

## L'argument cosmologique (3): le 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<sup>e</sup> 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 éternité<sup>1</sup>. 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.

<sup>1</sup> 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<sup>e</sup> 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 concevions 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'affirmait 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 illusoires.

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 pourvoir 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

## « L'argument cosmologique » Stephen T. Davis

Introduction : les versions de l'AC chez Thomas d'Aquin

L'argument cosmologique (AC) est en réalité un ensemble d'arguments apparentés qui a eu une longue histoire. Il est probable que la première apparition de l'AC comme preuve théiste se trouve dans le dialogue de Platon *Les Lois*<sup>1</sup>. Depuis l'AC a été à la fois défendu et attaqué durant toute l'histoire de la philosophie et des discussions importantes ont eu lieu lors des périodes antique, médiévale, moderne et contemporaine<sup>2</sup>. Il est important de noter qu'il existe une grande variété d'arguments cosmologiques pour l'existence de Dieu. Néanmoins, ce sont tous des arguments *a posteriori* ; c'est-à-dire ils cherchent à argumenter en faveur de l'existence de Dieu sur la base de ce que nous connaissons par expérience, sur la base de ce que nous apprenons par nos sens.

Concentrons-nous sur les trois versions de l'AC que l'on trouve dans la *Somme Théologique* du philosophe médiéval Thomas d'Aquin (1225-74). Dans un *célèbre* passage de cet ouvrage, Thomas suggère «Cinq Voies» pour argumenter en faveur de l'existence de Dieu, les trois premières versions étant des versions de l'argument cosmologique<sup>3</sup>. Les cinq arguments sont tous brefs voire lapidaires, mais ce sont des modèles de la clarté et de la force argumentative que nous attendons de Thomas, considéré par beaucoup comme le plus grand philosophe de la religion.

Voici la *présentation* de la Première Voie par Thomas, elle concerne le mouvement.

La première et la plus manifeste voie est celle qui se prend du mouvement. Il est évident, nos sens nous l'attestent, que dans ce monde certaines choses se meuvent. Or, tout ce qui se meut est mû par un autre. En effet, rien ne se meut qu'autant qu'il est en puissance par rapport au terme de son mouvement, tandis qu'au contraire, ce qui meut le fait pour autant qu'il est en acte ; car mouvoir, c'est faire passer de la puissance à l'acte, et rien ne peut être amené à l'acte autrement que par un être en acte, comme un corps chaud en acte, tel le feu, rend chaud en acte le bois qui était auparavant chaud en puissance, et par là il le meut et l'altère. Or il n'est pas possible que le même être, envisagé sous le même rapport, soit à la fois en acte et en puissance ; il ne le peut que sous des rapports divers ; par exemple, ce qui est chaud en acte ne peut pas être en même temps chaud en puissance ; mais il est, en même temps, froid en puissance. Il est donc impossible que, sous le même rapport et de la même manière, quelque chose soit à la fois mouvant et mû, c'est-à-dire qu'il se meuve lui-même. Il faut donc que tout ce qui se meut soit mû par un autre. Donc, si la chose qui meut est mue elle-même, il faut qu'elle aussi soit mue par une autre, et celle-ci par une autre encore. Or, on ne peut ainsi continuer à l'infini, car dans ce cas il n'y aurait pas de moteur premier, et il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas non plus d'autres moteurs, car les moteurs seconds ne meuvent que selon qu'ils sont mûs par le moteur premier, comme le bâton ne meut que s'il est mû par la main. Donc il est nécessaire de parvenir à un moteur premier qui ne soit lui-même mû par aucun autre, et un tel être, tout le monde comprend que c'est Dieu.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Platon, *Les Lois*, T.2, éditions GF, 2006, 894a-899c.

<sup>2</sup> Voir, par exemple, les essais rassemblés dans la partie I de Donald R. Burrill (éd.), *The Cosmological Arguments*, Garden City, New York : Anchor Books, 1967. Voir aussi William Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, New York : Barnes and Noble, 1980.

<sup>3</sup> Thomas D'Aquin, *Somme Théologique* (ST), 4t, Paris, Cerf, 1984-1986, I, q. 2, a. 3 (Traduction légèrement modifiée). Le passage généralement appelé les «Cinq Voies» n'est qu'une petite partie de ce que dit Thomas pour défendre l'existence de Dieu dans la *Somme Théologique*. En effet, pour être honnête avec Thomas, il faudrait considérer ensemble toutes les questions 2 à 11 de la partie I.

<sup>4</sup> ST, I, q.2, a. 3.

Résumons cet argument comme suit.

- (1) Tout ce qui est en mouvement est mû par quelque chose d'autre.
- (2) Une régression à l'infini est impossible.
- (3) Par conséquent, il doit exister un premier moteur.

La seconde «Voie» concerne la cause et est parallèle à la première. Voici sa présentation par Thomas :

La seconde voie part de la notion de cause efficiente. Nous constatons, à observer les choses sensibles, qu'il y a un ordre entre les causes efficientes ; mais ce qui ne se trouve pas et qui n'est pas possible, c'est qu'une chose soit la cause efficiente d'elle-même, ce qui la supposerait antérieure à elle-même, chose impossible. Or, il n'est pas possible non plus qu'on remonte à l'infini dans les causes efficientes ; car, parmi toutes les causes efficientes ordonnées entre elles, la première est cause des intermédiaires et les intermédiaires sont causes du dernier terme, que ces intermédiaires soient nombreux ou qu'il n'y en ait qu'un seul. D'autre part, supprimez la cause, vous supprimez aussi l'effet. Donc, s'il n'y a pas de premier, dans l'ordre des causes efficientes, il n'y aura ni dernier ni intermédiaire. Mais si l'on devait remonter à l'infini dans la série des causes efficientes, il n'y aurait pas de cause première ; en conséquence, il n'y aurait ni effet dernier, ni cause efficiente intermédiaire, ce qui est évidemment faux. Il faut donc nécessairement affirmer qu'il existe une cause efficiente première, que tous appellent Dieu.<sup>5</sup>

Résumons cet argument comme suit.

- (4) Tout effet a une cause.
- (5) Une régression à l'infini est impossible.
- (6) Par conséquent, il doit exister une première cause.

Les deux prémisses initiales, c'est-à-dire (1) et (4), sont des prémisses *a posteriori*. Thomas pense qu'elles sont si évidemment vraies que tout le monde doit les accepter. La seconde prémisse, identique dans chaque argument, c'est-à-dire (2) et (5), est cruciale et demandera une discussion.

