. Il est clair également que « si l'on devait avancer à l'infini dans la série des causes productrices, il n'y aurait pas de causes premières ». Il est clair encore que, si l'on supprime la cause, on supprime du même coup l'effet (comme le dit l'adage : *sublata causa, tollitur effectus*). Il ne s'ensuit pas que sans première cause, il n'y ait pas d'effets intermédiaires et derniers, à moins de supposer ce qu'on cherche à démontrer : que tout effet dépend, *via* les causes intermédiaires, d'une première cause productrice. Pourquoi n'y aurait-il pas une suite indéfinie de causes productrices d'existence ? La réponse de Thomas, on l'a vu précédemment, repose sur la notion de causes essentiellement ordonnées. C'est pourquoi l'exposé de cette seconde voie commence par une allusion à cet ordre des causes.

La troisième voie a été baptisée argument *a contingentiis mundi*. Elle repose elle aussi sur l'impossibilité d'une régression des causes à l'infini, mais y ajoute des considérations de modalité. Thomas estime que la contingence des choses peut interrompre la chaîne de l'existence. Il raisonne ainsi en fonction d'un principe de plénitude, selon lequel une possibilité est toujours réalisée à un moment ou à un autre. La possibilité de ne pas exister, reconnue aux êtres contingents, doit se réaliser tôt ou tard. C'est pourquoi Thomas écrit : « ce qui peut ne pas exister n'existe pas à un moment donné ». Mais surtout, il étend cette contingence au monde pris en bloc : « Si donc tout peut ne pas exister, à un moment donné, rien n'a existé ».

1. Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre I, 3^e Partie, section III, trad. Philippe Baranger et Philippe Saliel, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 143.

L'argument cosmologique (3)

Le Principe de Raison Suffisante (PRS)

Leibniz *De l'origine radicale des choses*

Outre le monde ou agrégat des choses finies, il existe quelque Unité dominante qui est à ce monde non seulement ce que l'âme est à moi-même ou plutôt ce que moi-même suis à mon corps, mais qui entretient avec ce monde une relation beaucoup plus élevée. Car cette unité dominante dans l'univers ne régit pas seulement le monde, mais elle le construit, elle le fait ; elle est supérieure au monde et, pour ainsi dire, au-delà du monde, et par conséquent elle est la raison dernière des choses. En effet, la raison suffisante de l'existence des choses ne saurait être trouvée ni dans aucune des choses singulières, ni dans tout l'agrégat ou la série des choses. Supposons que le livre des éléments de la géométrie ait existé de tout temps et que les exemplaires en aient toujours été copiés l'un sur l'autre : il est évident, bien qu'on puisse expliquer l'exemplaire présent par l'exemplaire antérieur sur lequel il a été copié, qu'on n'arrivera jamais, en remontant en arrière à autant de livres qu'on voudra, à la raison complète de l'existence de ce livre, puisqu'on pourra toujours se demander, pourquoi de tels livres ont existé de tout temps, c'est-à-dire pourquoi il y a eu des livres et pourquoi des livres ainsi rédigés. Ce qui est vrai des livres, est aussi vrai des différents états du monde, dont le suivant est en quelque sorte copié sur le précédent, bien que selon certaines lois de changement. Aussi loin qu'on remonte en arrière à des états antérieurs, on ne trouvera jamais dans ces états la raison complète, pour laquelle il existe un monde et qui est tel.

On a donc beau se figurer le monde comme éternel : puisqu'on ne suppose cependant rien que des états successifs, qu'on ne trouvera dans aucun de ces états sa raison suffisante, et qu'on ne se rapproche nullement de l'explication en multipliant à volonté le nombre de ces états, il est évident que la raison doit être cherchée ailleurs. (...) D'où il est manifeste que, même en supposant le monde éternel, on ne saurait éviter la nécessité d'admettre que la raison dernière des choses est au-delà du monde, qu'elle est Dieu.

Les raisons du monde se trouvent donc cachées dans quelque être en dehors du monde, distinct de la chaîne ou série des choses dont l'agrégat constitue le monde. Et ainsi il faut passer de la nécessité physique ou hypothétique qui détermine les états postérieurs du monde par les états antérieurs, à quelque chose qui soit pourvu de nécessité absolue ou métaphysique et dont on ne puisse rendre raison. Car le monde actuel est nécessaire physiquement ou hypothétiquement, mais non pas absolument ou métaphysiquement. Supposé, en effet, qu'il soit dans un certain état déterminé, d'autres états déterminés en naîtront. Mais puisque la racine dernière du monde doit se trouver dans quelque chose de métaphysiquement nécessaire et que la raison d'une chose existante ne peut se trouver que dans une autre chose existante, il s'ensuit qu'il existe un Etre unique, métaphysiquement nécessaire, c'est-à-dire dont l'essence implique l'existence, et qu'ainsi il existe un Etre différent de la pluralité des êtres, ou du monde, lequel, nous l'avons reconnu et montré, n'est pas métaphysiquement nécessaire.

