

La théologie naturelle, source de normes pour la croyance religieuse

Autor(en): **Clavier, Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **52 (2002)**

Heft 2-3: **Les normes de la croyance religieuse**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381644>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA THÉOLOGIE NATURELLE, SOURCE DE NORMES POUR LA CROYANCE RELIGIEUSE

PAUL CLAVIER

Résumé

La théologie naturelle, i.e. l'enquête sur l'existence et les attributs de Dieu qui ne s'appuie pas sur un donné révélé, peut fournir des normes pour la croyance religieuse, sans se substituer pour autant à l'acte de foi ou à toute forme d'expérience religieuse. Elle considère que le donné révélé est toujours coordonnable avec la raison naturelle, et invite à réexaminer la thèse selon laquelle le monde est créé, c'est-à-dire tient son existence d'une cause distincte de lui, la suspicion dans laquelle on la tient n'étant pas un argument suffisant contre elle.

Par théologie naturelle, j'entendrai ici toute recherche concernant l'existence et les attributs de Dieu, sur la base de prémisses naturelles – sans partir d'un donné explicitement révélé. Mon propos est de montrer que la théologie naturelle est source de normes pour la croyance religieuse. Cela ne veut pas dire que le contenu de la croyance religieuse puisse ou doive être déterminé par les arguments de la théologie naturelle. L'office de la théologie naturelle est ailleurs : énoncer les préambules de la foi en dehors desquels la croyance religieuse court le risque de n'être qu'une forme individuelle ou collective d'autosuggestion, de pieux mensonge social, ou de montage subjectif dépourvu de base objective. À vrai dire, un tel risque n'est pas complètement supprimé par la théologie naturelle : mais il peut être considérablement réduit et assumé en connaissance de cause. Pour remplir cet office, il faut toutefois que la théologie naturelle ne soit ni caduque, ni vide. Là-dessus, de nombreuses réserves ont été émises, et il faut bien les entendre, si l'on ne veut pas passer pour sourd.

Quelques résistances à la théologie naturelle

Je voudrais utiliser quelques formules pascaliennes pour esquisser une brève typologie des principales formes de résistance à la théologie naturelle. Cette résistance peut se rencontrer :

1) du côté d'une conception exclusivement christocentrique de la connaissance de Dieu : «Nous ne connaissons Dieu que par J.-C. Sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu. Par J.-C. nous connaissons Dieu. Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans J.-C. n'avaient que des preuves impuissantes» (*Pensées*, 189, éd. Lafuma) ; on peut transposer cette forme d'exclusivisme à d'autres révélations (mosaïque, ou coranique, par exemple) ;

2) du côté de la «sotériologie» (*Pensées*, 110, éd. Lafuma, *in fine* : «[...]sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile au salut») ; crainte de voir la religion enfermée dans les limites de la simple raison : «Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel.» (*Pensées*, 173, éd. Lafuma). Nécessité d'un saut kierkegaardien...

Ces deux lignes argumentatives seront à nouveau brandies par le Karl Barth des années 30 : en vain son collègue Emil Brunner¹ cherchait-il dans la rationalité, la personnalité et la responsabilité humaines un point de rattachement de la nature à la grâce, et un lieu d'accueil de la Révélation, c'est un retentissant «Nein!» qui fut la réponse : la Révélation n'a pas de préambules naturels, on ne la discute pas. Même leçon chez Torrance².

3) du côté de l'art de persuader. Pascal incrimine moins l'incapacité de la raison à connaître l'existence de Dieu, que son impuissance à convaincre : «Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes qu'elles frappent peu et quand cela servirait à quelques uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés» (*Pensées*, 190, éd. Lafuma).

4) du côté d'une «équivoque» entretenue par la nature : «Si je n'y voyais rien qui marquât une Divinité, je me déterminerais à la négative ; si je voyais partout les marques d'un Créateur, je reposerais en paix dans la foi. Mais voyant trop pour nier et trop peu pour m'assurer, je suis dans un état à plaindre, et où j'ai souhaité cent fois que, si un Dieu la soutient, elle le marquât sans équivoque ; et que, si les marques qu'elle en donne sont trompeuses, elle les supprimât tout à fait ; qu'elle dît tout ou rien, afin que je visse quel parti je dois suivre» (*Pensées*, 429, éd. Lafuma). Pascal déplore l'insuffisance des traces de Dieu dans la nature. Il se plaint du défaut d'argumentation déductive. Peut-être faut-il se contenter d'une argumentation inductive. C'est le sens de l'entreprise de Richard Swinburne.

Les objections 3) et 4) contre la théologie naturelle concernent son efficacité psychologique, et, ce qui n'est pas sans lien, son manque de force déductive. On reviendra sur l'une et l'autre. Quant aux objections 1) et 2), (l'exclusivisme christocentrique et sotériologique), elles nous paraissent cons-

¹ E. BRUNNER, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Zürich, 1935.