Premièrement, un mot à propos du type de causalité que Thomas avait à l'esprit. Une manière naturelle de lire ces arguments est de les considérer comme des tentatives d'élimination de la possibilité d'une série infinie de moteurs et de choses mues ou de causes et d'effets, série s'étirant vers le passé et où chaque cause existe antérieurement à ses effets. Cependant, il est clair que tel n'était pas le projet de Thomas. Il a suggéré ailleurs qu'une régression temporelle infinie de causes et d'effets est parfaitement possible<sup>6</sup>. Des commentateurs autorisés de Thomas précisent que ce qu'il avait à l'esprit était une série causale de longueur infinie dans laquelle les causes et les effets existent simultanément, et dans laquelle les causes existent «avant» leurs effets en un sens logique plutôt que temporel<sup>7</sup>. Cette sorte de séries ne peut qu'être de longueur finie affirme Thomas.

Posons que «x est une cause *linéaire* de y» signifie que x cause l'existence de y de telle sorte que y peut continuer d'exister même si x cesse d'exister ou cesse son activité causale. Il est clair qu'il existe des relations causales comme celle-ci, par exemple «le charpentier fait (c'est-à-dire cause l'existence) de la chaise». Dans ce cas, la relation causale entre le charpentier et la chaise est telle que la chaise peut parfaitement continuer d'exister même si le charpentier cesse toute activité de fabrication de chaises, voire meurt. Posons que «x est la cause *hiérarchique* de y» signifie que x cause l'existence de y de telle sorte que y ne peut pas continuer d'exister sauf si x continue son activité causale, c'est-à-dire, y dépend ici et maintenant de x. Il est clair qu'il existe aussi des relations causales de ce type, par

---

<sup>5</sup> ST, I, q.2, a. 3.

<sup>6</sup> ST, I, q. 46, a. 2.

<sup>7</sup> Voir, par exemple, Frederick C. Copleston, *Aquinas*, Baltimore, Maryland : Penguin Book, 1961, pp.118-20.

exemple : « le ménestrel joue de la musique »<sup>8</sup>. Ici la relation causale entre le ménestrel et la musique est telle que si le ménestrel meurt ou même s'arrête de jouer, la musique cesse ; l'existence de la musique dépend ici et maintenant du ménestrel<sup>9</sup>.

Il est facile maintenant de comprendre pourquoi Thomas pensait que la relation causale entre Dieu et le monde était hiérarchique plutôt que linéaire. Comme pratiquement tous les théologiens chrétiens, il s'en tient à la doctrine selon laquelle le monde dépend pour son existence non seulement de l'acte initial et ancien de création par Dieu mais aussi de son activité de *maintien* continu. Si Dieu cessait de maintenir l'existence du monde, le monde n'existerait plus. Ce qui est clair me semble-t-il.

Mais il y a encore quelque chose d'énigmatique. Comment pouvons-nous comprendre l'affirmation purement logique de Thomas selon laquelle la régression à l'infini est possible dans une série linéaire mais pas dans une série hiérarchique ? Précisément, pourquoi les deux premières Voies peuvent-elles éliminer avec succès la régression à l'infini quand nous parlons de causalité hiérarchique (ou dans la première Voie, de mouvement hiérarchique d'une chose par une autre) mais pas quand nous parlons d'une causalité linéaire ? La présentation des deux premières Voies par Thomas ne fournit pas de réponse à cette question<sup>10</sup>.

Une explication possible vient à l'esprit. Thomas était opposé à l'idée qu'un quelconque infini actuel existe<sup>11</sup>. Dans le monde réel, il ne peut y avoir une chose tel qu'un ensemble ayant un nombre infini de membres ; il est impossible par exemple qu'il existe un nombre infini d'arbres ou de molécules ou de balles de base-ball. Ainsi, s'il existait un nombre infini d'ancêtres causaux *linéaires* d'une chose existant à présent, disons un être humain, ces ancêtres n'auraient pas tous à exister à présent. Ceci fait partie de ce que nous voulons dire par la notion de cause linéaire. La plupart de ces ancêtres sont probablement morts, aucune existence d'un infini actuel ne serait requise.

Mais supposons que nous parlions de causalité *hiérarchique* pour laquelle l'existence continue de l'effet dépend de l'activité causale continue (et donc de l'existence) de la cause. Dans ce cas, l'effet ne peut pas exister sauf si toutes les causes hiérarchiques existent simultanément. Donc, s'il y avait un être humain existant ayant un nombre infini de causes hiérarchiques, cela supposerait l'existence de toutes à la fois, ici et maintenant, cela supposerait l'existence de chacune – c'est-à-dire un infini actuel. Nous pouvons maintenant comprendre que (dans les prémisses (2) et (5)) Thomas affirme l'impossibilité de la régression à l'infini dans les causes hiérarchiques. (Dans la section III de ce chapitre, nous reviendrons sur ce point et présenterons ce que je tiens pour un argument plus fort de la part de Thomas.)

Dans tous les cas, l'argument de Thomas est le suivant. Supposons que nous ayons un vaste système de moteurs et de mouvements, ou de causes et d'effets, combinons les deux et parlons simplement de *changements*, et où chaque changement dépend d'un autre changement (logiquement)

---

<sup>8</sup> Cet exemple est utilisé par P. T. Geach. Voir son «Commentary on Aquinas», in Donald Burrill (éd.), *The Cosmological Arguments*, p.60.

<sup>9</sup> La distinction entre les causes linéaires et hiérarchiques est souvent faite en utilisant une autre terminologie. Les causes que j'appelle hiérarchiques (en suivant Copleston) sont parfois appelées essentielles ou *per se* ou bien encore *in esse*, et les causes linéaires sont parfois appelées accidentelles ou *per accidens* ou bien encore *in fieri*.

<sup>10</sup> A mon avis, nous ne trouvons pas plus de réponse satisfaisante ailleurs chez Thomas. Pour un argument en ce sens, voir Stephen T. Davies, «Hierarchical Causes in the Cosmological Argument», *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 31, No. 1 (février, 1992), pp.13-27.

<sup>11</sup> Voir, par exemple, ST, I, q. 7, a. 4 ; et I, q. 46, a. 2ad 7. Voir aussi la *Somme contre les Gentils*, Paris : éditions GF, 1999, Partie II, 38.

antérieur. Pensez, par exemple, à une montre qui a de nombreux engrenages et où le mouvement de chaque engrenage est causé par le mouvement de l'engrenage antérieur (temporellement aussi bien que logiquement dans ce cas)<sup>12</sup>. Il est clair maintenant que l'ensemble du système lui-même suppose que quelque chose fasse commencer le processus de changement. Même si la montre a un nombre infini d'engrenages, ils ne seront en mouvement que par l'activité causale d'une source qui initie le mouvement. Si cette chose est mue elle-même par un changement antérieur, elle n'est évidemment pas l'*initiateur* de ce changement. Donc l'initiateur de tous les changements dans l'univers doit être lui-même non mû, c'est-à-dire il doit être hors du système (du fait que la source n'est pas elle-même un engrenage). L'initiateur, alors, est ce qui confère la puissance de changement à tous les membres du système. Si maintenant la régression à l'infini est admise, Thomas raisonne ainsi : s'il y avait un nombre infini de moteurs et de choses mues, il n'y aurait pas d'initiateur du changement (premier moteur ou première cause) et ainsi aucun changement ici et maintenant. Puisque nous connaissons *a posteriori* qu'il y a du changement ici et maintenant, il doit exister un premier moteur et une première cause.