Principes de la nature et de la grâce §§7-8

... Il faut s'élever à la *métaphysique*, en nous servant du *grand principe*, peu employé communément, qui porte que *rien ne se fait sans raison suffisante*, c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera : *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, *pourquoi elles doivent exister ainsi*, et non autrement.

Or cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne saurait se trouver dans la suite des choses contingentes, c'est-à-dire, des corps et de leurs représentations dans les âmes : parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on irait aussi loin que l'on voudrait ; car il reste toujours la même question. Ainsi il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi ; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante, où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée *Dieu*

Samuel Clarke

Traité de l'existence de Dieu

CHAPITRE III.

II^e Prop. Qu'un Être indépendant et immuable a existé de toute éternité.

La seconde proposition que je mets en avant, c'est qu'un Être indépendant et immuable doit avoir existé de toute éternité¹. En effet, si quelque Être a nécessairement existé de toute éternité, comme je viens de le prouver, et comme tout le monde en convient, il faut que cet Être qui a toujours existé soit un Être immuable et indépendant, duquel tous les autres êtres qui sont ou qui ont été dans l'univers tirent leur origine, ou qu'il y ait eu une succession infinie d'êtres dépendants et sujets au changement, qui se soient produits les uns les autres dans un progrès à l'infini sans avoir eu aucune cause originale de leur existence. Mais cette dernière supposition est si absurde, qu'encore que les athées soient obligés d'y avoir recours en bien des occasions (comme je le ferai voir dans la suite), il y en a pourtant très-peu, comme je crois, qui osent la soutenir ouvertement; car cette gradation à l'infini est impossible et visiblement contradictoire. Je ne me servirai pas maintenant, pour la détruire, de la raison prise de l'impossibilité d'une succession infinie, considérée en elle-même simplement et absolument, et cela pour des raisons que je dirai dans la suite. Mais je dis que si l'on envisage ce progrès à l'infini comme une chaîne infinie d'êtres dépendants qui tiennent les uns aux autres, il est évident que tout cet assemblage d'êtres ne saurait avoir aucune cause externe de son existence, puisqu'on suppose que tous les êtres qui sont et qui ont été dans l'univers y entrent.

¹ Le sens de cette proposition est, qu'il faut nécessairement qu'il y ait eu toujours quelque être indépendant, à tout le moins un. L'argument présent ne va pas plus loin. On prouvera dans la VII^e proposition qu'il doit nécessairement être unique.

Il est évident d'un autre côté qu'il ne peut avoir aucune cause interne de son existence, parce que dans cette chaîne infinie d'êtres, il n'y en a aucun qui ne dépende de celui qui le précède, et qu'aucun n'est supposé exister par lui-même et nécessairement, ce qui pourtant est la seule cause intérieure d'existence qu'il soit possible d'imaginer, comme je le ferai voir amplement tout à l'heure. Or si aucune des parties n'existe nécessairement, il est clair que le tout ne peut exister nécessairement, la nécessité absolue d'exister n'étant pas une chose extérieure relative et accidentelle, mais une propriété essentielle de l'être qui existe nécessairement. Une succession infinie d'êtres dépendants, sans cause originale et indépendante, est donc la chose du monde la plus impossible. C'est supposer un assemblage d'êtres qui n'ont ni cause intérieure ni cause extérieure de leur existence, c'est-à-dire des êtres qui, considérés séparément, auront été produits par une cause (car on avoue qu'aucun d'eux n'existe nécessairement et par lui-même), et qui, considérés conjointement, n'auront pourtant été produits par rien; ce qui implique contradiction. Or, s'il y a de la contradiction à s'imaginer qu'il en est ainsi maintenant, il n'y en a pas moins à supposer que les choses ont été ainsi de toute éternité, puisque le temps ne fait rien à l'affaire. Il s'ensuit donc qu'il faut de toute nécessité qu'un Être immuable et indépendant ait existé de toute éternité.

Supposer une succession infinie d'êtres dépendants et sujets au changement, dont l'un a été produit par l'autre dans une progression à l'infini, sans aucune cause originale, n'est autre chose que reculer l'objection pas après pas, et faire perdre de vue la question touchant le fondement et la raison de l'existence des choses. C'est réellement et en fait d'argumentation, la même supposition que si on supposait un être continu, d'une durée sans commencement et sans fin, qui ne serait ni nécessaire ni existant par lui-même, et dont l'existence ne serait fondée sur aucune cause existante

par elle-même. Ce qui est directement absurde et contradictoire.