² T. F. TORRANCE, *La science théologique*, traduit de l'anglais par J.-Y. Lacoste, Paris, P.U.F., 1990 : «Si Dieu est vraiment Dieu, il serait irrationnel de l'approcher ou même de croire que l'on peut prendre connaissance de lui autrement qu'à partir de lui-même, et sur un mode qui convienne à sa nature transcendante» (p. 72).

tituer une menace exorbitante. Poussons à bout cette contestation d'une connaissance naturelle de l'existence de Dieu. Si seul Dieu peut parler de Dieu, alors il n'y a aucun critère permettant de savoir que c'est lui qui parle. À moins de supposer en chaque individu un «sensus divinitatis» dont il faut expliquer la coexistence et le raccordement avec les autres facultés humaines, aucune communication avec Dieu n'est concevable. Car alors n'importe quel message pourrait tenir lieu de Révélation : seule l'authentifie l'autorité confessionnelle. Sur quelle base ? Même une vision ou une extase réclament, pour être identifiées, des préambules. «Dieu s'est adressé à moi (ou à nous)» n'a pas de sens si le mot Dieu est lui-même dépourvu de signification, voire de référence.

Bien entendu, une notion préalable de Dieu reconnue par la raison naturelle ne suffit pas à valider ou à disqualifier la révélation (la surdité ou l'imposture sont toujours possibles), mais elle facilite l'accueil, le cas échéant, de la révélation. La théologie naturelle peut énoncer des normes conditionnelles d'accueil de la révélation. C'est en ce sens que, par exemple, l'Église catholique revendique la capacité universelle de la raison naturelle à reconnaître l'existence d'un Dieu créateur, personnel et provident : «Sans cette capacité, l'homme ne pourrait accueillir la révélation de Dieu»³. Imaginons en effet que nous nous promenions sur le Sinaï, et qu'une voix s'adresse à nous depuis un buisson ardent qui brûle sans se consumer, mais que nous ayons la certitude complète que rien, dans la nature, ne dépasse la nature, qu'aucune cause surnaturelle n'est requise d'aucune manière. La seule explication de cette expérience serait le trouble du comportement, l'hallucination (la religion mérite alors son qualificatif d'opium du peuple), ou le trucage.

Le paradoxe de Moore et les préambules naturels de la croyance religieuse

Ainsi, rompre avec tout préambule naturel de la croyance religieuse, c'est exposer dangereusement celle-ci à des paradoxes, comme le paradoxe de Moore.

Le paradoxe de Moore naît de la considération d'un énoncé de la forme : «Je crois que p , mais en fait non p ». Par exemple : «Je crois qu'il pleut mais en fait il ne pleut pas». Ce qui est paradoxal selon Moore, c'est que la signification d'une telle proposition est la même que : «Moore croit qu'il pleut, mais en fait il ne pleut pas». Et pourtant, énoncée en première personne, elle est absurde. Sauf mensonge⁴, simulation ou mauvaise foi, je ne peux pas raisonnablement croire à un état de choses dont j'affirme la fausseté.

³ *Catéchisme de l'Église catholique*, Mame-Librairie éditrice vaticane, Paris, 1992, art. 36.

⁴ «[...] dire qu'on croit ce qu'il est impossible de croire, c'est mentir», VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article «Foi». Sans doute faudrait-il compléter la leçon du paradoxe de Moore en précisant : il est impossible d'affirmer p et de ne pas croire p , en même temps et sous le même rapport. Car on peut bien imaginer une succession

Dans quelle mesure cette formule exprime-t-elle l'attitude propositionnelle de la croyance religieuse ? Dire que toute croyance religieuse peut-être exprimée sous la forme «je crois que p mais en fait non- p », revient, semble-t-il :

- soit à faire de la croyance religieuse une superstition volontaire. C'est l'hypothèse psychologique de deux registres indépendants de l'assentiment. Une illustration cocasse en est donnée par cette boutade reprise par Woody Allen : «Dieu n'existe pas et nous sommes son peuple élu»⁵ ; où l'on peut considérer que «nous sommes son peuple élu» exprime un contenu de croyance, et «Dieu n'existe pas», une affirmation réputée vraie.
- soit à estimer que la croyance religieuse vaut même contre l'évidence naturelle. Hypothèse épistémique d'une double vérité. On pourrait résumer cette position par : *credo fidem esse veram et intelligo quod non vera est*, formule par laquelle Ramon Lull entendait convaincre l'averroïsme du crime de double vérité⁶.

Dans ce dernier cas, la croyance religieuse fait intervenir un élément qui transcende la possibilité de justification rationnelle propre à l'esprit humain, ce qui produit la superposition de deux points de vues inconciliables, voire de deux mondes distincts : l'un naturel, l'autre surnaturel. Dans ces conditions, le contenu de la croyance religieuse est placé au-dessus de toute discussion : il devient indiscutable. Nous avons alors affaire à une forme aiguë de fidéisme. Bien entendu, il y a des formes plus bénignes de fidéisme, et toute croyance religieuse ne s'oppose pas nécessairement à la connaissance naturelle au point de la contredire expressément. Auquel cas, il y a tout intérêt pour chacun (croyant ou athée) à élucider les préambules naturels de la croyance religieuse, de manière à ne pas s'enfermer dans la proclamation ou dans le refus.

Supposons que nous voulions mettre la croyance religieuse à l'abri du paradoxe de Moore. Pour être sûr d'échapper au risque du paradoxe de Moore, il faut avoir une raison d'exclure «mais en fait non- p ». Ce ne peut être l'affirmation pure et simple de p : en effet, «je crois que p et (je sais que) p » élimine le paradoxe mais du même coup rend caduque la croyance. Essayons : «je crois que p et je crois que p est possible». Ma croyance est alors confortée par une croyance, au second degré en quelque sorte : «je crois que je peux croire que p ». Comme je m'appuie encore sur une croyance, je ne suis pas à l'abri d'un «mais je sais que p n'est pas possible».

