

Éternité ou commencement de l'univers ? L'agnosticisme comme réponse philosophique

Un problème empirique, religieux et conceptuel

La représentation commune de l'univers, en ce début de XXI^e siècle, en fait une réalité comme les autres, beaucoup plus grosse, unique en son genre, assurément, mais ayant, comme tout ce que nous connaissons, un certain âge, une certaine durée de vie. L'hypothèse physique généralement admise d'une explosion originaire, le Big Bang, survenu il y a 15 milliards d'années, ou au moins entre 10 et 20 milliards d'années, a largement passé dans le grand public. L'hypothèse d'une fin de vie, le Big Crunch, est sans doute plus spéculative, mais paraît tout aussi admissible. Le constat universel que les êtres naissent, évoluent et meurent, s'applique ainsi à cet ensemble que nous appelons l'univers. La théorie de l'évolution a une portée restreinte au monde vivant que nous connaissons sur Terre, dont elle explique la spécification et la sélection, mais elle s'inscrit dans le cadre d'une évolution au sens large. La théorie de l'expansion de l'univers, dont l'hypothèse du Big Bang est un fruit, correspond à la forme la plus générale d'une évolution de la matière, même si le principe de la sélection naturelle n'y est pas à l'œuvre. Ce qui est commun à l'évolution des espèces et à l'expansion de l'univers, c'est l'idée d'un développement *orienté, mesuré* par le temps, une histoire, en un sens non anthropologique, ayant un *début*, et peut-être une fin¹.

Aussi sommaire soit-elle, cette description suffit néanmoins à marquer une ressemblance de cette représentation scientifique avec le récit des origines que présente le début de la Bible. Tel qu'on a longtemps compris le premier verset de la *Genèse* (" au commencement Dieu créa le ciel et la terre "), il semblait également indiquer un commencement absolu de l'univers et du temps. Les exégètes discutent de la signification des premiers termes, rendus par " au commencement ", " *in principio* ", et qui traduisent le grec " *en arché* " et l'hébreu " *berechit* ". Dès les temps de l'Eglise primitive on avait rapproché ce verset du premier de l'évangile de saint Jean, qui dit que c'est dans le Logos, le Verbe, que tout a été fait. Le *principium* pourrait ne pas être compris au sens de commencement *chronologique*, mais au sens de principe *ontologique*, et ce principe serait le Verbe de Dieu : c'est dans ce principe, dans le Verbe, que tout a été fait. Cette exégèse ancienne n'a pourtant pas éliminé le sens chronologique, et à l'aube du XIII^e siècle, celui qui retiendra le plus notre attention, le IV^e concile du Latran (1215) avait eu une formule plus explicite pour définir la création et demander l'adhésion de foi aux fidèles : elle avait eu lieu *ex nihilo*, à partir de rien, et *ab initio temporis*, au commencement du temps². Le temps et le monde avaient donc un commencement. Même si les exégètes et théologiens contemporains sont plus sceptiques sur la signification explicitement temporelle du premier verset de la *Genèse*, et surtout sur l'interprétation en termes de commencement absolu, il reste que la tradition chrétienne et juive reste majoritairement attachée à cette idée de commencement absolu, et donc d'un âge fini de l'univers³.

¹ Il s'agit là de l'interprétation *standard* de la théorie du Big Bang. Voir le texte de S. Hawking (1) cité en annexe. On sait que cette théorie a réuni, chez les cosmologistes, un accord beaucoup plus important que celle d'un univers stable (« steady state »), mais qu'elle fait l'objet de deux interprétations divergentes selon que le Big Bang serait l'unique début d'un unique univers, ou selon qu'il s'agirait du début d'une oscillation d'un univers alternant expansions et compressions. Plus déroutante est l'hypothèse formulée par Hawking (voir appendice, texte (2)) d'un univers sans bord : un âge fini mais pas de singularité initiale.

² Voir le texte cité en annexe.

³ Voir les indications données dans la bibliographie.

Sans doute le récit biblique de la création n'est-il plus reçu comme littéralement historique que par quelques groupes dits "fondamentalistes", et la détermination de l'âge de l'Univers à partir des générations qui nous séparent d'Adam, n'est-elle plus de mise⁴. Mais quant à l'idée d'un commencement absolu, la Bible s'accorde avec les hypothèses cosmologiques récentes. Or, le Big Bang est une singularité, à partir de laquelle on peut établir des prédictions, mais qui échappe elle-même à la description scientifique. Elle reste inexplicée. Le récit biblique donnerait l'explication attendue en attribuant à Dieu la production du monde. Il serait pourtant plus que spéculatif d'identifier Big Bang et création, comme on dit que le pape Pie XII fut tenté de le faire, et comme le veulent aussi certains philosophes contemporains⁵. La physique ne saurait parler du monde qu'à partir du monde, *de l'intérieur*. Les limites temporelles et spatiales sont bien des *limites*, au-delà desquelles il n'y a pas de sens *physique* à vouloir se rendre, et qui échappent en elles-mêmes à l'étude scientifique du monde. Mais rien n'interdit, du point de vue de la physique, de *penser* un au-delà, et un avant, dont nous ne saurions rien. Le physicien devrait rester "agnostique" sur le caractère absolument fini (ou non) du monde dans l'espace et dans le temps, ou du moins sur le caractère absolu et exhaustif (ou non) de ce qui lui est donné à étudier. Il reviendrait alors au philosophe de trancher sur le caractère intrinsèquement *possible* (non-contradictoire) d'un monde ayant ou n'ayant pas commencé, et à une révélation transcendante de dire éventuellement ce qu'il en est *en fait*. La question de la *possibilité*, qui est celle du *sens* d'une telle révélation, précède la question du *fait* – de la *vérité* de cette révélation. Avant d'envisager ce que le philosophe peut avoir à dire, nous ne pouvons pas nous empêcher de constater une autre *possibilité* : celle qui consiste à superposer les deux scénarios, biblique et cosmologique. Et nous devons noter que cette possibilité est nouvelle : aucune cosmologie précédente ne permettait une telle analogie avec la *Genèse*.