J'argumente d'une autre manière, et je dis qu'il faut ou reconnaître qu'il y a toujours eu un Être indépendant et immuable, de qui tous les autres êtres tirent leur origine, ou admettre une succession infinie d'êtres dépendants et sujets au changement, qui se sont produits les uns les autres dans un progrès à l'infini, sans aucune cause première et originale. Suivant cette dernière supposition, il n'y a rien dans l'univers qui existe par lui-même et nécessairement. Or, si rien n'existe nécessairement, il est évident qu'il est tout aussi possible que rien n'ait existé de toute éternité, qu'il est possible que cette succession d'êtres changeants et muables aient eu l'existence. Mais cela supposé, je voudrais bien qu'on me dit par qui et comment cette succession d'êtres a été de toute éternité plutôt déterminée à être qu'à n'être pas. Ce n'a pas été une affaire de nécessité, puisque, par la supposition même, ces êtres ont aussi bien pu n'exister pas qu'exister. Ce n'a pas été un coup du hasard; car le hasard est un nom vide de sens, un grand mot qui ne signifie rien. Ce n'a pas été enfin l'ouvrage de quelque autre être, puisqu'on suppose qu'il n'y en avait auparavant aucun. Puis donc qu'ils n'existent point par aucune nécessité de nature et d'essence (car aucun d'eux n'est supposé exister par lui-même), et puisque aucun autre être n'a pu les déterminer à exister, comme je viens de le dire, il s'ensuit que rien ne les a déterminés à exister. C'est-à-dire que de deux choses également possibles (savoir, l'existence ou la non-existence éternelle de quelque chose), l'une est arrivée plutôt que l'autre par la détermination du pur néant, ce qui est absurde et contradictoire. D'où je conclus, comme ci-dessus, qu'il faut nécessairement qu'un Être immuable et indépendant ait existé de toute éternité. Je vais, dans le chapitre suivant, commencer à rechercher ce qu'il est.

David Hume *Dialogues sur la religion naturelle* Partie IX

– Mais, dit alors Déméa, si l'argument a posteriori est accompagné de tant de difficultés, ne vaudrait-il pas mieux nous en tenir à cet argument simple et sublime a priori, qui, nous fournissant une démonstration infaillible, tranche d'un seul coup tous les doutes et toutes les difficultés ? Et nous pouvons encore, avec cet argument, prouver les perfections infinies des attributs divins que je crains qu'on ne puisse jamais établir avec solidité sur un autre fondement. Car, comment un effet qui est fini ou qui, d'après ce que nous connaissons, peut l'être ; comment, dis-je, un tel effet prouverait-il une cause infinie ? Il est également, sinon impossible, du moins bien difficile d'inférer l'unité de la nature divine uniquement d'après les observations faites sur la nature ; et l'uniformité du plan toute seule, quand on l'admettrait, ne serait pas une preuve suffisante de cet attribut. En conséquence l'argument a priori...

– Vous semblez, dit alors Cléanthe en interrompant Déméa, raisonner comme si ces avantages et la brièveté commode de ce système abstrait étaient des preuves complètes de sa solidité. Mais, d'après mon opinion, il convient d'abord de déterminer à quel argument de cette espèce vous voulez vous arrêter, et nous tâcherons ensuite, plutôt en l'examinant lui-même que par ses conséquences utiles, de déterminer quelle valeur nous devons lui assigner.

– L'argument, répliqua Déméa, sur lequel je veux insister, est l'argument commun. Tout ce qui existe doit avoir une cause ou raison de son existence, car il est impossible qu'une chose se produise elle-même ou soit la cause de sa propre existence. En remontant donc des effets aux causes, il nous faut ou continuer à tracer un progrès à l'infini, sans nous arrêter à la cause ultime, ou recourir à une cause ultime qui existe nécessairement. Écoutez comment on peut prouver que la première de ces suppositions est absurde. Dans l'enchaînement ou le progrès à l'infini des causes, chaque effet simple reçoit son existence du pouvoir et de l'efficacité de cette cause qui le précédait immédiatement. Mais, tout l'enchaînement ou progrès à l'infini pris ensemble n'est déterminé et mû par aucune chose. Il est cependant évident qu'il exige une raison ou une cause aussi bien que tout objet particulier qui commence à exister dans le temps. Il est encore permis de demander pourquoi cette succession particulière de causes existe depuis l'éternité, plutôt qu'une autre succession ou point de succession du tout. S'il n'est pas un être qui existe nécessairement, toute supposition qu'on peut former est également possible : une non-existence absolue de choses depuis l'éternité n'est pas plus absurde que cette succession de causes qui constitue l'univers. Quelle cause a donc pu déterminer que quelque chose existât, plutôt que rien ? Quelle cause a dispensé l'être à une possibilité particulière, plutôt qu'à une autre ? Quant aux causes externes, il est déjà convenu qu'il n'y en a point. Quant au hasard, c'est un mot qui n'a point de sens. Serait-ce le rien ? Mais le rien pourrait-il produire quelque chose ? Nous devons donc avoir recours à l'Être existant nécessairement, qui a dans lui-même la raison de son existence, et qu'on ne peut supposer non-existant sans une contradiction formelle. Il existe donc un tel être ; il existe donc un Dieu.

– Quoique je sache, dit alors Cléanthe, que Philon goûte le plus grand plaisir à lancer des objections, je ne lui laisserai pas le loisir d'indiquer la faiblesse de ce raisonnement métaphysique. Il me paraît si clair qu'il est appuyé sur de mauvais

fondements, sans être cependant d'aucune importance pour la cause de la religion et de la vraie piété, que je vais hasarder d'en montrer la fausseté.

