

## 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 [*Sufficiencia*, 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'ordre 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 fautive 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.

## LES 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 ANTINOMIE

##### 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

94

COMMENTAIRE

(2)  $F_{\infty} = m \dot{a}$  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 expliquable par la physique ou réclame un premier opérateur de 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 délaissée. 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 éternelle, comme le monde, que donc le premier moteur n'est pas antérieur chronologiquement au premier mouvement. Il en est la source, la condition métaphysique.

ANALYSE ET DISCUSSION

95

*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 question<sup>1</sup>, Patterson Brown rappelle les distinctions précisées par Duns Scot<sup>2</sup> 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, reprinted 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'infini<sup>1</sup>.

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 »<sup>2</sup>. 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 »<sup>3</sup>.

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 Leibniz<sup>3</sup>.

On peut donc admettre une série infinie de causes accidentellement ordonnées (par exemple des générations sans commencement ni fin, ou les recopiage 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 dépend 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'infini<sup>1</sup>.

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 mû est mû par le mouleur qui est précédent (*antêrô*) mais plus encore par l'antérieur (*protêron*) des

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

moteurs »<sup>1</sup>. *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 ?

Patterson Brown propose une illustration un peu déroutante de ce concept de causalité-responsabilité : M. Alpha, un automobiliste à l'arrêt, est embouti par l'arrière. Son pare-choc est endommagé. Il décide de faire un constat. Le constat d'accident révèle que le véhicule de M. Bêta, 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. À 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. Qu'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 récuser : « tout objet qui commence d'exister doit-il nécessairement son existence à une cause ? »<sup>1</sup>. 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 contingencia 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<sup>e</sup> Partie, section III, trad. Philippe Baranger et Philippe Saliat, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 143.