En effet, la représentation de l'univers de la mécanique classique, de Galilée puis Newton à Einstein, s'accommodait à l'idée d'un univers éternel, quitte à en chercher les différentes évolutions ou phénomènes de formation. Depuis Kant et Laplace, des cosmogonies physiques avaient bien été objet d'hypothèses scientifiques ; on avait eu des théories de la formation de l'univers visible, des galaxies, des étoiles et des planètes, à partir d'une nébuleuse initiale où la matière aurait été répartie de façon aléatoire. Mais il ne s'agissait pas, comme dans la cosmologie du Big Bang, de l'origine de l'univers comme tel. La conception newtonienne d'un temps et d'un espace absolus était indépendante en droit de l'âge de l'univers⁶. Bien que la révolution copernicienne ait provoqué l'abandon de la cosmologie aristotélicienne, elle n'avait pas attaqué et réfuté l'un de ses thèmes les plus fondamentaux : l'éternité de l'univers. Si les penseurs de ces époques n'adhéraient pas à la thèse de l'univers éternel, c'était essentiellement en raison de leur foi dans le récit biblique et dans l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Quant aux Anciens, étrangers au monde de la Bible, et disciples ou non d'Aristote, ils admettaient communément la thèse de l'éternité du monde. Les croyances religieuses qu'ils pouvaient avoir ne sont pas entrées en conflit avec cette cosmologie.

C'est un paradoxe que l'accord (même apparent) de la cosmologie avec le récit biblique en faveur du commencement du monde, ou de son caractère fini dans et avec le temps *a parte ante*, ou encore de sa *nouveauté*, se fasse alors que la société en général et la communauté scientifique en particulier accordent moins ou plus du tout de crédit à la révélation biblique. Un penseur médiéval ne pouvait au contraire que constater un conflit entre la représentation scientifique du monde, qu'on découvrait chez Aristote, et celle que la Bible et son interprétation officielle offraient à l'adhésion de foi. Pour maintenir, avec la foi, la thèse de la nouveauté du monde, il fallait réfuter les arguments d'Aristote. Mais, tout le monde acceptant la vérité de la

⁴ Au XVII^e siècle, le théologien érudit Denis Petau (Petavius) avait calculé que l'univers avait été créé le dimanche 26 octobre de l'an 3984 avant Jésus Christ à 9 heures. Cf. D. Petau S.J., *Opus de Doctrina Temporum*, 2 vol., Paris 1627, T. II, p. 516-517 (cité par Louis Châtellier, "La limite entre le fini et l'infini chez les savants et les théologiens du XVII^e siècle", *Le Temps des savoirs*, n° 3 \$\$\$

⁵ Comme William Craig dans plusieurs travaux, dont *The Kalam cosmological argument*, London, Macmillan, 1979 et la discussion de W. L. Craig & Q. Smith *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

⁶ Voir les textes de Newton cités en appendice.

nouveauté et refusant la thèse de l'éternité, il restait deux façons de s'opposer à la thèse éternaliste : soit en soutenant l'impossibilité de l'éternité (" le monde n'aurait pas pu être sans commencement ") soit en récusant sa réalité mais en admettant sa possibilité (" le monde aurait pu être éternel ").

Le Moyen age a vu s'opposer les partisans de la thèse *forte*, qui prétendaient conforter par des arguments philosophiques, c'est-à-dire scientifiques pour les canons de l'époque, leur croyance en un monde créé *ab initio temporis*, et partisans de la thèse *faible*, réservant à la seule adhésion de la foi la thèse du commencement du monde, car la raison était incapable de l'établir. Pour ces derniers, la raison était jugée incapable de faire le partage entre les deux thèses contradictoires. On sait que cet *agnosticisme philosophique* a reçu chez Kant une formulation éclatante dans la première antinomie de la raison pure. On rappelle aussi qu'il fut précédé sur ce terrain par saint Thomas d'Aquin. Mais on se souvient moins souvent que la première version charpentée de la thèse agnostique fut l'œuvre du penseur juif Moïse Maïmonide, inspirateur direct de Thomas d'Aquin. Il y a cependant plusieurs manières d'être (philosophiquement) agnostique.