Essayons autre chose : «je crois que p et je sais que p est possible». Comment comprendre ici «je sais que p est possible» ? Certes pas comme une possibilité dont je saurais qu'elle n'est pas réalisée, ou réalisée dans un autre

d'états mentaux au cours de laquelle je ne crois pas que p , puis je m'avise que p , ou j'affirme p , puis j'ai un doute sérieux et je ne crois plus que p .

⁵ M.-A. OUAKNIN, *La Bible de l'humour juif*, Paris, «J'ai lu», 1996, p. 39.

⁶ Je crois que la foi est vraie mais je comprends qu'elle est fautive. Voir la mise au point d'Alain de Libera, dans AVERROËS, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, Introduction, p. 30.

univers, mais comme une possibilité qui n'est pas exclue : je ne sais pas si p est le cas, mais rien, à ma connaissance, n'entraîne que p est faux.

Maintenant, si j'envisage la classe de mes croyances religieuses, un moyen sûr pour que toutes échappent au paradoxe de Moore est que pour chaque p , je sache que p est possible. Dans chaque cas, ma certitude que p est possible pourrait dépendre de la considération de p en question. Mais on peut envisager un moyen plus économique, qui est de supposer l'existence d'une justification commune de la possibilité de tout p , bref un motif général de crédibilité. On aurait alors une prémisse, ou un ensemble de prémisses c , telle que pour tout p , «je crois que p » est justifié par le fait que c implique «je sais que p est possible». Quel est le statut de cette implication ? On peut envisager deux cas de figure :

- cette implication est elle-même objet de croyance : je crois que (c implique « p est possible»), auquel cas, si je crois ou même si je sais l'antécédent c , alors je crois le conséquent : je crois, mais je ne sais pas que p est possible.
- il semble donc plus prudent de rechercher le deuxième cas de figure, où l'implication de la possibilité du contenu de la croyance est sue, et pas seulement crue : je sais que (c implique « p est possible»), auquel cas, si je sais que c , je sais du même coup que p est possible.

À quoi peut bien ressembler la prémisse c ? Quel pourrait être ce garde-fou universel des croyances religieuses contre le paradoxe de Moore ?

Mettons que toutes les croyances p d'une religion reposent sur l'existence d'une divinité, et de sa relation avec le monde et ses habitants. La prémisse c pourrait porter sur le cadre général des relations de Dieu avec le monde. Elle devrait fournir une garantie générale de la possibilité du contenu propositionnel de chaque croyance particulière. Une prémisse affirmant l'existence de Dieu et de ses attributs serait à même de remplir cet office. Pour chaque croyance particulière «Dieu a fait ceci ou cela», il existerait une justification de sa possibilité, donc de sa crédibilité.

Évidemment, cette prémisse c ressemble à un chèque en blanc au bénéfice des croyances religieuses de ce type. Mais dire que cette prémisse est un chèque en blanc ne suffit pas à annuler le chèque : il se peut que le compte de la certitude en matière d'existence d'un Dieu tout-puissant, créateur, personnel et provident soit approvisionné. Pourtant, on peut redouter que l'approvisionnement du compte soit excessif, et qu'il puisse servir à couvrir les dépenses les plus folles. Affirmer l'existence d'un Dieu tout-puissant justifierait la crédibilité de n'importe quelle action attribuée à Dieu, pour autant qu'elle ne contredise pas sa toute-puissance. Qu'on se rassure : les propositions de la théologie naturelle sont plus contraignantes, et si le crédit de Dieu est inépuisable, les lignes budgétaires de son utilisation sont surveillées : on ne peut pas faire dire ni faire faire n'importe quoi à Dieu, s'il existe.

Ainsi, les croyances religieuses ne sont pas déduites des propositions de la théologie naturelle, mais elles y trouvent un point d'ancrage et de repère.

Ce point de contact avec des connaissances vraies, accessibles à tous, croyants et non-croyants, c'est la possibilité rationnelle de ce qui est cru. Les propositions de la théologie naturelle ne nous disent pas comment ce qui est cru est possible, mais nous permettent d'accepter que c'est possible, que ce que nous croyons peut être vrai.

Si tel est bien le cas, la théologie naturelle permet de contester le reproche d'absurdité du contenu propositionnel généralement adressé aux croyances religieuses. En effet, le primat du facteur psychologique sur le facteur propositionnel réduit souvent la croyance, et en particulier la croyance religieuse, au statut d'une vision du monde riche de sens, mais déconnectée de la vérité de tout état de choses. Il s'agit de dissiper le soupçon d'auto-suggestion collective qui pèse ordinairement sur les croyances religieuses, considérées comme délire cohérent, fiction consolatrice, compensation symbolique, ou fuite dans l'imaginaire.

En outre, la théologie naturelle permet de surmonter certaines conséquences de ce que Quine a nommé l'opacité référentielle des contextes d'attribution de croyance. L'élaboration de définitions conceptuelles et d'arguments rationnels relatifs à une cause première de l'existence des choses, à un être nécessaire par lui-même, etc. permet de comparer les descriptions sous lesquelles Dieu figure dans l'expression de croyances apparemment concurrentes. Si *X* croit qu'Elohim a créé le ciel et la terre, et si *Y* croit que c'est Allah, Allah et Elohim ont, en tant que cause première de l'existence de toutes choses, la même référence pour *X* et pour *Y*. Les croyants de confessions diverses peuvent ainsi chercher, sinon à se confondre, du moins à mieux se comprendre, en clarifiant le contenu propositionnel des croyances qui les rapprochent ou les séparent.