Je commencerai par observer qu'il est d'une absurdité palpable de prétendre démontrer une matière de fait ou la prouver par des arguments a priori. Il n'est pas possible de rien démontrer, à moins de prouver que le contraire implique contradiction. Rien de, ce que l'on conçoit clairement n'implique contradiction. Il n'est donc aucun être dont l'existence puisse être démontrée. Tout ce que nous concevons existant, nous pouvons aussi le concevoir comme non-existant. Il n'est donc aucun être dont la non-existence implique contradiction. Il n'est donc aucun être dont l'existence puisse être démontrée. J'avance cet argument, parce que je le crois péremptoire, et c'est sur lui que je suis prêt à établir toute la question.

On prétend que la Divinité est un être existant nécessairement, et l'on cherche à expliquer la nécessité de son existence, en assurant que, si nous connaissions entièrement son essence ou sa nature, nous verrions qu'il lui est aussi impossible de ne pas exister qu'il est impossible que deux fois deux ne fassent pas quatre. Mais il est évident que cela ne saurait arriver pendant que nos facultés restent dans l'état où elles sont à présent. Il nous sera toujours possible de concevoir, dans tous les temps, la non-existence de ce que nous concevons existant auparavant ; et l'esprit ne peut jamais se trouver dans la nécessité de supposer qu'un objet doit toujours exister, de la même manière que nous sommes toujours dans la nécessité de concevoir que deux et deux font quatre. Ainsi ces mots, existence nécessaire, n'ont aucun sens, ou, ce qui est la même chose, n'en ont aucun qui soit cohérent.

Mais il y a plus : pourquoi l'univers matériel ne serait-il pas l'être nécessairement existant, d'après cette prétendue explication de la nécessité ? Nous n'osons affirmer que nous connaissons toutes les propriétés de la matière ; et quant à ce qu'il nous est donné de déterminer, elle peut avoir quelques propriétés qui, étant connues, feraient que sa non-existence paraîtrait une contradiction aussi grande que deux fois deux font cinq. Je ne trouve qu'un seul argument pour prouver que le monde matériel n'est pas l'être nécessairement existant, et cet argument est dérivé de l'état contingent, soit de la matière, soit de la forme du monde. « Toute particule de matière, dit-on, peut-être conçue dans un état d'anéantissement ; il n'est point de forme qu'on ne puisse concevoir comme susceptible d'altération. Un tel anéantissement, une telle altération, n'est donc pas impossible. » Mais c'est être aveuglément prévenu pour sa propre cause que de ne pas apercevoir que le même argument milite également contre la Divinité, autant que nous pouvons la concevoir ; et que l'esprit peut au moins la supposer non-existante ou ses attributs dans un état d'altération. Il faut qu'il y ait quelques qualités inconnues, inconcevables, pour faire paraître sa non-existence impossible ou ses attributs inaltérables. Et l'on ne saurait assigner la raison pour laquelle ces qualités ne pourraient pas appartenir à la matière. Comme elles sont également inconnues et inconcevables, on ne saurait prouver qu'elles sont incompatibles avec elles.

Ajoutez à cela qu'en traçant une éternelle succession d'objets, il paraît absurde de demander la cause générale ou le premier auteur. Comment une chose existante de toute éternité aurait-elle une cause puisque ce rapport suppose un temps antérieur et un commencement d'existence ?

Aussi, dans une chaîne ou progrès d'objets, chaque partie est l'effet de la partie

qui l'a précédée et produit celle qui vient après. Où se trouve donc la difficulté ? Mais le grand Tout, dites-vous, exige une cause. Je réponds que la réunion de ces parties en un Tout, de même que la réunion de plusieurs provinces diverses en un seul royaume ou de plusieurs membres en un seul corps, n'est que l'effet d'un acte arbitraire de l'esprit, et n'a pas la moindre influence sur la nature des choses. Si je vous montrais les causes particulières de chaque individu dans la collection de vingt molécules de matières, je regarderais comme bien peu raisonnable si vous veniez me demander ensuite quelle était la cause de ces vingt parties réunies en un tout. La chose est suffisamment expliquée par l'explication de la cause des parties.