L'agnosticisme de Kant : la double impossibilité

Dans l'Antinomie de la raison pure, Kant prétend manifester le conflit que la raison entretient avec elle-même dès lors qu'elle s'efforce d'atteindre la condition inconditionnée d'un phénomène donné. Elle semble pouvoir démontrer à la fois une thèse et la proposition contradictoire, l'antithèse. Elle ne démontre donc, finalement, ni l'une ni l'autre, mais doit plutôt conclure à son incapacité de déterminer le pour ou le contre qu'elle se représente finalement comme des impossibilités. Elle doit abandonner le terrain de cette spéculation et renoncer à la connaissance, voire à la pensée, de l'inconditionné. La thèse de la première antinomie pose que le monde a un commencement dans le temps (et des limites dans l'espace), et l'antithèse qu'il n'en a pas. La preuve de chaque proposition est la réduction à l'impossible de la proposition contradictoire. Kant énonce ainsi que le monde a commencé parce qu'il est impossible de se représenter une succession infinie d'états du monde. Il ne peut y avoir de synthèse d'une série infinie : on peut (et doit sans doute) comprendre qu'il s'agit ici de nos pouvoirs de représentation, mais l'argument ne porte que parce que la synthèse est considérée comme impossible en droit. Non seulement nous ne pouvons pas nous représenter un passé infini, mais un passé infini est impossible. Il est vrai que, pour Kant, les deux propositions reviennent au même puisque le temps n'est que la forme de la représentation. Mais cette doctrine *positive* de l'épistémologie kantienne n'a pas besoin d'être prise en compte. Pour Kant, l'idée qu'un passé infini précède l'instant présent est une impossibilité, car le concept de l'infinité est celui d'une synthèse successive qui ne peut pas être achevée. En posant qu'une infinité (de jours) précède l'instant présent, on dit à la fois qu'une synthèse successive est inachevée (puisque elle est infinie) et qu'elle est achevée (puisque nous sommes arrivés aujourd'hui à son terme), ce qui est contradictoire et ruine la thèse. Quant à l'antithèse, elle se démontre par l'impossibilité de se représenter un commencement absolu. Notre idée de commencement est celle d'une existence précédée d'un temps où la chose n'est pas. Nous pouvons nous représenter des commencements dans le monde et dans le temps. Mais l'idée d'un commencement du monde nous impose celle d'un temps vide qui le limite. Et un temps vide serait tel que toute condition d'apparition ou de naissance du monde serait éliminée.

Comme pour chacune des trois autres contradictions de la raison avec elle-même, Kant prétend démontrer l'une et l'autre propositions par la réduction à l'impossible de la proposition opposée. L'une et l'autre sont donc *impossibles*, et pourtant elles sont exclusives, de sorte que l'une des deux devrait être vraie et l'autre fausse. La seule conclusion à tirer est alors que le sujet d'enquête était en fait interdit, que la raison ne peut pas se prononcer, que la durée totale du monde est quelque chose qui, par principe, échappe à la connaissance. L'argument qu'elle met en œuvre dès la première antinomie, puis dans les trois autres, est en fait celui que Kant découvre dans tous les sophismes de la *Dialectique transcendantale* : l'inférence, à partir de ce qui est donné comme conditionné, à une réalité inconditionnée, qui n'est jamais donnée, ni donnable (*dabilis*) dans l'expérience. On prétend ainsi qu'une réalité correspond à l'idée de

sujet (l'âme), de monde et de Dieu. La cosmologie rationnelle est plus articulée : il ne s'agit pas tant de prouver l'existence du monde, comme on prétend prouver celle de l'âme ou celle de Dieu, que de prouver certaines thèses au sujet du monde considéré comme totalité des choses. La psychologie et la théologie rationnelles sont critiquées pour prétendre faire *connaître* ce qui ne peut être que *pensé*, les preuves d'existence (de l'âme et de Dieu) ne sont pas valides, et Kant explique pourquoi elles ne peuvent pas l'être. Mais la cosmologie rationnelle est exposée à une critique plus radicale : la raison produit des arguments en sens contraires, et s'engage donc dans le pire des vices : la contradiction. L'objet dont parle les quatre antinomies n'est donc pas seulement inconnaissable, il est tout simplement impensable, parce qu'il est jugé impossible. L'agnosticisme kantien dans son refus de trancher entre la thèse de l'éternité et celle de la nouveauté est donc fondé sur la conclusion que l'une et l'autre sont *impossibles*, *impensables*, et donc *incroyables*.

L'agnosticisme de Thomas d'Aquin : la double possibilité

On présente souvent cette célèbre antinomie kantienne comme ayant été anticipée par Thomas d'Aquin⁷. Bien que croyant en une création *ab initio temporis*, et donc à un âge fini de l'univers créé, Thomas a constamment défendu la thèse selon laquelle la raison était incapable de démontrer ni l'éternité, ni le commencement du monde. Il convient pourtant de souligner plusieurs différences entre les deux penseurs au sein de cet accord fondamental sur l'impuissance de la raison à déterminer l'âge du monde.

Tout d'abord, Thomas croit et professe le commencement du monde, qui n'est donc pas, comme pour Kant, *incroyable*, parce qu'*impossible*. Pour Thomas, le commencement du monde est *croyable* parce qu'il est *possible*, et il est objet de foi parce qu'il est *révélé*, et qu'il est donc *réel*. Mais l'éternité du monde est également possible. S'il conclut à un agnosticisme de la raison philosophique, c'est parce que les deux thèses sont également possibles, et non, comme Kant, parce qu'elles sont également impossibles. Pour Thomas, Dieu était libre de faire un monde fini ou infini, la durée ou l'âge du monde dépend de la volonté de Dieu, et aucun argument ne peut permettre de déduire ce que Dieu veut : ne le sait que celui à qui Dieu révèle sa volonté.