Sans doute le dieu des philosophes et des savants, s'il existe, a-t-il peu de choses à voir avec le dieu des croyants. Mais ce peu n'est pas rien. Ce n'est peut-être pas un point de passage obligé, mais il est praticable. Il serait bien étonnant que Dieu, s'il existe, ait doué l'espèce humaine d'une raison naturellement condamnée à ignorer son existence, ou même à la dénier formellement, ou qu'il ait définitivement réservé la découverte de son existence et de ses attributs à quelques *happy few*.

Ainsi, le recours à la théologie fournit à la croyance religieuse des normes de sécurité contre le paradoxe de Moore, sans pour autant réduire les croyances religieuses à des connaissances naturelles. Il encourage le dialogue inter-religieux et rend sa place à la discussion entre croyants, agnostiques et athées. De sorte qu'il peut être opportun de limiter la croyance pour refaire un peu de place au savoir.

La thèse de la création du monde au tribunal de la théologie naturelle

Je propose maintenant d'appliquer les considérations qui précèdent à ce qui est généralement considéré comme un objet de croyance irrationnelle et su-

perstitieuse : la création du monde, et que la théologie naturelle conduirait plutôt à requalifier comme un préambule de la foi (que ce préambule soit accepté ou refusé), accessible en droit à la raison naturelle, pour peu qu'on distingue mieux entre création et nouveauté du monde.

Distinguons d'abord la thèse de la création du monde d'avec la thèse de la «nouveauté du monde». La thèse de la création du monde signifie que l'existence du monde dépend de l'action d'un créateur distinct de lui. Elle est compatible avec la thèse d'une éternité du monde. La thèse de la nouveauté du monde, en revanche, est incompatible avec son éternité : elle implique une durée limitée, au moins *a parte ante*, de l'existence du monde. Voyons quelles pistes se présentent à l'enquêteur :

1. La thèse de la création du monde (ci-après désignée par l'abréviation TCM) a été éliminée ;
 - 1.a : TCM a été déboutée : à partir des prémisses habituellement présentées pour la démontrer, on a pu montrer que la conclusion n'était pas TCM, et que, en tant que conclusion d'un argument, TCM était erronée
 - 1.b : TCM a été directement réfutée : à partir de prémisses tenues pour vraies, on a pu établir la fausseté de TCM
 - 1.c : TCM a été éliminée au profit de thèses concurrentes (plus convaincantes), ce qui peut être fait – 1.c' : selon un procédé correct, si l'on dispose d'un procédé sûr pour comparer les degrés de probabilité de diverses thèses ; – 1.c'' : selon un procédé incorrect (par exemple si TCM est amalgamée à une thèse improbable, confondue à dessein avec une thèse sur le commencement du monde dans le temps... ⁷)
 - 1.d : TCM est éliminée comme dénuée de sens, ou comme objet d'une antinomie : «TCM» et «non-TCM» sont également soutenables
 - 1.e : TCM est écartée pour des raisons de convenance épistémologique. De ce que les sciences de la nature ne sont pas compétentes pour parler de création, de ce que leur méthode de recherche exclut de pouvoir décrire la moindre création *ex nihilo*, et doit même chercher à réduire toute idée de création à une séquence évolutive, le philosophe estime devoir rester dans l'horizon circonscrit par la méthodologie anti-créationniste des sciences de la nature.

⁷ Ce n'est pas le moindre mérite de Clarke que d'avoir rappelé cette distinction, à un moment où, pour des raisons polémiques, on commençait à les confondre : «Car la question qui nous oppose aux athées n'est pas de savoir si le monde pouvait être éternel, mais de savoir s'il peut être l'Être originaire, indépendant et existant par soi. C'est une question très différente» (*A Discourse concerning the Being and Attributes of God, The Obligations of Natural religion, And The truth and certainty of the Christian Revelation*, Tenth edition. Corrected, p. 28). On sait que Kant, pour les besoins de sa cause (débouter les prétentions de la raison naturelle à parler de création du monde) confond nouveauté du monde et création du monde.

- 1.f : TCM est éliminée sans raison : elle est jugée démodée ou obsolète ; elle n'a pas survécu au concept d'un dieu créateur, qui l'aura entraînée dans sa ruine. On peut aussi faire l'hypothèse du «suicide ontologique de l'idée de Dieu», qui entraîne non seulement la vacance du poste de créateur, mais la vacuité même du concept de création. Mais comment une idée se supprime-t-elle si on ne l'y pousse pas ? En attendant, TCM n'est plus soutenue, parce qu'on n'en veut pas. Parce qu'elle est gênante, compromettante. Cas de résistance psychologique. Vérité insupportable, ou dont on ne sait pas quoi faire, dont on ne veut rien faire.
2. TCM a été écartée du champ de la philosophie, pour être reléguée dans le domaine des dogmes religieux, des croyances populaires, des analogies artificialistes ou des métaphores poétiques. Cela signifie :
 - 2.a : que TCM a cessé d'être vraie en philosophie, ce qui suppose que les critères de vérité, le domaine de compétence ont été modifiés
 - 2.b : que TCM n'aurait jamais dû être admise en philosophie, où elle s'est infiltrée ou imposée comme présupposé religieux, par exemple lors de l'avènement du christianisme comme religion officielle de l'Empire romain, et que seule la diminution de l'emprise ecclésiastique sur le travail des philosophes a permis de secouer comme un joug intellectuel
 3. TCM a été neutralisée ou maintenue sous d'autres formes. Elle décrit un état de choses peut-être vrai, mais que pour des raisons culturelles (opportunité, mode, incompetence) on préfère présenter sous une forme édulcorée, ou laisser en suspens : ni TCM, ni non-TCM.