L'argument thomasien concluant que « s'il y a un nombre infini de moteurs, il n'y a pas de premier moteur » est irréfutable. Mais son argument selon lequel « s'il n'y a pas de premier moteur il n'y aura pas de mouvement ici et maintenant » a semblé discutable aux yeux de nombreux philosophes<sup>13</sup>. Pourquoi devrait-il exister un *premier* moteur dans toute série de moteurs et de choses mues ? Pourquoi chaque membre de la série infiniment longue ne pourrait-il pas être véritablement la cause du mouvement du prochain membre ? Ce dont nous avons besoin c'est d'un argument expliquant pourquoi ce type de séries doit avoir un premier moteur et nous ne trouvons pas un tel argument dans les présentations des trois premières Voies. Néanmoins, comme je le verrai plus bas dans notre discussion de la Troisième Voie, il est habituel d'interpréter les trois versions de l'AC par Thomas comme affirmant que dans la série infiniment longue des moteurs et des choses mues (ou des causes et des effets ou des êtres contingents), on ne trouvera pas d'*explication* véritable du mouvement présent (ou des effets présents, ou des êtres existants à présent de manière contingente). Et cette affirmation semble fournir un argument contre la régression à l'infini. Savoir si c'est un argument pertinent sera étudié ensuite.

## 2. La troisième Voie

Passons maintenant à la troisième voie de Thomas. L'argument porte sur l'existence nécessaire et sur l'existence contingente. Voici le cœur de la Troisième Voie :

La troisième voie se prend du possible et du nécessaire, et la voici. Parmi les choses, nous en trouvons qui peuvent être et ne pas être, la preuve, c'est que certaines choses naissent et disparaissent, et par conséquent ont la possibilité d'exister et de ne pas exister. Mais il est impossible que tout ce qui est de telle nature existe toujours ; car ce qui peut ne pas exister n'existe pas à un certain moment. Si donc tout peut ne pas exister, à un moment donné, rien n'a existé. Or, si c'était vrai, maintenant encore rien n'existerait ; car ce qui n'existe pas ne commence à exister que par quelque chose qui existe déjà. Donc, s'il n'y a eu aucun être, il a été impossible que rien commençât d'exister, et ainsi, aujourd'hui, il n'existerait rien, ce qu'on voit être faux. Donc, tous les êtres ne sont pas seulement possibles, et il y a du nécessaire dans les choses. (...) C'est ce que tous appellent Dieu.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Je dois cet exemple à William L. Craig.

<sup>13</sup> Voir William L. Rowe, *The Cosmological Argument*, Princeton, New-Jersey : Princeton University Press, 1975, pp.18-19.

<sup>14</sup> Thomas d'Aquin, ST, I, q. 2, a. 3. Il existe de nombreuses interprétations de la Troisième Voie de Thomas, et je ne prétends à aucune exactitude exégétique à propos de l'argument que j'y trouve par rapport à l'argument qu'avait précisément à l'esprit Thomas. Par exemple, je vais ignorer une distinction que Thomas fait, vers la fin de la Troisième Voie, entre un être nécessaire qui tire son existence d'un autre être et un être nécessaire (comme Dieu) qui tire son

Il faut étudier plusieurs points avant de nous demander s'il s'agit d'un bon argument. Premièrement, Thomas utilise les mots « choses » et « êtres », et il faut les tenir pour synonymes. « Être » ne signifie pas être humain, un être (comme une chose ou une entité) est tout ce qui peut avoir des propriétés ou qui a une identité et est donc distinct de tout autre chose. Ces termes sont utilisés de telle sorte qu'ils aient une référence aussi large que possible. Tout ce à quoi vous pouvez penser est un être ou une chose.

Deuxièmement, nous devons noter que, malgré ce que nous avons dit plus haut à propos de l'importance accordée à la causalité hiérarchique (qui est tout aussi forte dans la troisième voie), cet argument fait explicitement référence au passé. Si tout était contingent, alors, nous dit Thomas, à un moment (du passé), « rien n'a existé ». Il pose aussi que quelque chose qui commence d'exister, le fait par « quelque chose qui existe déjà »<sup>15</sup>. Bien plus, comme l'ont montré les commentateurs, dans la Troisième Voie, Thomas assume, pour le *bien* de l'argument, la thèse de l'éternité du monde, i.e. que le temps a une durée infinie<sup>16</sup>.

Troisièmement, un autre point de terminologie est utile : des choses ou des êtres sont (comme disent les philosophes) « contingents ». Un être contingent est quelque chose qui peut soit exister, soit ne pas exister. Je suis contingent car j'existe et il est parfaitement possible pour moi de ne pas exister. Nous le savons car je n'existais pas il y a cent ans, et il est possible qu'à un moment futur je n'existe plus. Des choses contingentes existent (vous, moi, l'ordinateur sur lequel j'écris cette phrase) et des choses contingentes n'existent pas (les tigres à dents de sabre, John F. Kennedy, ma neuvième fille). De plus, les choses contingentes qui n'existent pas peuvent possiblement exister. Et des choses contingentes qui existent dépendent pour leur existence, pendant qu'elles existent, d'un autre être ou d'autres êtres. Disons que lorsque Thomas utilise l'expression « parmi les choses, nous en trouvons qui peuvent être et ne pas être », il veut dire « les choses qui sont contingentes ».

Comment savons-nous qu'une chose existante est contingente ? Parce qu'elle commence son existence à un certain moment (c'est ce que Thomas veut dire par « certaines choses naissent ») et elle cesse d'exister à un autre moment (c'est ce qu'il veut dire par « disparaissent »). Il s'en suit alors que les êtres contingents (ou au moins ceux qui existent à un moment) ont des espérances de vie limitées – ils commencent leur existence, existent pendant un nombre fini de secondes, d'années ou de siècles et cessent d'exister.

Une dernière définition : disons qu'un « être nécessaire » (EN) est un être qui (1) existe à tous les moments du temps, et (2) ne dépend pour son existence d'aucun autre être. Posons que c'est ce que Thomas veut dire par « quelque chose dont l'existence est nécessaire »<sup>17</sup>. Bien sûr, nous ne savons pas encore, si de fait, il y a des EN. En effet, la Troisième Voie de Thomas est une tentative pour prouver qu'il est impossible que toutes les choses soient contingentes et donc pour prouver qu'au moins un EN doit exister.