Non seulement Thomas admet la possibilité du commencement et de l'éternité, mais on peut dire comment il répondrait aux arguments kantien. Thomas s'objecte à lui-même un argument dont nous verrons plus tard la fortune mais qui ne nous intéressera ici que pour le rapprochement avec Kant. L'objection dit qu'il est impossible de traverser les infinis, et que si le monde n'a jamais commencé, il y a une infinité de jours ou d'années, ou encore de révolutions astrales, qu'il a fallu traverser pour arriver jusqu'à aujourd'hui. L'argument est très proche de celui de Kant et semble bien reposer sur la contradiction qu'il y aurait à se lancer sur une distance infinie, ce qui veut dire une distance telle qu'on n'arrivera jamais à son terme, et pourtant avoir atteint ce terme. La réponse de Thomas est très brève :

Une traversée se comprend toujours comme allant d'un terme à un autre. Quel que soit le jour passé que l'on désigne, il n'y aura entre celui-là et celui-ci (aujourd'hui) qu'un nombre fini de jours, qui pourront être traversés. L'objection procède comme si, entre deux extrêmes, il y avait une infinité d'intermédiaires.⁸

Si la réponse de Thomas vaut contre l'objection qu'il s'oppose, elle pourrait bien valoir contre l'argument de Kant. Thomas semble bien admettre que l'infini soit tel qu'on ne puisse jamais en faire la synthèse successive ou la traversée. Peu importe ici qu'on entende par synthèse une activité cognitive et par traversée une activité physique. L'important est plutôt que l'infini implique l'absence de terme. Mais un temps passé infini est bien sans terme, *a parte ante*. Le terme que constitue le jour à partir duquel on compte ne suffit pas à limiter le temps, il faut un deuxième terme. L'hypothèse d'un passé infini est justement l'hypothèse où il n'y a pas de deuxième terme. On ne peut donc pas le traverser, car on ne peut traverser quoi que ce soit

⁷ Voir la présentation des textes traduits pour plus de précisions, et indications historiques.

⁸ *Somme de théologie* (ST) I, q.46, a.2 ad6

qu'entre deux termes, et entre deux termes la distance ou le temps sont toujours finis. Dans la démonstration de la thèse, l'objecteur de Thomas et Kant font comme si l'hypothèse d'un passé infini (l'antithèse) était celle d'un commencement du monde infiniment éloigné, et comme si on partait de ce commencement du monde infiniment éloigné pour arriver aujourd'hui. C'est là une impossibilité comme le reconnaît Thomas, mais c'est aussi un refus de l'hypothèse. L'hypothèse d'un passé infini ou sans commencement est tel qu'on ne peut partir, par la pensée, que d'aujourd'hui, et qu'on doit alors remonter le temps, de jours en jours. Et de cette manière, la traversée, ou la synthèse, ne sera jamais achevée, comme le voulait Kant. Il n'y a donc pas de contradiction dans l'idée de passé infini, en tout cas, pas pour la raison donnée par Kant⁹.

Quant à la démonstration de l'antithèse à partir de l'impossibilité de se représenter un commencement absolu, parce que tout commencement présuppose un temps préalable, elle a également été prévue par Thomas d'Aquin. Cependant, cette fois, la réponse qu'il lui donne manifeste un désaccord plus fondamental. Thomas affronte l'objection qu'un commencement du temps semble poser une succession de son existence à sa non-existence, ce qui semble bien prolonger le temps avant son propre commencement, et nous conduire au même type d'impossibilité que celui dénoncé par Kant. A quoi Thomas répond que l'on doit distinguer ici la représentation de l'imagination et celle de la pensée. Nous imaginons un temps antérieur à un commencement du monde, comme nous imaginons un espace au-delà des limites du monde, mais nous devons considérer que l'usage des termes "avant" et "au-delà", appliqué au temps et à l'espace eux-mêmes n'ont de signification que négative¹⁰.

Thomas prétend donc pouvoir concevoir un temps et un espace finis. Kant dirait qu'il s'agit de *bornes*, définies comme pures négations, et non de *limites*, qui supposent une réalité extérieure. Or, il avait objecté lui-même à cette tentative de solution, qu'elle "évinçait le temps et l'espace". Notre représentation du temps ou de ce qui est temporel, comme de ce qui est spatial, ne peut se faire qu'en considérant les limites imposées par ce qui précède et ce qui suit, ou par ce qui est au-delà. Une borne du temps n'est pas quelque chose de sensible, et il est absurde de vouloir borner la réalité sensible du temps par une borne intelligible. L'opposition entre les deux penseurs est alors que, pour Kant, n'est possible que ce qui peut être donné dans une *expérience*, tandis que Thomas dirait que ce n'est là que ce qui peut être *imaginé*, mais que la pensée permet de *concevoir* comme possible tout ce qui est *non-contradictoire*, même si ce n'est pas imaginable ou objet possible d'expérience. Il y a là une opposition fondamentale : le temps est, pour Kant, une forme *a priori* de la sensibilité, une condition de possibilité d'apparition des phénomènes qui tient à nous-mêmes. Le concept de temps est donc lié à celui d'appréhension possible par la sensibilité. Et comme il s'agit de la sensibilité interne, plus généralement appelée imagination, on peut bien dire que, pour Kant, ce qui est temporel est nécessairement imaginable. Thomas reprend d'Aristote un concept de temps qui en fait une mesure objective du mouvement, indépendante de la sensibilité ou de la connaissance qu'on peut en avoir. Le concept de temps n'est donc pas intrinsèquement lié à l'imagination, mais à la succession. Et de même qu'une succession infinie n'est pas contradictoire, de même une série successive ayant un premier terme qui ne succède à rien ne l'est pas non plus. Thomas montre également que ce serait une pétition de principe que de dire que le temps précède tout instant, si l'on définit l'instant comme début d'une durée et fin d'une autre. Il suffit, comme pour le point, de l'une de ces deux déterminations.