On peut considérer TCM de deux façons, soit en partant du monde pour remonter, le cas échéant, à une cause de l'existence des choses ; soit en découvrant dans un être donné la faculté de causer l'existence de toutes choses. Soit donc on découvre *a posteriori* les choses comme créatures et le monde comme création (au sens passif), soit on met directement la main sur un créateur, ce qui suppose qu'on a la main particulièrement heureuse.

Dans le cadre d'une démonstration strictement *a priori* de l'existence de Dieu, il ne semble pas qu'on puisse dire quoi que ce soit de la création. Si une définition de Dieu entraînait nécessairement l'existence de Dieu, et avec elle l'existence de toutes choses, alors la création perdrait toute contingence (cas de la déduction spinoziste à partir de la définition de la *causa sui* et de la substance). Dans le cadre de démonstrations *a posteriori* de l'existence de Dieu, il en va autrement. On part des choses, dont on cherche la cause de l'existence, ne la trouvant pas en elles (c'est le problème de la *self-existence*).

Nous voulons présenter un premier relevé des objections possibles à l'idée d'une cause première de l'existence des choses, préalable du concept de création dans le cadre d'une démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu. Proposons ce relevé sous la forme d'une question disputée de théologie naturelle.

Question : si l'on peut se débarrasser d'une cause première de l'existence des choses

Contre la cause première de l'existence des choses, on peut objecter :

- 1) qu'il n'y a pas à expliquer ou à justifier l'existence des choses. L'existence des choses est constatée, sans qu'il soit possible de remonter à une quelconque cause productrice. Autrement dit : restons-en là ! Halte aux questions métaphysiques.
- 2) que nous ne savons pas ce que signifie «cause productrice de l'existence d'une chose», ni a fortiori «cause productrice de l'existence de toutes choses». En effet :
 - a) la production d'un effet par une cause désigne toujours, pour nous, une transformation d'une chose préexistante ;
 - b) la recherche d'une cause productrice se fait toujours dans le monde, rien n'autorise à l'extrapoler au monde lui-même ;
- 3) que nous ne pouvons rien dire de l'existence des choses en elles-mêmes. Nous ne pouvons parler que des impressions et des perceptions que nous en avons. De la perception à la chose perçue, la conséquence n'est pas bonne. Ce que nous pouvons dire de l'enchaînement plus ou moins réglé de nos impressions ne concerne pas valablement le perçu, mais les habitudes mentales du percevant.
- 4) que toutes les choses existantes se produisent elles-mêmes. Il n'y a pas à chercher en dehors des choses une cause de leur existence :
 - a) chacune est cause d'elle-même : hypothèse d'une génération spontanée généralisée ;
 - b) pour chaque chose, on peut trouver une autre chose qui est cause de son existence (qui fait qu'elle existe), et ainsi de suite, indéfiniment ;
 - c) toutes choses sont les accidents ou les modes d'une seule substance qui est cause de soi.

À l'objection 1), je réponds qu'on se pose sans arrêt ce genre de questions, et que c'est à celui qui veut les interdire de montrer qu'on n'a pas de raison de les poser.

À la 2), je réponds a) que nous devons réviser notre concept de cause qui à l'évidence n'a pas le même sens appliqué à l'existence des choses et à la transformation mutuelle de leurs états ; b) de ce fait, la cause première ne sera pas homogène à la série des causes des phénomènes dans le monde.

À la 3), je demande quel est le lien entre les choses dont nous avons des impressions et nos impressions. S'il n'y en a aucun, ne parlons que de nos impressions : mais alors qu'est-ce qui les produit ? quelle est la cause de leur existence ? Pure fantaisie ? Si au contraire, nous pouvons remonter de nos perceptions aux choses perçues, on retrouve la question de la cause de leur existence, telle que posée initialement.

À la 4) a) et c), je réponds qu'il est impossible de concevoir dans le monde une génération spontanée, ou de conclure que le monde dans sa totalité est

cause de soi. Rien, dans la conception que nous avons d'une chose naturelle, n'autorise à penser qu'elle existe nécessairement par elle-même. Tout porte à penser le contraire. Cela veut dire que la distinction entre la nature ou l'essence d'une chose et son être, son acte d'exister, est pertinente pour toutes les choses qui sont contingentes, ou dont la nécessité est causée par autre chose. Au contraire, tout ce dont l'*essentia* et l'*actus essendi* coïncident est un être nécessaire par soi.

Excursus : Que vaut cette distinction de l'esse et de l'essentia ?