Nous sommes maintenant capables d'étudier l'argument de Thomas. Divisons-le en plusieurs prémisses et une conclusion. Je vais à nouveau traduire l'argument sous la forme d'un syllogisme, ce

---

existence d'aucun autre être. Pour une interprétation différente de la Troisième Voie, voir Anthony Kenny, *The Five Ways*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, pp.46-69.

<sup>15</sup> Les italiques dans ces deux citations sont ajoutés par moi.

<sup>16</sup> Voir par exemple, Etienne Gilson, *Le Thomisme*, Paris : Vrin, 2000, p.74.

<sup>17</sup> Plus précisément, Thomas pense qu'un être nécessaire est un être qui n'est pas soumis à la génération ou à la corruption, mais, étant donné nos projets, je considérerai ici ces deux notions comme étant quasiment similaires.

qui signifie simplement un argument en trois temps (deux prémisses et une conclusion). Nous pouvons commencer par la prémisse a posteriori.

(7) Des êtres contingents existent.

Thomas pense que la vérité de cette prémisse est évidente pour toute personne raisonnable. Il est parfaitement clair que des choses contingentes existent, des choses comme vous, moi, mon ordinateur, le continent Nord-américain ou la Voie Lactée. Cette évidence est importante car, comme pour tout argument, la force de l'AC dépendra en partie de la vérité de ses prémisses. Vous pouvez réfuter l'AC – ou tout autre argument – si vous pouvez trouver une bonne raison de nier la vérité d'une de ses prémisses. Mais, quant à la prémisse (7), il semble que Thomas peut espérer qu'aucune raison de cette nature ne sera trouvée.

Le reste de l'argument peut être présenté ainsi :

(8) Si un être contingent existe, un être nécessaire existe.

(9) Par conséquent, un être nécessaire existe.

Ainsi, l'argument que nous considérons – c'est-à-dire (7), (8) et (9) – correspond à une forme d'argument bien connue appelée *modus ponens*, et cette forme est reconnue comme valide. Il est impossible que (7) et (8) soient vraies et (9) fausse. C'est-à-dire, si (7) et (8) sont vraies, alors (9) doit l'être : un EN doit exister. Comme nous l'avons remarqué, nous savons maintenant que (7) est vraie et donc la question cruciale est : (8) est-elle vraie ? Savoir si l'AC est un argument valide dépendra en grande partie de savoir si nous pensons que (8) est vraie. Par conséquent, considérons la défense de la vérité de (8) par Thomas.

Notez l'affirmation de Thomas dans la Troisième Voie : « ce qui peut ne pas exister n'existe pas à un certain moment ». Ceci revient à l'affirmation, notée ci-dessus, que tous les êtres contingents ont une espérance de vie finie, c'est-à-dire qu'aucun être contingent n'est éternel. Actuellement, il existe un nombre très large mais fini d'êtres contingents. Soyons aussi généreux que possible (envers la critique potentielle de l'AC) et disons qu'il existe ce que les mathématiciens nomment un gogol d'êtres contingents qui ont existé, qui existent et qui existeront. Le nombre appelé gogol s'écrit  $10^{100}$ , c'est-à-dire un 1 suivi de 100 zéros. Nous sommes généreux ici parce qu'il n'y a pas autant d'êtres contingents ; même si nous comptons chaque atome, chaque électron, chaque photon et chaque quark de l'univers, le nombre obtenu sera bien moins élevé<sup>18</sup>.

Mais supposons seulement qu'il y a un gogol d'êtres contingents. Notez qu'ils ont (comme nous l'avons vu) une espérance de vie finie. Certains de ces êtres, comme les mouches à fruits, existent avec une espérance de vie très courte, disons quelques jours. D'autres comme les humains, existent pendant une durée moyenne, au mieux pendant quatre-vingts ou quatre-vingt-dix ans. D'autres encore comme le système solaire, existe pendant des durées très longues, disons cinq milliards d'années. Bien sûr, de nombreuses durées de vies se recoupent, vous existez au même moment que le système solaire et à un même moment que d'innombrables mouches à fruits. Mais ignorons ce fait. A nouveau, afin d'être généreux avec la critique de l'AC et en nous donnant autant de temps passé que possible, posons qu'un seul de ces êtres contingents dont le nombre est gogol, existe à chaque moment du temps. Les durées

---

<sup>18</sup> Selon Alan Guth et Paul Steinhardt, il y a  $10^{80}$  particules élémentaires dans l'univers. Voir leur «The Inflationary Universe», in Paul Davies (éd), *The New Physics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Notez que l'AC est parfois critiqué ainsi : s'il existait un nombre infini d'êtres contingents, leurs espérances de vie, une fois additionnées, pourrait remplir tout le passé infini. Mais bien sûr le défenseur de l'AC peut répondre qu'il n'y a pas de bonne raison de croire qu'il existe un nombre infini d'êtres contingents.

de vie ne se recourent pas ; d'abord un être contingent existe et ensuite, un autre vient à exister, seulement lorsque le premier cesse d'exister.

Supposons que nous soyons d'une certaine manière capable d'additionner toutes les secondes, tous les jours ou toutes les années durant lesquels chacun de nos gogols d'êtres contingents existe (en admettant à nouveau qu'un seul existe à chaque moment). Etant à nouveau aussi généreux que possible envers la critique de l'AC, supposons que ceci équivaut à ce que les mathématiciens appellent un nombre gogolplex d'années. Le nombre appelé gogolplex s'écrit  $10^{10^{100}}$ , c'est-à-dire un 1 suivi d'un gogol de zéros. C'est excessivement généreux car les cosmologistes estiment que le Big Bang qui était certainement le commencement de l'existence de tous les êtres contingents que nous connaissons, a eu lieu il y a à peu près 15 milliards d'année – bien moins qu'un gogolplex d'années.

Faisons maintenant deux suppositions finales. Premièrement, supposons comme le fait Thomas (au moins dans le contexte de la Troisième Voie) qu'il n'y a pas de commencement du temps, que le temps est infini. (En réalité, tout ce dont nous avons besoin est qu'il y ait plus qu'un gogolplex d'années passées.) Deuxièmement, supposons la négation de ce que nous essayons de prouver, à savoir, que tous les êtres existants sont contingents, c'est-à-dire qu'il n'existe pas d'être nécessaire. Si maintenant nous admettons généreusement que les êtres contingents ont existé depuis un gogolplex d'années, il devait y avoir un passé très lointain – disons, un gogolplex plus une année – où rien n'existait. Après tout, un gogolplex d'années, aussi grand que soit ce nombre, n'est pas un nombre infini d'années. Ainsi, s'il y avait eu un moment où rien n'exista, alors rien n'existerait aujourd'hui. Comme le dit Thomas : « ce qui n'existe pas ne commence à exister que par quelque chose qui existe déjà ». C'était un axiome de la philosophie antique et médiévale que *ex nihilo nihil fit* (« à partir de rien, rien ne se fait »).