Les deux formes d'agnosticisme qui viennent d'être exposées ne sont pas les seules possibles, ni même les seules à avoir des exemples dans l'histoire de la pensée. Gilles de Rome pourrait avoir été plus prudent que Thomas d'Aquin en soutenant seulement qu'il n'avait pas été prouvé que le monde n'était pas éternel, sans s'avancer sur l'impossibilité de le prouver¹¹. Guillaume d'Ockham paraît avoir également estimé seulement que les arguments *pro* et *contra*

⁹ Sans citer Thomas, P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, Routledge, London, 1999 (1^{ère} éd. 1966), 176-177, et R. Sorabji (*Time, Creation, and the Continuum*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983, texte traduit en annexe, \$\$\$) font la même réponse à Kant dont ils jugent l'argumentation invalide.

¹⁰ *Somme contre les Gentils* (CG) II 36, §6

¹¹ Voir plus loin, chapitre 3, \$\$\$

n'étaient pas concluants, sans soutenir que le monde aurait pu être éternel. On peut aussi envisager un agnosticisme dû à l'incapacité de décider, quant à nous, entre les arguments des deux partis¹².

Commencement et création du monde

Mais revenons à Kant et Thomas d'Aquin. Une autre différence les oppose encore plus radicalement. Pour Kant, les arguments qui interdisent de poser que le monde a commencé ou qu'il est éternel peuvent être réitérés contre la thèse d'une cause productrice du monde, comme contre l'antithèse de l'absence d'une telle cause. Le même principe de l'impossibilité d'une régression du conditionné à l'inconditionné est à l'œuvre ou est rendu manifeste par la contradiction de la raison avec elle-même. Il récuse du même coup toute preuve de l'existence de Dieu par l'impossibilité d'une régression à l'infini dans le temps¹³. Pour Thomas, en revanche, que le monde soit causé, au sens où son existence même doit être produite par une cause, c'est là un résultat auquel la raison peut atteindre, même s'il est également révélé. Et c'est pour lui ce que l'on entend par création. Autrement dit, pour Thomas, la création est accessible à la raison, mais pas son caractère *ab initio temporis*. Pour Kant, que l'on entende par création le premier instant du monde, son commencement originel, ou son statut d'être causé

¹² Même si elle a pu apparaître satisfaisante sur la longue durée, cette position agnostique est néanmoins contestée par ceux-là même qu'on voudrait invoquer pour faire valoir l'intelligibilité de l'éternité du monde. La mathématique de l'infini développée par Cantor semble avoir fourni tous les instruments nécessaires pour fortifier la position de Thomas, et même corriger certaines expressions inappropriées. Et il est particulièrement remarquable que ce soit sans la maîtrise des outils mathématiques fournis par Cantor que plusieurs médiévaux aient conçu la possibilité d'un temps infini. Pourtant, Cantor lui-même déclarait : « Quand on dit qu'une preuve mathématique pour le commencement du monde dans le temps ne peut pas être donnée, l'accent est sur le mot « mathématique », et à cet égard ma conception s'accorde avec celle de Saint Thomas. D'un autre côté, une preuve mixte, mathématique-métaphysique de la proposition pourrait bien être produite sur la base de la théorie vraie du transfini, et à cet égard je m'écarte de St Thomas qui défend la conception : *mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest* » (Georg Cantor in H. Meschkowski, *Probleme des Unendlichen : Werk und Leben Georg Cantors*, Braunschweig, Friedrich Vieweg, 1967, p. 125). Et D. Hilbert à sa suite : « L'infini ne peut être trouvé nulle part dans la réalité. Il n'existe pas dans la nature, et ne fournit pas de base légitime à une pensée rationnelle – harmonie remarquable de l'être et de la pensée... Le seul rôle qui reste à l'infini est celui d'une idée –, si l'on entend par idée, dans la terminologie de Kant, un concept de la raison qui transcende toute expérience et complète la réalité concrète comme une totalité – celui d'une idée que nous pouvons admettre sans hésiter dans le cadre érigé par notre théorie » (« On the Infinite », 151). Une telle conception revient à distinguer entre ce qui est *logiquement* et *mathématiquement* possible et ce qui l'est *réellement* et *physiquement*. Peut-être est-ce une forme de reprise de la conception kantienne : ce qui est physiquement possible n'est pas seulement logiquement possible, ou intelligible, ce doit aussi être imaginable, avoir une traduction possible dans le monde de l'expérience. Il semble néanmoins que des auteurs contemporains comme W. Craig en viennent à soutenir qu'il est inintelligible qu'un monde physique soit infini dans l'espace ou dans le temps. Ils concluent donc que le monde est nécessairement fini. Leurs arguments, tirés de l'infini, sont une version souvent plus élaborée et plus paradoxale des arguments traditionnels venus de Philopon et repris par Bonaventure. Mais ils s'opposent à ceux qui refusent de distinguer (comme le font Kant, Cantor et Hilbert) la possibilité mathématique de l'éternité et sa possibilité physique, soutenant que si la première est avérée, le monde peut bien être éternel. Mieux : il est nécessaire qu'il soit possible que le monde soit éternel. Les thèses en opposition ne sont donc ni la double impossibilité kantienne, ni la double possibilité thomiste, mais la simple contradiction de ceux qui soutiennent que le monde est nécessairement fini, et ceux qui soutiennent que ce n'est pas le cas. L'agnosticisme du troisième type n'arrive tout simplement pas à déterminer quels arguments sont les plus probants.