On peut avec Thomas faire cette remarque : «Toute essence ou quiddité peut être comprise sans que quelque chose soit compris quant à son existence [*esse*]. En effet je peux comprendre ce que c'est que homme ou phénix tout en ignorant si [cela] a l'existence dans la nature ; il est donc patent que l'existence est autre chose que l'essence ou quiddité»⁸. La distinction de l'*essentia* et de l'*esse* ne concerne d'abord que notre capacité de compréhension. Nous les distinguons parce que nous pouvons comprendre l'essence de quelque chose sans rien savoir de son existence.

Cette distinction n'entraîne donc pas la séparation de l'essence et de l'existence dans la nature des choses, dans la réalité. Au contraire, la distinction ainsi formulée stipule que l'existence en question n'est jamais que l'existence de ce qui est compris comme l'essence. Le fait que nous comprenions des essences (par homme j'entends animal rationnel, par phénix oiseau à combustion régénératrice) sans nécessairement connaître quoi que ce soit de la réalité correspondant à ces essences ne signifie pas que ces essences subsistent séparément, en dehors de la réalité. La seule manière pour une essence de subsister, autrement que comme objet d'intellection, c'est d'exister dans la nature, dans la réalité. Mais cette distinction nous apprend que l'essence n'existe que par un acte qu'elle n'est pas. L'essence ne se donne pas elle-même l'existence réelle. Elle n'est pas ce qui l'actualise dans la réalité. Mais c'est bien elle qui est actualisée dans la réalité, et qui d'ailleurs n'existe qu'actualisée dans la réalité.

De sorte que la distinction de l'*essentia* et de l'*esse*, si elle nous est connue par une expérience de pensée, n'en désigne pas moins une composition des choses. *Ens* = *essentia* + *esse*. Mais comment comprendre cette composition ? Comme une simple addition de composants ? Difficile d'admettre qu'on ajoute à une essence (c'est-à-dire à la nature d'une chose) l'existence. En effet c'est l'existence *de cette chose* qui fait que l'essence de la chose est actualisée. La composition n'est donc pas à comprendre comme l'addition de deux choses séparées ou séparables. D'ailleurs l'essence n'est pas une chose : la chose, c'est

⁸ *De ente et essentia*, IV, 5, texte et traduction par C. Michon, que je retouche en rendant systématiquement *esse* par exister ou existence, Paris, Seuil, 1996, p. 102.

justement l'existence de l'essence dans la réalité, ou, si l'on veut, l'essence ayant l'existence dans la réalité (*essentia habens esse in rerum natura*).

Toutefois, la distinction de l'*esse* et de l'*essentia* peut être mise en cause. Thomas en fait aussitôt l'hypothèse : «à moins qu'il n'y ait une chose dont la quiddité ne soit justement sa propre existence». Thomas montre alors que s'il existe une telle chose, elle est unique, et il conclut : «[...] pour toute autre chose différente de celle-là, son existence est autre que sa quiddité ou nature ou forme»⁹.

Maintenant, d'où vient l'existence de quelque chose ? C'est ici que la composition des choses selon l'essence et l'existence ouvre (ou découvre) une voie vers l'existence de la cause première.

Or il ne peut pas se faire que l'existence elle-même soit causée par la propre forme ou quiddité de la chose, disons en termes de cause efficiente, car alors une chose serait justement la cause d'elle-même, c'est-à-dire qu'une chose se produirait elle-même dans l'existence : ce qui est impossible. Toute réalité dont l'existence est autre que sa nature doit donc tenir l'existence d'autre chose. Et comme tout ce qui existe par autre chose est reconduit à ce qui existe par soi comme à sa cause première, il faut qu'existe une chose qui soit cause de l'existence pour toutes les choses parce qu'elle-même est pure existence ; autrement on irait à l'infini dans les causes, puisque toute chose qui n'est pas la pure existence, doit avoir une cause de son existence, comme on l'a dit¹⁰.

On connaît l'argument thomasien contre le *causa sui esse* (existence cause de soi) : «ce qui n'existe pas ne peut rien faire» (*C. G.*, I, 15, 5), et donc surtout pas donner ce qu'elle n'a pas (l'existence) : quant à se donner à soi-même ce qu'on n'a pas, c'est encore plus absurde, même si charité bien ordonnée commence par soi-même. Que veut dire *habere suum esse ab alio* (tenir son existence d'un autre) ? Thomas donne à ce sujet quelques indications. Elles sont les bienvenues : «Tout ce qui reçoit quelque chose d'un autre est en puissance à l'égard de cet autre, et ce qui est reçu en lui est son acte». Application : la quiddité ou la forme est «en puissance par rapport à l'existence qu'elle reçoit de Dieu, et cette existence est reçue sur le mode de l'acte»¹¹.

La composition d'existence et d'essence ne fait pas de l'existence un simple «*complementum possibilitatis*», la goutte d'eau qui fait déborder le vase de sorte que l'existence *in intellectu* déborderait *in re*. Cette idée d'un accès à l'existence par excès ou débordement d'essence ne tient pas. C'est au contraire l'existence de la chose qui fait de telle essence l'essence de quelque chose, et en ce sens on peut bien dire que l'essence reçoit l'existence, qu'elle est actualisée dans la chose par l'existence de la chose : c'est dans la chose existante que telles et telles propriétés qui constituent ce qu'on appelle son essence sont actualisées. En ce sens, il y a composition («les substances sont

⁹ *Ibid.*, IV, 5, *in fine*.