Malgré l'opposition de quelques philosophes<sup>19</sup>, le principe selon lequel de rien, rien ne se fait, semble éminemment plausible. J. L. Mackie défend qu'il est au moins concevable qu'une chose puisse commencer d'exister à partir de rien, sans raison aucune, qu'il n'y a pas de raison *a priori* pour laquelle ceci ne pourrait pas avoir lieu. Cependant, il est difficile en général de défendre avec succès qu'une chose ou un événement que l'on imagine est ou n'est pas concevable, ou bien est ou n'est pas possible. Car d'une part, les deux termes pertinents (« concevable » et « possible ») peuvent être utilisés de nombreuses manières et ne sont pas toujours synonymes, et d'autre part, si une chose ou un événement n'est pas reconnu comme actuel, la seule manière d'argumenter pour montrer qu'il est concevable ou possible est d'en appeler à ce que nous pouvons nommer l'intuition, à ce qui, pour quelqu'un, semble être concevable ou possible. Et de tels arguments sont souvent loin d'être probants.

Néanmoins, on peut raisonnablement dire qu'ici la charge de la preuve est importante. Car il semble exister des raisons puissantes de douter de l'affirmation de Mackie. En un sens, il a bien sûr raison : quelque chose dont l'existence commence sans aucune raison est « concevable ». Je peux concevoir un kangourou dont l'existence commence maintenant, dans mon bureau et sans aucune cause. Mais mon aptitude à le concevoir prouve peu. Il y a de nombreuses raisons pour lesquelles un événement donné ne peut pas avoir lieu, en plus de la raison pour laquelle il est littéralement inconcevable.

Comme avec quiconque voulant nous convaincre de la possibilité de quelque chose qui semble d'abord inconcevable, Mackie nous doit un argument. Il a besoin de fournir une explication, de donner une analogie, de raconter une histoire ou de fournir un modèle (ou *quelque chose* de cette sorte) pour nous aider à voir qu'il a raison, pour nous aider à saisir comment il est possible que quelque chose puisse commencer à exister à partir de rien. En l'absence d'une telle explication (et Mackie n'en fournit pas dans *The Miracle of Theism*), nous avons le droit intellectuel de rejeter sa demande. Nous sommes dans nos droits en continuant d'affirmer *ex nihilo nihil fit*.

---

<sup>19</sup> Voir, par exemple, J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford : Clarendon Press, 1982, pp. 89, 94.

Si à un moment rien n'existe, Thomas dit qu'alors « il aurait été impossible que rien commençât d'exister, et ainsi, aujourd'hui, il n'existerait rien ». Mais nous savons que ceci est absurde car nous savons que

#### 7. Des êtres contingents existent.

Il s'en suit que notre hypothèse selon laquelle tous les êtres sont contingents doit être fautive. La *reductio ad absurdum* (la réduction à l'absurde) est un schéma logique bien accepté et honoré, par lequel la vérité d'une proposition est prouvée en montrant que la négation est contradictoire, absurde ou bien encore logiquement inacceptable. L'hypothèse selon laquelle tous les êtres existants sont contingents était l'hypothèse qui produisait le résultat : rien n'existerait maintenant ; puisque ce résultat est absurde, nous sommes autorisés, par la *reductio ad absurdum*, à nier l'hypothèse. Par conséquent, il s'en suit qu'au moins un EN doit exister, et (comme le dit Thomas) : « C'est ce que tous appellent Dieu ». Il aurait pu ajouter (comme le faisaient souvent les logiciens médiévaux à la fin de leurs arguments) l'expression QED. Ces lettres signifient *Quod erat demonstrandum* (« Ce Qu'il Fallait Démontrer ») ; elles sont une sorte de congratulation entre logiciens médiévaux : « je l'ai fait », « je l'ai prouvé » - QED disaient-ils en réalité.

Introduisons maintenant un nouveau point que j'ai mentionné précédemment ; celui-ci s'applique aux trois versions thomistes de l'AC. Bien que la notion d'explication ne soit pas explicitement mentionnée par Thomas, ses trois versions de l'AC ont été fréquemment interprétées comme présupposant le Principe de Raison Suffisante (PRS). Et il semble exister un consensus parmi les philosophes de la religion : les arguments thomistes deviennent plus forts s'ils sont interprétés en fonction du PRS<sup>20</sup>, comme les versions postérieures de l'AC qui l'utilisent presque toujours explicitement<sup>21</sup>. Et peut-être que Thomas lui-même présupposait quelque chose comme le PRS ; il admet en effet que quelque chose peut seulement être changé d'un état potentiel S (où «S» est un état comme «être chaud» ou «être vivant») en un état actuel S, par quelque chose d'autre qui est lui-même actuellement S<sup>22</sup>. Il y a de nombreuses versions du PRS, mais toutes gravitent autour d'une affirmation comme : *Tout ce qui existe a une raison d'exister*. C'est-à-dire, si quelque chose x existe, il doit exister une raison ou une explication pourquoi x existe.

Les défenseurs du PRS font généralement remarquer qu'il ne peut pas être prouvé, puisqu'il constitue un des axiomes de base de la pensée rationnelle par rapport auquel toute autre affirmation est évaluée. Mais le Principe est, disent-ils, présupposé par toute notre pensée rationnelle. Richard Taylor affirme qu'on ne peut pas le défendre sans l'assumer ; il nomme le PRS «une présupposition de la raison elle-même»<sup>23</sup>. Tous les jours, nous rencontrons des milliers de choses existantes, et notre hypothèse est toujours qu'il existe une raison ou une explication pourquoi elles existent. Supposons un jour que vous rencontriez une voiture inhabituelle, un animal rare ou un nouvel immeuble. Vous rejetteriez comme absurde toute assertion telle «il n'y a pas de raison pourquoi cela existe, c'est juste là, c'est tout», c'est-à-dire que votre attachement au PRS vous ferait rejeter comme hors de propos toute suggestion selon laquelle l'existence de la chose est entièrement accidentelle ou due au hasard.

---

<sup>20</sup> Rowe, *The Cosmological Argument*, pp.32, 38-9.

<sup>21</sup> Je fais spécifiquement référence aux versions de l'AC du dix-huitième siècle, particulièrement celles de Leibniz et Clarke. Voir l'essai de Leibniz « De la Production Originelle des Choses Prises à la Racine » in *Leibniz, Opusules Philosophiques Choisies*, Paris : Vrin, 2001. Pour Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza and Their Followers*, BookSurge Publishing, 2001.

<sup>22</sup> Cette idée est défendue par Scott McDonald dans son «Aquinas' Parasitic Cosmological Argument» *Medieval Philosophy and Theology*, vol. I, 1991, p.129.

<sup>23</sup> Richard Taylor, *Metaphysics*, 4ème éd, Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, 1992, p.101.