– Quoique les raisonnements, dit alors Philon à Cléanthe, que vous venez d'exposer, puissent me dispenser de former de nouvelles objections, je ne saurais cependant m'empêcher d'insister encore sur une autre observation. Les arithméticiens ont remarqué que les produits de 9 font toujours ou 9 ou quelque moindre produit de 9 en réunissant tous les chiffres dont est composé un des premiers produits. Ainsi, avec 18, 27, 36 qui sont des produits de 9, vous avez 9 en ajoutant 1 à 8, 2 à 7, 3 à 6. Ainsi 369 est également un produit de 9 ; et si vous exprimez la valeur de 3, 6 et 9, vous avez 18 qui est le moindre produit de 9. Cette singulière régularité fait l'étonnement d'un observateur superficiel qui en attribue l'effet au hasard ou au dessein. Mais un habile algébriste fait voir que ce mystère est le produit de la nécessité et démontre que ces nombres doivent donner éternellement les mêmes résultats. Je demande s'il n'est pas possible que la grande harmonie de l'univers soit l'effet d'une pareille nécessité, quoique toute l'algèbre de l'homme ne saurait lui fournir une clef pour résoudre cette énigme ? Au lieu donc d'admirer l'ordre des êtres naturels, ne pourrait-il pas assurer que, s'il nous était donné de pénétrer dans le mécanisme intérieur des corps, nous verrions clairement pour quelle raison il était absolument impossible qu'ils fussent susceptibles d'une autre organisation ? Tant il est dangereux d'introduire l'idée de la nécessité dans le sujet que nous traitons ! Tant il est naturel d'en tirer une induction diamétralement opposée à l'hypothèse de la religion ! Mais en abandonnant toutes ces abstractions, continua Philon, et nous bornant à des objets plus familiers, je prendrai la liberté de faire une nouvelle observation : c'est que rarement on a trouvé que l'argument a priori fût satisfaisant, excepté pour les personnes meublées d'une tête métaphysique, accoutumées à des raisonnements abstraits, et qui voyant, par les mathématiques, que l'entendement conduit souvent à la vérité par des moyens obscurs et contraires aux premières apparences, ont transporté la même habitude de penser à des sujets où elle ne devait pas avoir lieu. D'autres personnes, pleines de jugement et d'ailleurs remplies de zèle pour la religion, trouvent cependant qu'il manque toujours quelque chose dans ces arguments, quand même elles ne sont pas capables d'indiquer où se trouve ce défaut. Preuve certaine que les hommes ont toujours puisé et puiseront toujours leur religion dans d'autres sources que dans cette espèce de raisonnement.

connaissances synthétiques ne devant jamais être cherché que dans l'expérience à laquelle l'objet d'une idée ne peut pas appartenir, il s'en faut bien que le célèbre LEIBNIZ ait fait ce dont il se flattait, c'est-à-dire qu'il soit parvenu, comme il le voulait, à connaître *a priori* la possibilité d'un être idéal aussi élevé.

Par conséquent, la preuve ontologique (CARTÉSIENNE) si célèbre, qui veut démontrer par concepts l'existence d'un Être suprême fait dépenser en vain toute la peine qu'on se donne et tout le travail que l'on y consacre ; nul homme ne saurait, par de simples idées, devenir plus riche de connaissances, pas plus qu'un marchand ne le deviendrait en argent, si, pour augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à l'état de sa caisse.

CINQUIÈME SECTION

De l'impossibilité d'une preuve cosmologique
de l'existence de Dieu.

Il était tout à fait contre nature, et ce fut une simple innovation de l'esprit scolastique (*Schulwitzes*), que de vouloir tirer d'une idée esquissée de manière tout arbitraire l'existence de l'objet même correspondant à cette idée. En fait, l'on ne se serait jamais engagé dans cette voie, si l'on n'avait auparavant senti le besoin qu'a notre raison d'admettre, pour l'existence en général, quelque chose de nécessaire (où l'on pût s'arrêter en remontant) et si, comme cette nécessité doit être inconditionnée et certaine *a priori*, la raison n'avait pas été obligée de chercher un concept qui satisfait, dans la mesure du possible, à une pareille exigence et fit, parfaitement *a priori*, connaître une existence. Or, on crut trouver ce concept dans l'idée d'un être souverainement réel, et si l'on se servit de cette idée, ce fut donc seulement pour avoir une connaissance plus déterminée d'une chose dont on avait, par ailleurs, la conviction ou la persuasion qu'elle devait exister : je veux dire, de l'être nécessaire. On déguisa, néanmoins, cette marche naturelle de la raison, et, au lieu de s'arrêter à ce concept, on essaya de commencer par lui pour en dériver la nécessité de l'existence qu'il n'était, cependant, que destiné à compléter. De là sortit cette malheureuse preuve ontologique qui

ne contient rien de nature à satisfaire ni l'entendement naturel et sain, ni l'examen scientifique (*schulgerechte*).

La *preuve cosmologique*, que nous allons maintenant examiner, maintient l'union de la nécessité absolue avec la réalité suprême, mais, au lieu de conclure, comme la précédente, de la réalité suprême à la nécessité dans l'existence, elle conclut plutôt de la nécessité inconditionnée, préalablement donnée, de quelque être à sa réalité illimitée, et, de cette façon, du moins, elle remet tout sur la voie d'un raisonnement, dont je ne sais pas s'il est rationnel ou sophistique, mais qui est, au moins, naturel et qui emporte avec lui la plus grande persuasion, non seulement pour le vulgaire entendement, mais pour l'entendement spéculatif. Du reste, c'est visiblement cette pensée qui a tracé, pour tous les arguments de la théologie naturelle, les premiers linéaments qu'on a toujours suivis et qu'on suivra toujours, de quelques ornements qu'on les décore, sous quelques enjolivements qu'on les déguise. C'est cette preuve, que LEIBNIZ appelait aussi *a contingentia mundi*, que nous allons maintenant exposer et soumettre à notre examen.