¹³ Une telle preuve a connue une fortune certaine dans la théologie musulmane. Curieusement, elle n'a guère connu de succès dans le monde latin. Même si de nombreux penseurs ont considéré que l'on ne pouvait admettre l'idée d'un monde créé et éternel, on connaît peu de textes cherchant à prouver l'existence de Dieu à partir de la nécessaire finitude du temps. Pour une remise à jour sur la base des divers paradoxes de l'infini, voir les ouvrages de W. Craig cités plus haut.

originaires, ce sont là des notions auxquelles nous ne pouvons donner aucun contenu, et le monde ne peut pas plus être pensé comme créé que comme incréé.

La quatrième antinomie est constituée de l'opposition entre la thèse, qui dit : “ Au monde appartient quelque chose qui, soit comme sa partie, soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire ”, et l'antithèse qui veut que “ il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde, ni hors du monde, comme sa cause ”. La démonstration de la thèse ne repose plus vraiment sur une réduction à l'impossible de l'antithèse, car Kant prouve moins la nécessité d'une cause du monde que celle de son homogénéité aux phénomènes. Kant met seulement en avant qu'une série successive de changements comme le monde est soumise à une condition qui le précède dans le temps. La condition ou l'ensemble de conditions inconditionnées que nous oblige à poser l'existence d'un seul changement doit appartenir au monde sensible, sans quoi il n'y aurait pas de succession ni de lien causal intelligibles. Cette cause nécessaire peut être une partie de la série ou la série dans son ensemble. C'est là ce dont la preuve de l'antithèse démontre l'impossibilité : si la série était nécessaire, on aurait le paradoxe qu'une multiplicité dont aucune partie n'est nécessaire serait nécessaire. Il s'agit, selon Kant, d'une contradiction. Supposer une cause hors du monde, c'est néanmoins supposer qu'elle précède ses effets dans le monde, et qu'elle les produise (qu'elle les commence). Il faut donc qu'elle ne soit pas hors du monde. Mais qu'il y ait une cause du monde qui en soit une partie, et donc une partie sans cause, c'est oublier “ la loi dynamique de tous les phénomènes dans le temps ”, qui veut qu'aucun phénomène dans le temps ne soit sans cause.

Thomas, quant à lui, prétend établir qu'il y a une cause du monde, et que cette cause en est distincte. Telles sont les preuves de l'existence de Dieu. Pour qui s'en tient à la cause de l'existence du monde, l'argument de Thomas peut être ramené à l'idée que les causes d'existence doivent inclure une “ cause première ”, incausée, si l'on considère les causes qui concourent actuellement à la production d'un effet. En revanche, une série de causes dont l'une est cause de l'existence de l'autre, mais pas de son action causale, ne réclame pas forcément de cause première : par exemple, la succession des générations pourrait être sans commencement. En suivant les philosophes, Thomas dit qu'on ne peut “ remonter à l'infini ” dans la série de ces causes simultanées ; tandis que cela ne fait pas de difficulté pour les causes successives :

Selon les philosophes, il est impossible de remonter à l'infini dans les causes agentes quand elles agissent en même temps, car il faudrait que l'effet dépendît d'une infinité d'actions existant simultanément. Telles sont les causes infinies par soi, car leur infinité est requise pour <l'effet> causé. Mais dans les causes qui n'agissent pas simultanément, cela n'est pas impossible, selon ceux qui posent une génération perpétuelle. Or cette infinité est accidentelle aux causes: il est accidentel au père de Socrate d'être ou non le fils d'un autre. Mais il n'est pas accidentel au bâton, dans la mesure où il meut la pierre, d'être mû par la main: car il meut en tant qu'il est mû.¹⁴

Il semble que nous devrions ici faire une distinction que Thomas ne fait pas. Il faut distinguer, d'une part, le problème de l'infini actuel. L'argument montrerait alors que dans le cas de causes agissant en même temps, leur infinité serait actuelle, et que ce n'est pas possible si l'infini actuel est impossible. Une série de causes successives éviterait cet inconvénient. Mais, d'autre part, l'argument pourrait procéder tout aussi bien sans considération d'un interdit sur l'infini actuel. Il réclamerait plutôt qu'il n'y ait pas que des causes secondes : sans une cause première la cause seconde n'agit pas. La multiplication des causes secondes n'ajoute rien à leur inefficacité. Thomas envisage ce qu'on appellera plus tard (Duns Scot) des causes “ essentiellement ordonnées ”. Une cause A est essentiellement ordonnée à une cause B, ou lui est subordonnée, si l'action de B est nécessaire pour que l'action de A ait lieu. Pour arriver à l'effet, l'ultime subordonné, ou conditionné dirait Kant, il faut une cause première, et entre les deux termes, la distance ou le nombre de causes essentiellement ordonnées et subordonnées à la cause première, est nécessairement fini. Voilà pourquoi Thomas peut parler quand même de l'impossibilité d'une régression à l'infini. Cette impossibilité vaut dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées, et revient à poser la nécessité d'une cause première. En revanche, pour une série de causes accidentellement ordonnées, Thomas admet la possibilité d'une série infinie, sans cause chronologiquement première.