¹⁰ *Ibid.*, IV, 6.

¹¹ *Ibid.*, IV, 7, p. 104.

composées de ce qui fait qu'elles existent (*ex quo est*) et de ce qu'elles sont (*quod est*), ou encore de ce qu'elles sont et de leur acte d'exister (*vel ex quod est et esse*), «*quod est*» désignant l'essence ou quiddité («sa quiddité ou son essence est donc justement ce qu'elle est elle-même» [*ideo quidditas vel essentia ejus est ipsum quod est ipsa*]), et «*quo est*», l'existence («l'acte d'exister qu'on reçoit de Dieu» est ce qui fait qu'on subsiste dans la nature» [*esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura*])¹².

L'existence n'est donc pas un composant au sens d'un ingrédient qui, mélangé à l'essence dans des proportions correctes, donnerait la chose existante, c'est «ce par quoi la chose subsiste dans la réalité», ce qui fait que la chose existe. L'existence n'est pas un composant qu'on trouverait en analysant le concept, la définition exprimant l'essence de la chose.

Doit-on dire alors que l'existence est quelque chose qui arrive à l'essence ? Pas davantage, car qu'est-ce qui peut bien arriver à quelque chose qui n'existe pas ? Ou bien une chose existe *in natura rerum*, et la composition d'essence et d'existence définit sa structure : l'essence existe ou subsiste en vertu d'un acte qui n'est pas elle-même, sauf dans le cas de la cause première, ou bien une chose n'existe pas *in natura rerum* (dans la nature des choses), et, à proprement parler, elle n'a pas d'essence, puisqu'elle n'existe pas, et que ce qui n'existe pas ne peut rien avoir. On peut parler néanmoins d'essences nominales pour rendre compte des fictions ou des hypothèses «non réalisées», des chimères, etc.

De ce qui précède, on peut tirer les suggestions suivantes : considérer «*esse*» comme un verbe d'action, un verbe qui «nomme un certain acte» (*C. G.*, 22) : l'action par laquelle la chose subsiste, et qui ne saurait donc être mise sur le même plan que des prédicats d'action, de qualité, de relation, etc. L'acte est reçu par la chose, mais pas confondu avec elle, sauf dans le cas de Dieu. Hormis Dieu, aucune chose n'est ce qui la fait exister, mais aucune chose non plus n'est sans ce qui la fait exister. D'où l'idée de composition d'existence et d'essence ; car c'est bien telles et telles propriétés essentielles que l'existence actualise dans telle chose. De cet excursus, on peut tirer que la notion de cause de l'existence est légitime.

Je ne retiens donc que l'objection 4) b) d'une régression des causes à l'infini : véritable «must» de la théologie naturelle.

La régression des causes à l'infini

Dans un article consacré à cette question¹³, Patterson Brown rappelle les distinctions précisées par Duns Scot (*Opus oxoniense*, I, Dist. II, Q. 1) entre

¹² *Ibid.*, IV, 7, *in fine*.

¹³ «Infinite causal regression», *The Philosophical Review*, Vol. LXXV, 1966, p. 510-525, réimprimé in *Aquinas : A Collection of Critical Essays*, ed. par A. Kenny, London, Macmillan, 1969.

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

L'argument de Patterson Brown consiste à dire :

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

Développons chacun de ces points.

1) On peut admettre le principe *sublata causa, tollitur effectus* (supprimer la cause, c'est enlever l'effet) sans en inférer *sublata prima causa, tolluntur effectus* (supprimer la première cause, c'est enlever les effets). Aristote, par exemple, tient à la fois pour la première cause et l'éternité du monde, et Thomas d'Aquin admet cette possibilité pour la raison naturelle. Thomas admet la possibilité d'une régression à l'infini, pour peu qu'elle concerne les causes efficientes accidentelles : «[...] il est accidentel à cet homme particulier, considéré comme géniteur, d'avoir été engendré par un autre homme ; c'est en tant qu'homme qu'il engendre, et non en tant que fils d'un autre homme [...] Il n'est donc pas impossible pour un homme d'être engendré par l'homme à l'infini» (*ST*, I, qu. 46, art. 2, Resp. Obj. 7).

2) Pour Thomas comme pour Aristote, le nombre de causes intermédiaires n'importe pas : «tant qu'elles ont la nature de causes intermédiaires, elles ne peuvent être la première cause du mouvement» (*Commentaire sur la Métaphysique*, Livre II, lec. 3). L'antécédent immédiat, intermédiaire dans la série des causes efficientes, ne suffit pas à expliquer l'acte de causalité dont il transmet l'effet au conséquent. Scot radicalise l'argument : «[...] même si l'ensemble des êtres causés était infini, ils dépendraient encore de quelque chose d'extérieur à cet ensemble»¹⁴.

L'explication physique d'un état du monde par l'état précédent, dans une régression à l'infini, n'est pas incompatible avec une explication métaphysique de l'existence même de ces états, avec leurs lois de changement. Pourtant, ce sont deux choses aussi différentes que le sont l'auteur d'un livre qui aurait

¹⁴ In OCKHAM, *Philosophical Writings*, ed. Boehner, Edinburgh, 1957, p 124.

toujours existé, recopié d'un exemplaire sur l'autre, et les copistes qui le retranscrivent.