Elle se formule ainsi : Si quelque chose existe, il faut aussi qu'existe un être absolument nécessaire. Or, j'existe du moins moi-même. Donc, il existe un être absolument nécessaire. La mineure contient une expérience ; la majeure conclut d'une expérience en général à l'existence du nécessaire *. La preuve commence donc proprement par l'expérience et, par conséquent, elle n'est pas tout à fait déduite *a priori* ou ontologiquement ; et, comme l'objet de toute expérience possible est le monde, on la nomme pour ce motif, la *preuve cosmologique*. Comme, d'ailleurs, elle fait abstraction de toute propriété particulière des objets de l'expérience par où ce monde se distingue de tout autre possible, elle se distingue déjà, par son titre même, de la preuve physico-théologique qui emploie comme arguments des observations tirées de la constitution particulière de notre monde sensible.

* Cette argumentation est trop connue pour qu'il soit nécessaire de l'exposer ici plus au long. Elle s'appuie sur cette loi naturelle soi-disant transcendante de la causalité : que tout *contingent* a sa cause qui, si elle est à son tour contingente, doit de même avoir une cause, jusqu'à ce que la série des causes subordonnées les unes aux autres s'arrête à une cause absolument nécessaire, sans laquelle elle ne serait jamais complète.

Mais la preuve va plus loin et conclut qu'il n'y a qu'une seule manière de déterminer l'être nécessaire, c'est-à-dire qu'un seul de tous les prédicats possibles opposés peut le déterminer et que, par conséquent, il faut qu'il soit *complètement* déterminé par son concept. Or, il ne peut y avoir qu'un seul concept de choses qui détermine complètement cette chose *a priori*, je veux parler du concept de l'*ens realissimum*; donc le concept de l'être souverainement réel est le seul par lequel un être nécessaire puisse être conçu, c'est-à-dire qu'il existe nécessairement un Être suprême.

Dans cette preuve cosmologique, il se présente tant de propositions sophistiques à la fois que la raison spéculative semble y avoir déployé tout son art dialectique afin de produire la plus grande apparence transcendantale possible. Nous laisserons un moment de côté son examen pour nous borner à mettre en évidence l'artifice avec lequel la raison fait passer pour nouveau un vieil argument revêtu d'un autre habit et en appelle à l'accord de deux témoins, je veux dire au témoin qu'est la raison pure et à un autre dont le témoignage est empirique, tandis que c'est le premier seul qui change simplement de costume et de voix pour se faire passer pour le second. Pour se donner un fondement solide, cette preuve s'appuie sur l'expérience et se donne ainsi l'apparence de différer de l'argument ontologique, qui met toute sa confiance en de simples concepts purs *a priori*. Mais la preuve cosmologique ne se sert de cette expérience que pour faire un seul pas, c'est-à-dire pour s'élever à l'existence d'un être nécessaire en général. L'argument empirique ne peut rien apprendre concernant les attributs de cet être; et alors la raison prend tout à fait congé de lui et cherche, derrière de simples concepts, quels doivent être les attributs d'un être absolument nécessaire en général, c'est-à-dire d'un être qui, parmi toutes les choses possibles, renferme les conditions requises (les *requisita*) pour une nécessité absolue. Or, elle ne croit rencontrer ces conditions uniquement que dans le concept d'un être souverainement réel et elle conclut alors que cet être est l'être absolument nécessaire. Mais il est clair que l'on suppose ici que le concept d'un être de la réalité la plus parfaite satisfait pleinement au concept de la nécessité absolue dans l'existence, c'est-à-dire qu'on peut conclure de la première à la seconde; c'est là une proposition que soutenait

l'argument ontologique. On introduit donc ce dernier dans la preuve cosmologique, à laquelle on le fait servir de fondement, alors qu'on avait voulu cependant l'éviter. La nécessité absolue est, en effet, une existence tirée de simples concepts. Or, si je dis que le concept de l'être souverainement réel (*entis realissimi*) est un concept de cette espèce et qu'il est le seul à être conforme et adéquat à l'existence nécessaire, il me faut accorder aussi que cette dernière en peut être conclue. Ce n'est donc proprement que dans la preuve ontologique par simples concepts que réside toute la force de ce qu'on prétend être une preuve cosmologique, et l'expérience, à laquelle on croit faire appel, est tout à fait inutile, peut-être, pour ne nous mener qu'au concept de la nécessité absolue, — mais, à coup sûr, elle ne l'est pas pour nous montrer cette nécessité dans une chose déterminée. — En effet, dès que nous nous proposons ce but, il nous faut aussitôt abandonner toute expérience et chercher parmi des concepts purs, celui d'entre eux qui peut bien renfermer les conditions de la possibilité d'un être absolument nécessaire. Il suffit, de cette manière, qu'on voie la possibilité d'un être de ce genre pour que son existence soit aussi démontrée ; car cela revient à dire que dans tout le possible il y a un être qui implique la nécessité absolue, c'est-à-dire que cet être existe d'une manière absolument nécessaire.

Il est très facile de faire voir toutes les illusions que contient ce raisonnement, en ramenant ses arguments à la forme syllogistique. Voici comment on peut le faire.