¹⁴ CG II, 38, §12

Mais cette preuve de la cause première n'est pas encore une preuve de la création. Dans les quelques textes, en général brefs, que Thomas consacre à prouver l'existence de Dieu, il atteint un premier moteur de tout mouvement, une première cause de tout effet, éventuellement une fin ultime. La preuve que Dieu est créateur, et qu'il est seul créateur, est une preuve distincte de celle de son existence, même si dans certains cas, Thomas mêle les deux considérations¹⁵. L'idée de création est celle d'une production de l'existence de toutes choses, qui est prise alors comme un effet bien particulier. La création relève de la causalité efficiente de Dieu, mais elle ne pose aucune succession entre l'action de la cause et l'apparition de l'effet. Pour un aristotélicien comme Thomas, l'effet n'est d'ailleurs rien d'autre que l'action de la cause vue de l'autre côté : en l'occurrence, il suffit, pour qu'une chose soit créée, qu'elle dépende dans son existence d'une cause¹⁶. La création est une relation, ce n'est ni un changement, ni une succession. Bien que, comme Kant, mais pour des raisons bien différentes, Thomas reste philosophiquement agnostique en matière de commencement du monde, il ne l'est donc ni quant à l'existence de Dieu, ni quant au caractère créé du monde ou de toute chose en particulier. Et il ne conclut évidemment pas à la création à partir de la nécessité d'un commencement.

Enfin, il faut noter ici une autre divergence importante entre les deux penseurs : l'idée même d'éternité. Kant n'évoque que la notion d'un temps infini, et c'est bien ainsi que Thomas entend "éternité" quand il affirme la possibilité d'un monde éternel. Mais ce n'est pas le concept d'éternité qu'il retient pour parler de l'éternité divine. En ce cas, faisant fond sur un héritage important et une définition de Boèce sur laquelle nous reviendrons, Thomas entend par "éternité" l'absence de temps, un mode d'existence sans succession, et donc sans la mesure de la succession ou du mouvement qu'est le temps¹⁷. Kant ne semble pas laisser de place à un tel concept. D'un autre côté, il pourrait dire que l'absence de temps n'est concevable que dans le monde intelligible, entièrement distinct du monde sensible. En particulier, on ne devrait pas pouvoir parler de rapport causal entre l'un et l'autre. Or, c'est bien le cas pour Thomas. La création est pensée comme action causale de Dieu, hors du temps, produisant le monde dans le temps. Nous avons vu que la création était conçue par Thomas comme la relation de dépendance entre le monde ou toute créature et Dieu : c'est une dépendance dans l'existence, ce qu'exprime la formule *ex nihilo*. Il y a donc bien une relation entre l'éternité atemporelle et le temps, et une distinction de cette éternité atemporelle et de la possible éternité comme temps infini, que nous pourrions appeler *perpétuité*¹⁸.

Même si du vivant de Thomas d'Aquin, et pendant quelques années après sa mort, la controverse a été vive, la position qu'il emprunte largement à Moïse Maïmonide¹⁹ l'a finalement emporté, et nous verrons que le ralliement du franciscain Guillaume d'Ockham est à la fois le témoin et le symbole de cette victoire. Mais la solution paraît moins évidente et la victoire moins radicale, quand on remarque qu'il y a plusieurs manières d'être agnostique. Bien que leur conclusion soit semblable, la manière dont Kant et Thomas d'Aquin y parviennent et les conceptions qui l'entourent divergent radicalement. Il est important de le souligner, parce qu'un agnosticisme de type kantien est incompatible avec la croyance biblique dans le commencement du monde. Si Kant prétend abolir le savoir pour faire place à la foi (*Glauben*), ce n'est pas une

¹⁵ C'est par exemple le cas dans la CG I, 15, §5, ou dans le *De ente et essentia*, ch. 5. Mais dans la CG les preuves de l'existence de Dieu sont établies au livre I, ch. 13, celles de la création au livre II, ch. 15 et suiv.. Dans la ST, les preuves de Dieu sont données dès la q.2, a.3 de la *Ia pars*, la création n'étant abordée qu'aux q. 44-46

¹⁶ Voir plus loin le développement de cette idée par Avicenne, source de Thomas d'Aquin, \$\$\$

¹⁷ Voir l'appendice sur « Le temps et l'éternité : les sources de la querelle », \$\$\$, pour Boèce, et le texte de la *Consolation* reproduit en annexe, \$\$\$, Thomas traite de l'éternité divine, notamment en CG I, ch. 15 (voir les lieux parallèles indiqués, éd. cit., p. 179) et ST I, q. 10.

¹⁸ Voir plus bas sur « la source gréco-latine ».

¹⁹ Voir l'appendice sur les sources de la querelle, p. \$\$\$ sur Maïmonide.

foi doctrinale, mais pratique²⁰. Or la croyance en un monde créé *ab initio temporis* est une croyance doctrinale. Seul un agnosticisme de type thomiste peut lui être accommodée²¹. Il le rappelle lui-même souvent, mais brièvement : “ la raison ne peut pas démontrer que le monde n’a pas toujours été, mais cela est tenu par la foi ”²², et il souligne l’inanité d’une démonstration inefficace qui affaiblirait chez les infidèles le respect de la foi des chrétiens, s’ils prétendaient appuyer leur croyance sur de telles démonstrations.