Comment cela est-il lié à l'AC ? Nous n'avons aucune explication de l'existence de x (ou de l'occurrence d'un mouvement ou d'un effet) si x a un nombre infini d'antécédents causaux. L'explication (dans ce cas, de l'existence de x) n'est jamais donnée mais est seulement indéfiniment reportée. Aucune raison suffisante n'est jamais donnée pour x existe. Ainsi, le PRS est satisfait seulement s'il y a un premier mouvement, une première cause ou un être nécessaire qui initie l'état de choses ou la chose que nous essayons d'expliquer et qui n'a pas lui-même d'ancêtre causal<sup>24</sup>.

Les critiques du PRS et des versions de l'AC qui en dépendent, demanderont en retour : est-ce que le PRS est vrai ? Si y cause l'existence de x, pourquoi ceci ne compte pas comme une explication valide de l'existence de x (et ainsi satisfait le PRS) même si l'existence de y est elle-même causée par un autre être ? Pourquoi une explication doit-elle être totale ou compréhensive, c'est-à-dire ne rien laisser inexplicée, pour pouvoir être comptée parmi les véritables explications ?<sup>25</sup>

### 3. Pourquoi une régression à l'infini est-elle impossible dans une série hiérarchique ?

Revenons à l'affirmation de Thomas selon laquelle une régression à l'infini est possible quand nous parlons d'une série causale linéaire mais impossible quand nous parlons d'une série causale hiérarchique. Comme il a été dit précédemment, il n'est pas difficile de trouver des raisons théologiques importantes pour lesquelles Thomas préfère parler de la relation causale de Dieu au monde en termes hiérarchiques. Ce qui n'est pas aussi facile à saisir, c'est l'aspect logique de son affirmation.

Mais il est possible de montrer que Thomas a raison. Je vais maintenant essayer de le faire. Je vais proposer une version longue de la Troisième Voie (toute preuve en dix-huit étapes est considérée comme longue !). Je poserai quelques hypothèses que Thomas ne fait pas, par exemple que les causes hiérarchiques doivent exister, pendant un temps fini, avant leurs effets (aussi bien que, évidemment, au même moment que leurs effets), donc je ne prétends pas donner les raisons que *Thomas* donne de refuser les régressions à l'infini pour les seules séries causales qui sont hiérarchiques.

L'argument commence par cinq hypothèses ; posons les et expliquons les. (« EN » signifie être nécessaire ; « EC » signifie être contingent ; et « CH » signifie cause hiérarchique.)

#### 10. Tout être existant est soit un EN, soit un EC.

Comme il a été noté précédemment, un EC est un être qui pourrait exister ou non, et s'il existe, il dépend pour son existence d'un autre être ou d'autres êtres qui existaient avant lui. Un EN est un être qui ne peut pas ne pas exister et qui ne dépend pas pour exister d'un autre être. En conséquence, la prémisse (10) est nécessairement vraie. C'est une instance par substitution d'une des lois de la logique,

---

<sup>24</sup> À nouveau, ce n'est pas exactement ce que dit Thomas. Son idée n'était pas que le mouvement d'une chaîne infinie de causes hiérarchiques ne pourrait pas être expliqué, mais plutôt qu'il n'y aurait pas de mouvement du tout.

<sup>25</sup> S. Davis reprend dans le chapitre 8 de *God, Reason and Theistic Proofs*, la question de l'explication totale. Un (mauvais) argument cosmologique pourrait avoir la forme simplifiée suivante : l'univers est une entité, tout a une explication, donc l'existence de l'univers a une explication, Dieu étant cette explication. Or, qu'est-ce qui peut justifier l'affirmation que tout a une explication ? Pourquoi ne pas en rester au fait brut que l'univers existe ? La réponse de S. Davies est simple et claire : celui qui croit en Dieu a la ferme conviction que tout a une explication. Puisqu'il est difficile de justifier autrement l'affirmation que tout a une explication, l'argument cosmologique mentionné est circulaire et donc défaillant. (*Note du traducteur*)

la loi du tiers exclu, qui dit que toute proposition est vraie ou, si elle n'est pas vraie, est fausse. (10) dit simplement que toute chose existante est contingente ou n'est pas contingente.

La prémisse (11) serait difficile à prouver rigoureusement mais semble très fortement plausible.

11. Tous les EC ont des CH.

Tous les EC existants auxquels je peux penser, semble, de toute façon, dépendre, ici et maintenant, d'autres êtres pour leur existence.

12. Tous les EC sont tels qu'ils existent à un temps donné  $t$  seulement si toutes leurs CH existent aussi à  $t$ .

La vérité de (12) suit des définitions des termes « EC » et « CH ». Notez que la relation « être la cause hiérarchique » est transitive, c'est-à-dire si  $x$  est une CH de  $y$  et si  $y$  est une CH de  $z$ , alors  $x$  est une CH de  $z$ .

13. Tous les EC sont tels que, à un moment, ils n'existent pas, et un des moments où ils n'existent pas est avant celui où ils existent.

Dit autrement, tous les EC ont une espérance de vie finie : ils n'existent pas et ensuite ils existent et ensuite, ils cessent d'exister.

14. Il n'y a pas de premier moment du temps.

Cette dernière hypothèse implique qu'avant l'existence de n'importe quel EC, un temps infini s'est écoulé.

Deux autres prémisses doivent être posées avant de procéder logiquement sur la base des hypothèses. La première est une prémisse que l'argument cherche à réfuter par une réduction à l'absurde. La seconde est une prémisse qui est connue *a posteriori*.

15. Tous les êtres existants sont des EC.

16. Un EC donné, disons  $x$ , existe maintenant.

Posons maintenant les autres étapes de l'argument. Après chaque étape, je ferai la liste entre parenthèses des prémisses qui l'impliquent.

17. Tous les CH de  $x$  existent maintenant. (12, 16)

18. Une CH de  $x$ , disons  $y$ , a existé pendant un temps infini. (11, 12, 14, 17)

La déduction de la prémisse (18) demande une explication. La première réaction est de demander ce qui élimine la possibilité qu'une chaîne causale menant à  $x$ , commence par un certain être  $z$  qui aurait commencé à exister en un point du temps – disons à l'année 1940. Mais ce qui élimine cette possibilité est le fait que toute cause hiérarchique de  $x$  qui commence à exister à un moment passé du temps est selon la prémisse (15) lui-même un EC qui suppose selon la prémisse (11) une CH. Ainsi, étant donné que tous les êtres existants sont des EC qui supposent une CH, étant donné que tous les EC ( $y$  compris  $x$ ) ont des CH qui les précédaient temporellement, étant donné que puisque  $x$  existe maintenant, toutes les CH de  $x$  existent maintenant, et étant donné que le temps est infiniment long, il s'ensuit que au moins une des CH de  $x$  (à savoir  $y$ ) a existé pendant un temps infiniment long.