Si cette proposition est juste : tout être absolument nécessaire est en même temps l'être souverainement réel (et c'est là le *nervus probandi* de la preuve cosmologique), cette proposition doit pouvoir, comme tous les jugements affirmatifs, se convertir au moins *per accidens*, et alors, on aura : quelques êtres souverainement réels sont en même temps des êtres absolument nécessaires. Or un *ens realissimum* ne diffère d'un autre sous aucun rapport et, par conséquent, ce qui s'applique à *quelques* êtres contenus dans ce concept s'applique aussi à *tous*. Donc, je pourrai (dans ce cas) convertir aussi la proposition absolument et dire : tout être souverainement réel est un être nécessaire. Or, comme cette proposition est déterminée *a priori* par ses seuls concepts, il faut que le simple concept de l'être le plus réel implique

la nécessité absolue de cet être ; c'est exactement ce qu'affirmerait la preuve ontologique et ce que la preuve cosmologique ne voulait pas admettre bien qu'elle basât là-dessus ses conclusions, quoique d'une manière cachée.

Ainsi, la seconde voie que suit la raison spéculative pour prouver l'existence de l'Être suprême, non seulement est aussi trompeuse que la première, mais elle a, de plus, le défaut de tomber dans l'*ignoratio elenchi*, puisqu'elle nous promet de nous conduire par un chemin nouveau et qu'après un léger détour elle nous ramène à celui que nous avons quitté pour elle.

J'ai dit un peu plus haut que, dans cet argument cosmologique, se cachait toute une nichée de prétentions dialectiques que la critique transcendantale peut aisément découvrir et détruire. Je vais maintenant me borner à les indiquer et laisser au lecteur déjà exercé le soin de scruter plus à fond et de réfuter les principes illusoire.

On y trouve donc, par exemple : 1° le principe transcendantal qui nous fait conclure du contingent à une cause, principe qui n'a de valeur que dans le monde sensible, mais qui n'a plus même de sens hors de ce monde. Car le concept purement intellectuel du contingent ne peut produire aucune proposition synthétique telle que celle de la causalité et le principe de cette dernière n'a aucune valeur ni aucun critérium de son usage ailleurs que dans le seul monde sensible ; or, ici, il devrait servir précisément à sortir du monde sensible. 2° Le principe qui nous sert à conclure de l'impossibilité d'une série infinie de causes données les unes au-dessus des autres dans le monde sensible à une première cause, principe dont les principes de l'usage rationnel ne nous autorisent pas à nous servir même dans l'expérience et qu'à plus forte raison nous ne pouvons pas étendre au delà de l'expérience (là où cette chaîne ne peut pas être prolongée). 3° Le faux contentement de soi-même qu'éprouve la raison par rapport à l'achèvement de cette série, par cela même qu'on laisse enfin de côté toute condition, sans laquelle, pourtant, ne peut avoir lieu nul concept de nécessité ; comme alors on ne peut plus rien comprendre, on prend ceci pour l'achèvement de son concept. 4° La confusion de la possibilité logique d'un concept de toute la réalité réunie (sans contradiction interne) avec la possibilité transcendantale ; or,

cette dernière, pour opérer une synthèse de ce genre, a besoin d'un principe qui, à son tour, ne peut s'appliquer que dans le domaine de l'expérience possible, etc.

L'artifice de la preuve cosmologique a simplement pour but d'éviter la preuve de l'existence d'un être nécessaire *a priori* par de simples concepts, preuve qui devrait être ontologiquement déduite, ce dont nous nous sentons tout à fait incapables, cependant. Dans ce but nous concluons, autant qu'on peut le faire, d'une existence réelle prise pour fondement (d'une expérience en général) à quelque condition absolument nécessaire de cette existence. Nous n'avons pas alors besoin d'en expliquer la possibilité. Car, s'il est prouvé qu'il existe, la question de sa possibilité devient tout à fait inutile. Or, si nous voulons déterminer, d'une manière plus précise, dans son essence cet être nécessaire, nous ne cherchons pas ce qui est suffisant pour comprendre par son concept la nécessité de l'existence ; si nous pouvions faire cela, nous n'aurions, en effet, besoin d'aucune supposition empirique ; non ; nous cherchons seulement la condition négative (*conditio sine qua non*) sans laquelle un être ne serait pas absolument nécessaire. Or, cela irait bien dans tout autre sorte de raisonnement remontant d'une conséquence donnée à son principe ; malheureusement, il se trouve que la condition exigée pour la nécessité absolue ne peut se rencontrer que dans un être unique qui, par conséquent, devrait renfermer dans son concept tout ce qui est requis pour la nécessité absolue et qui, par conséquent, rend possible une conclusion *a priori* de cette nécessité ; c'est-à-dire que je devrais aussi pouvoir conclure, réciproquement, que la chose, à laquelle ce concept (de la réalité suprême) convient, est absolument nécessaire, et, si je ne peux pas conclure ainsi (ce que je dois bien avouer, si je veux éviter l'argument ontologique), je suis aussi désemparé dans cette nouvelle voie et je me retrouve ici, de nouveau, à mon point de départ. Le concept de l'Être suprême satisfait bien *a priori* à toutes les questions qui peuvent être proposées au sujet des déterminations internes d'une chose, et c'est aussi pour ce motif qu'il est un idéal sans pareil, puisque le concept général le désigne en même temps comme un individu parmi toutes les choses possibles. Mais il ne satisfait pas à la question qu'on élève sur sa propre existence, et c'était là pourtant la seule chose

qu'on lui demandât ; si quelqu'un admettait donc l'existence d'un être nécessaire et voulait seulement savoir quelle chose entre toutes les autres devrait être regardée comme telle, il serait impossible de lui répondre : voilà l'être nécessaire.