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

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

Patterson Brown note une hypothèse envisagée par Ockham (dans *Quaest. In lib. I Physicorum*, Q. 132-136) : «Tout l'ensemble des causes essentiellement et accidentellement ordonnées est causé, mais pas par quelque chose qui fait partie de cet ensemble, ni qui est extérieur à cet ensemble, mais une partie est causée par quelque chose qui fait partie de cet ensemble, et une autre par une autre, et ainsi de suite à l'infini». On a accordé, avec Thomas, la possibilité d'une régression infinie des causes accidentellement ordonnées. Mais qu'en est-il pour la série des causes essentiellement ordonnées ?

3) Dans une série de causes ordonnées essentiellement, la relation de causalité est transitive (ce qui n'est pas le cas pour les causes ordonnées accidentellement : Abraham engendre Isaac, Isaac engendre Jacob, Abraham n'engendre pas Jacob). Pourquoi ne pourrait-elle régresser indéfiniment ? Tout dépend du concept de cause que l'on retient. Ou bien, par cause, on entend seulement un antécédent coordonné avec son successeur, selon une habitude de concomitance ou une règle de consécution. Ou bien la cause est ce qui, par son acte, est *responsable* de la production de l'effet. C'est le sens de l'*aitia* aristotélicienne. Et la transitivité de cette responsabilité réclame un premier responsable : «Il est clair que tout mu est mu par le moteur qui est précédent (*anôterô*) mais plus encore par l'antérieur (*proteron*) des moteurs» (*Phys*, 257 a 10-13 et le commentaire de Thomas). Car alors, il ne s'agit pas seulement de transmettre un mouvement, mais d'expliquer sa production. A fortiori, quand il s'agit d'expliquer l'existence des choses, il est nécessaire de remonter à une première cause.

Maintenant, peut-on remonter à l'infini dans la série des causes essentiellement ordonnées ? Pourquoi n'y aurait-il pas une infinité de causes pleinement responsables de l'existence de l'effet et de son pouvoir causal ?

Patterson Brown propose une illustration un peu déroutante de ce concept de causalité-responsabilité, mais qui a le mérite d'éclairer l'argument. M. Alpha, un automobiliste à l'arrêt, est embouti par l'arrière. Son pare-chocs est endommagé. Il décide de faire un constat. Le constat d'accident révèle que

le véhicule de M. Bêta, responsable de ce dommage a été lui-même embouti par le véhicule de Mr. Gamma qui l'a poussé à emboutir, et ainsi de suite, indéfiniment. La question est : à qui l'assurance de M. Alpha réclamera-t-elle les dommages ? Un carambolage peut-il comporter un nombre infini de véhicules ? Ne faut-il pas malgré tout qu'un premier véhicule ait commencé à rentrer dans le véhicule de devant ? Ne faut-il pas une explication ultime au carambolage ? Nous sommes bien devant un cas de causes essentiellement ordonnées : chaque voiture dépend de la voiture de derrière pour ce qui est d'emboutir celle de devant. Reporter à l'infini la cause du carambolage, c'est écarter définitivement une cause première. C'est accepter de laisser sans explication l'existence des choses et de leur pouvoir causal. Le défaut majeur de cet argument contre la régression des causes essentiellement ordonnées, c'est qu'il est compréhensible par un enfant de huit ans. Signalons quand même que Leibniz ne l'a pas dédaigné dans le *De rerum originatione radicali* de 1697. Mais c'est là un argument d'autorité.

Un des bénéfices de la théologie naturelle pourrait être celui-ci : clarifier les adhésions ou les réticences intellectuelles qui président à l'acceptation ou au refus de certains préambules de la foi, au lieu de réduire ces choix à une question d'appartenance confessionnelle ou de sensibilité religieuse. La théologie naturelle considère que les énoncés portant sur l'existence et les attributs de Dieu ont une valeur de vérité. C'est ce qui lui permet de proposer des normes pour la croyance religieuse, sans se substituer pour autant à l'acte de foi ou à toute forme d'expérience religieuse. Mais, cet acte ou cette expérience ne doivent pas être tenus pour «incoordonnables» avec la raison naturelle : «La raison, avoue Pascal, ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre» (Lafuma, 174).

Il resterait à comprendre, si les propositions portant sur l'existence et les attributs de Dieu ont une valeur de vérité, et ne restent pas indécidables, pourquoi elles ne font pas l'unanimité. Une brève remarque fournira un premier élément de réponse. Il faut peut-être reconsidérer les arguments qui conduisent à ces propositions comme des arguments inductifs et non déductifs. C'est tout le sens du monumental travail de Richard Swinburne à Oxford. Un argument inductif est celui dont la conclusion n'est pas nécessaire : il conclut sans contraindre. Cela ne l'empêche pas, le cas échéant, d'être extrêmement probant. Mais l'échappatoire est toujours possible, puisque le raisonnement permet une conclusion qu'il ne peut imposer. Les raisonnements en théologie naturelle sont peut-être de ce type : ils proposent une explication ultime de l'existence des choses et de leur pouvoir causal. Cette explication a beau être, sans comparaison, la meilleure (elle est meilleure que le hasard, ou la génération spontanée de l'existence), on peut toujours arguer qu'il n'y a pas besoin d'explication. De sorte que tout en étant ontologiquement objective, l'existence de Dieu ne serait pas psychologiquement obligatoire.