19.  $y$  est un EC (15)

20. Tous les EC commence d'exister à un moment du temps. (13, 14)

21. À un moment passé du temps,  $y$  commence à exister. (19, 20)

22. À un moment passé du temps,  $y$  n'existait pas. (21, 14)

- 23. y n'a pas existé pendant un temps infini. (22)
- 24. y a à la fois existé pendant un temps infini et n'a pas existé pendant un temps infini. (18, 23)
- 25. (19) et donc (15) sont fausses (19, 15, 24, RAA)
- 26. Par conséquent, y est un EN. (10, 25)
- 27. Par conséquent, au moins un EN existe. (26)

Il faut remarquer que la déduction à partir de (24), la prémisse incohérente, ne désigne pas automatiquement (15) comme la prémisse que nous sommes autorisés à nier par *reductio ad absurdum*. Précisément, ce que la déduction de (24) nous engage à faire est de chercher, parmi les hypothèses antérieures à (24), la prémisse coupable, la prémisse qui est responsable de la contradiction. Ceci signifie normalement rechercher la moins plausible de ces hypothèses. Puisque je ne suggère pas ici que l'argument de (10) à (27) est une preuve théiste valide - nous n'avons pas encore vu les critiques de l'AC- je suggère ici seulement que les défenseurs de l'AC se focaliseront sûrement sur (15) comme étant la prémisse qui est à nier.

Ce que je veux défendre, c'est que l'argument que nous avons discuté, nous aide à voir que Thomas a été très rigoureux en affirmant qu'il ne peut pas y avoir de régression à l'infini pour une série causale hiérarchique mais seulement pour une série causale linéaire. Comment le montre-t-il ? Notez que l'argument de (10) à (27) est évidemment non valide si nous y substituons l'expression « CL » (cause linéaire) à la place de CH. Les prémisses (12) et (17) seraient tout simplement fausses et (18) ne découlerait pas des prémisses ci-dessus.

Pourquoi alors la régression à l'infini est-elle possible pour une série causale linéaire et non pour une série causale hiérarchique ? La différence cruciale est que les causes hiérarchiques de x doivent exister (et exercer leur puissance causale) aussi longtemps que x existe, tandis que ceci n'est pas vrai des causes linéaires. Ainsi une série de causes linéaires de x n'a pas nécessairement besoin d'avoir un début, il est parfaitement possible que la série n'ait jamais commencé, le temps passé infini étant rempli par le nombre infini de membres de la série. Mais une série de causes hiérarchiques de x est assez différente – puisque un de ses membres a toujours existé, la série doit avoir un commencement en lui<sup>26</sup>.

Comme il a été dit précédemment, il est douteux que Thomas approuverait cette manière d'argumenter. Il y a diverses raisons à cela, mais la plus importante est que Thomas était un défenseur de l'intemporalité divine – Dieu est hors du temps, pensait-il ; Dieu n'a pas de localisation temporelle ou d'extension temporelle. Donc Thomas aurait nié toute hypothèse impliquant que l'éternité de Dieu soit liée à une durée ou une existence pendant un temps infiniment long. Donc, simplement parce que Dieu est la cause hiérarchique de l'univers, il ne s'en suit pas (comme le dirait Thomas) que Dieu doit exister dans un temps antérieur à l'univers.

Par conséquent, je n'ai pas donné les raisons que *Thomas* utilisait pour défendre la possibilité d'une chaîne infiniment longue de causes linéaires et pour refuser la possibilité d'une chaîne infiniment longue de causes hiérarchiques. Néanmoins, notre argument montre que Thomas avait conscience de quelque chose d'important et dont les défenseurs de l'argument cosmologique et les philosophes de la religion doivent avoir conscience. Aucune série de causes hiérarchiques ne peut régresser à l'infini ; il doit exister un commencement.

#### 4. Les critiques de l'AC

Est-ce que ces versions de l'argument cosmologique constituent de bons arguments ? Doivent-ils nous convaincre que Dieu existe ? Examinons trois objections qui peuvent être opposées à ces versions de l'AC.

---

<sup>26</sup> Pour une discussion supplémentaire de ces points, voir Davies « Hierarchical Causes ».

(1) *Qui a fait Dieu ?* Des critiques de l'AC suggèrent que si nous sommes autorisés à demander « Qui a fait le monde ? », nous pouvons également demander « Qui a fait Dieu ? ». C'est-à-dire, si c'est un problème que le monde existe – et il est vrai que la question, « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » est la question qui est au cœur de toutes les versions de l'AC – alors pourquoi n'est-il pas tout aussi problématique que Dieu existe ? En effet, il semble que, jusqu'à ce qu'ils arrivent à Dieu, les défenseurs de l'AC sont contraints d'admettre un principe causal - le principe selon lequel tout effet a une cause. Ainsi Schopenhauer, dans ses critiques de l'AC, affirme que les défenseurs de l'AC traitent le principe causal « comme un fiacre que l'on congédie une fois que l'on est parvenu à destination »<sup>27</sup>.

Mais cette critique n'est pas véritablement décisive contre l'AC. Il est vrai que quand nous parlons d'un être contingent x, la question « Qu'est-ce qui a fait x ? » est une question légitime. En réalité, si le PRS est vrai, la question doit avoir une réponse. Mais si nous parlons d'un être nécessaire y, ceci implique (1), que y a toujours existé ; et (2) que y ne dépend pour son existence d'aucun autre être. Ainsi des questions comme :

Qu'est-ce qui a fait y ?

D'où vient y ?

Quelle est l'explication de l'existence de y ?

n'ont pas de sens. Des philosophes interprètent par conséquent le PRS de la manière suivante : « Tout être *contingent* qui existe a une raison d'exister ». Ceci implique que les êtres nécessaires n'ont pas besoin d'explication de leur existence. Ou, si l'on veut préserver la version antérieure et plus forte du PRS – « Tout ce qui existe a une raison d'exister », il s'en suit que, pour tout être nécessaire y, la raison de son existence est simplement le fait que c'est un être nécessaire.

(2) *L'AC commet l'erreur de composition*. Cette forme d'argument contre l'AC commence avec Kant. Supposons acquis, dit-il, le principe selon lequel chaque effet dans le monde doit avoir une cause. Il ne s'en suit pas que l'immense agrégat que nous appelons le monde, c'est-à-dire la somme totale de toutes les choses qui ont existé ou des événements qui ont eu lieu, doivent lui-même être un effet qui requiert une cause. Kant dit du principe causal qu'il « est applicable seulement dans le monde sensible [c'est-à-dire le monde dont nous faisons l'expérience par nos sens] ; hors de ce monde, il n'a aucune signification quelle qu'elle soit »<sup>28</sup>.