Il peut bien être permis d'*admettre* l'existence d'un être souverainement suffisant, comme cause de tous les effets possibles, pour faciliter à la raison l'unité des principes d'explication qu'elle cherche. Mais oser se permettre de dire même qu'un *tel être existe nécessairement*, ce n'est plus la modeste expression d'une hypothèse permise, c'est, au contraire la prétention orgueilleuse d'une certitude apodictique ; car la connaissance de ce qu'on se vante de connaître comme absolument nécessaire doit aussi comporter une absolue nécessité.

Tout le problème de l'idéal transcendantal revient donc à trouver, soit pour la nécessité absolue un concept, soit pour le concept d'une chose quelconque l'absolue nécessité de cette chose. Si l'on peut l'un, il faut aussi qu'on puisse l'autre ; car la raison ne reconnaît comme absolument nécessaire que ce qui est nécessaire d'après son concept. Mais l'un et l'autre dépassent entièrement tous les efforts que nous pouvons tenter pour *satisfaire* sur ce point notre entendement, ainsi que toutes les tentatives que nous pouvons faire pour le tranquilliser sur son impuissance à cet égard.

La nécessité inconditionnée, qui nous est indispensable, comme dernier support de toutes choses, est le véritable abîme de la raison humaine. L'éternité même, malgré toute l'horreur sublime avec laquelle un HALLER pouvait la dépeindre, est loin de faire sur notre âme la même impression de vertige ; car elle ne fait que *mesurer* la durée des choses, mais elle ne les soutient pas. On ne peut pas se défendre de cette pensée, mais on ne peut pas, non plus, la supporter, qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé de tous les êtres possibles, se dise, en quelque sorte, à lui-même : Je suis de toute éternité ; en dehors de moi rien n'existe, hormis ce qui n'existe que par ma volonté ; *mais d'où suis-je donc ?* Ici, tout s'écroule au-dessous de nous, et la suprême perfection, avec la plus petite, flottent sans soutien devant la raison spéculative à qui il ne coûte rien de faire disparaître l'une et l'autre sans le moindre empêchement.

Bien des forces de la nature manifestent leur existence par

certaines effets et demeurent pour nous impénétrables, car nous ne pouvons pas les pourvuivre assez loin au moyen de l'observation. L'objet transcendantal qui sert de fondement aux phénomènes et, avec lui, la raison pour laquelle notre sensibilité est soumise à ces conditions suprêmes, plutôt qu'à d'autres, sont et restent pour nous impénétrables, bien que la chose elle-même soit donnée, mais sans être aperçue. Or, un idéal de la raison pure ne peut pas être dit *impénétrable*, attendu qu'il ne peut offrir d'autre garantie de sa réalité que le besoin qu'a la raison d'achever grâce à lui toute l'unité synthétique. Donc, puisqu'il n'est pas même donné, (50) à titre d'objet concevable, il n'est pas, non plus, à ce titre, impénétrable ; mais il faut, au contraire, qu'en tant que simple idée il puisse avoir son siège et trouver sa solution dans la nature de la raison et, par conséquent, être pénétré ; car la raison consiste précisément à pouvoir rendre compte de tous nos concepts, opinions ou assertions, soit par des principes objectifs, soit, quand il ne s'agit que d'une simple apparence, au moyen de principes subjectifs.

DÉCOUVERTE ET EXPLICATION

DE L'APPARENCE DIALECTIQUE DE TOUTES LES PREUVES TRANSCENDANTALES DE L'EXISTENCE D'UN ÊTRE NÉCESSAIRE

Les deux preuves employées jusqu'ici étaient transcendantales, c'est-à-dire indépendantes de principes empiriques. En effet, bien que la preuve cosmologique se fonde sur une expérience en général, elle n'est pourtant pas tirée de quelque qualité particulière de l'expérience, mais de principes purs de la raison, ayant rapport à une existence donnée par la conscience empirique en général, et elle abandonne même ce point de départ pour s'appuyer sur de simples concepts purs. Quelle est donc, dans ces preuves transcendantales, la cause de l'apparence dialectique, mais naturelle, qui unit les concepts de la nécessité et de la réalité suprême et qui réalise et substantifie ce qui, pourtant, ne saurait être qu'une idée ? Quelle est la cause qui nous oblige d'admettre, parmi les choses existantes, quelque chose de nécessaire en soi, et qui nous fait en même temps reculer frémissements, devant l'existence d'un pareil être, ainsi que devant un abîme ; et comment se fait-il que la raison arrive à se comprendre sur