L'erreur de composition est l'erreur de supposer que tout ce qui est vrai de tous les membres d'un ensemble doit être vrai de l'ensemble lui-même. Chaque être humain particulier a une mère ; par conséquent, la race humaine a une mère. La version de cette erreur que le défenseur de l'AC est dit commettre, est la suivante : chaque chose existante particulière (ou chaque chose contingente existante) a une cause de son existence ; par conséquent, le monde (l'ensemble des choses existantes) a une cause de son existence<sup>29</sup>. Ainsi, il est parfaitement vrai que si vous avez expliqué l'existence de tous les membres d'un ensemble, il ne reste rien que l'on appellerait « l'ensemble » et qui serait laissé sans explication. Si nous pouvons donner une explication plausible de l'existence de tous les êtres contingents qui ont jamais existé, il n'y a rien que l'on appellerait «le monde» et qui serait laissé sans

---

<sup>27</sup> Arthur Schopenhauer, *De la Quadruple Racine Du Principe de Raison Suffisante*, Paris : Vrin, 1997, p.65.

<sup>28</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, Paris : Editions GF, 2006, p.540 (A609/B637).

<sup>29</sup> Cette critique est développée avec beaucoup plus de force par Paul Edwards. Voir son « The Cosmological Argument », in Donald R. Burrill, *The Cosmological Argument*, pp.113-14.

explication et, par conséquent, rien qui requerrait l'existence d'un être nécessaire hors de l'ensemble et dont la fonction serait d'en expliquer l'existence.

Cependant, l'affirmation qu'indépendamment de tout être nécessaire, nous pouvons donner une explication plausible de l'existence de tous les êtres contingents qui ont jamais existé, est précisément ce que le défenseur de l'AC nie. En effet, cela semble être une vérité nécessaire que vous *ne pouvez pas* le faire. Imaginons un univers très simple constitué de seulement cinq choses existantes (toutes contingentes), à savoir A, B, C, D et E. Supposons que nous puissions expliquer l'existence de E parce que E fut créée par D. Et supposons que nous puissions expliquer D et C parce qu'elles ont toutes deux ont été créées par B. Et supposons que nous puissions expliquer l'existence de B parce qu'elle a été créée par A. Quelle est alors l'explication de l'existence de A ? Il semble que le problème se posera peu importe le type d'univers envisagé, peu importe combien d'êtres contingents y sont contenus. *Quelque chose* – le membre de l'ensemble qui est premier logiquement ou chronologiquement – restera inexplicé.

Bien plus (comme le prétend Richard Taylor<sup>30</sup>), le monde a tous les signes distinctifs d'une chose contingente. Il est vrai que la contingence du monde ne vient pas véritablement du fait que tout ce qui est dans le monde est contingent. (Mais des inférences de cette sorte sont parfois valides - «tous les carreaux de cette mosaïque sont bleus, toute la mosaïque est bleue».) Que cela en vienne ou non dans notre cas, il reste significatif que tout dans le monde est contingent. Il n'y a rien dans le monde qui implique ou même suggère qu'il soit un être nécessaire. Notez plutôt qu'il n'y a pas d'absurdité dans l'idée que le monde n'ait jamais existé, c'est-à-dire qu'il n'y aurait jamais rien eu du tout. (Bien sûr, nous ne serions pas là pour parler d'un tel état de choses, mais cela n'élimine pas cette possibilité.)

Ainsi, le défenseur de l'AC n'est pas nécessairement coupable de l'erreur de composition. Il n'affirme pas de manière absurde qu'il reste quelque chose à expliquer même quand tout a été expliqué. Il affirme que si tout est contingent, il est tout simplement faux que tout soit expliqué. Mais puisque le PRS dit que toute chose existante *peut* être expliquée, il doit exister un être nécessaire pour fournir l'explication manquante<sup>31</sup>.

(3) *Peut-il exister un être contingent éternel ?* Comme nous l'avons vu, Thomas affirme que tous les êtres contingents ont une espérance de vie finie («ce qui peut ne pas exister n'existe pas à un certain moment»). En effet, ceci est crucial pour la Troisième Voie, sinon une critique pourrait suggérer simplement que tout le passé infini est, pour ainsi dire, rempli par un être contingent éternel. Et ainsi, la conclusion selon laquelle il a dû exister un temps où rien n'existait (et donc selon laquelle rien n'existerait maintenant) ne s'en suivrait pas. Je ne sais pas maintenant s'il est raisonnable de croire qu'il *existe actuellement* un être contingent qui n'a jamais été non existant. Certains disent que la matière physique satisfait cette description. Mais la question la plus profonde est de savoir si l'existence d'un tel être est logiquement possible. Car, s'il en est ainsi, alors la stratégie de Thomas dans la Troisième Voie semble échouer.

Plus haut, nous avons défini l'être contingent (parmi d'autres propriétés) comme un être qui, s'il existe, a une espérance de vie limitée. Mais bien sûr, nous ne pouvons pas défendre ici, simplement par définition, cette affirmation substantielle (peut-il exister un être contingent éternel ?). La question peut donc être posée ainsi : peut-il exister un être qui soit à la fois éternel et contingent *au sens où il lui serait possible à la fois d'exister et de ne pas exister* (ou bien comme le dit Thomas, «c'est impossible») ?

---

<sup>30</sup> Taylor, *Metaphysics*, pp.105-107.

<sup>31</sup> Bien plus, les versions thomistes de l'AC semblent particulièrement immunisées contre la critique de l'erreur de composition. Thomas aurait défendu qu'un être nécessaire doit exister si au moins un être contingent existe. Il n'argumentait pas en passant de la partie au tout.

Il n'est pas difficile de penser à une manière dont cet être pourrait exister : supposez que Dieu existe, qu'il soit un EN, et qu'il soit si amoureux d'un être contingent, disons une rose d'une incroyable beauté, qu'il s'assure qu'il n'y a aucun moment du temps auquel la rose n'existe pas. La rose est contingente car (1) elle *peut* cesser d'exister (si Dieu se lassait d'elle par exemple); et (2) aussi longtemps qu'elle existe, elle dépend pour son existence de quelque chose d'autre (à savoir Dieu). Elle est éternelle car Dieu s'assure qu'elle existera toujours.

Mais, bien sûr, ce scénario confirme la position de Thomas plutôt que la position du critique de l'AC, puisque le scénario mentionne explicitement l'existence de Dieu. Donc, la plus profonde question que nous pouvons poser est la suivante : en l'absence d'un Dieu ou d'un être nécessaire pour fournir un soutien ontologique, est-il possible pour un être contingent d'être éternel ? Et je dois avouer qu'autant que je puisse comprendre cette question, la réponse est non. Je ne peux pas imaginer un scénario possible dans lequel il existe aucun être nécessaire et où il existe un être contingent éternel. Thomas semble alors avoir raison.

Traduction Yann Schmitt