Note sur la querelle médiévale latine

La controverse philosophique sur l’éternité du monde a sévi à trois reprises avant les Temps Modernes. La première fois, entre le néoplatonicien chrétien Jean Philopon et son collègue païen Simplicius au début du VI^e siècle. La deuxième fois, en deux étapes, dans le cadre de la pensée musulmane, lorsqu’al-Ghazali s’en prit aux “ philosophes ”, et notamment Avicenne, dans la deuxième moitié du XI^e siècle et rédigea sa *Destruction* ou *Incohérence des philosophes* (*Tahafut al-falsifa*) où il attaquait comme contraire au *Coran* et à la raison la doctrine de l’éternité du monde, et lorsqu’Ibn Rushd (Averroès), au siècle suivant, critiqua Ghazali au nom de la raison, d’Aristote et de la philosophie, notamment dans sa *Destruction de la destruction* ou *Incohérence de l’incohérence* (*Tahafut al-Tahafut*). Enfin, la dernière dispute est celle qui a germé progressivement dans l’Université médiévale chrétienne et latine au XIII^e siècle, surtout dans sa deuxième moitié, après que les deux maîtres Bonaventure et Thomas d’Aquin eurent opté pour des positions opposées. C’est alors que se fit jour avec effervescence une opposition des philosophes artiens (maîtres de la faculté des arts) aux théologiens à partir de la fin des années 1260, l’une des principales pierres d’achoppement étant justement la question de l’éternité du monde. Un autre trait distinctif de cette troisième phase est qu’elle a pris place dans un temps plus resserré et a mis en jeu un beaucoup plus grand nombre d’interlocuteurs, de valeur inégale, comme le monde universitaire – de par l’abondance de sa population – y est habitué. Enfin, nous devons noter qu’elle n’est qu’indirectement influencée par les deux étapes précédentes, car les textes majeurs du débat entre néoplatoniciens et entre penseurs arabes sur cette question restèrent inconnus des Latins²³.

Les auteurs scolastiques, surtout à partir du XIII^e siècle, de la fondation des Universités et de la codification des genres littéraires, ont la coutume de traiter une question en répétant les arguments de leurs prédécesseurs et de leurs contemporains avant de défendre une position personnelle plus ou moins originale. Une revue des très nombreux textes portant directement sur notre sujet aurait été fastidieuse. Les textes retenus comme exemplaires les plus significatifs de notre *querelle* s’étendent sur une brève période, environ vingt-cinq ans, entre la première opposition tranchée des deux positions (Bonaventure et Thomas d’Aquin) pour et contre la possibilité d’un monde éternel créé et les célèbres condamnations de 1277 à Paris qui eurent notamment en vue la thèse de l’éternité du monde. On y a ajouté le texte plus tardif (environ cinquante ans après Henri de Gand) de Guillaume d’Ockham, pour témoigner du fait que cette date symbolique n’a pas interrompu la querelle, mais aussi de celui que l’apparente victoire de la position dite “ conservatrice ” d’Henri de Gand et de Bonaventure (l’éternité du monde est impossible) a finalement été supplantée par celle, “ novatrice ”, agnostique, de Thomas d’Aquin. Qui plus est, le texte d’Ockham répond explicitement à celui d’Henri, comme ce dernier répond à la position défendue par Thomas, et par Boèce de Dacie à la même époque.

²⁰ Voir le texte célèbre de la dernière partie de la *Critique de la Raison Pure*, la “ Méthodologie transcendantale ” : “ De l’opinion (Meinen), du savoir (Wissen) et de la foi (Glauben) ”.

²¹ Un aspect important des textes présentés plus loin réside dans les diverses conceptions des rapports entre raison et foi qu’ils mettent en œuvre.

²² ST I, q. 46, a.2, où Thomas compare cet article de foi à celui du mystère de la Trinité ; et plus loin les textes traduits, du commentaire des *Sentences* et du *De aeternitate mundi*.

²³ Nous renvoyons à l’appendice et aux textes en annexe qui l’illustrent, ainsi qu’à la bibliographie donnée en fin de volume, en commençant par la rubrique générale, avec les travaux de Bianchi, et Dales pour le Moyen Age latin, de Sorabji pour l’Antiquité, et de Davidson pour le Moyen Age arabe.

L'unité de l'ensemble est donc assurée par le caractère dialogique, ou du moins réfutatif, qu'ils entretiennent.

Ces textes sont ici présentés sous un angle particulier et différent à chaque fois, quand bien même chacun d'entre eux aurait pu faire l'objet d'une étude sous chacun de ces angles d'approche. Pour présenter les deux thèses en présence au milieu du XIII^e siècle, avec les deux maîtres que sont le franciscain Bonaventure et son presque contemporain Thomas d'Aquin, qui lui répond sans doute, nous avons privilégié la considération du *concept de création* et celle des *paradoxes de l'infini* que fait valoir Bonaventure contre l'idée d'un monde éternel. Dans un deuxième temps, portant sur les années confuses de la controverse entre théologiens et philosophes (artiens) dits "averroïstes", nous avons présenté les interventions des franciscains – Bonaventure encore, mais avec la traduction d'un texte de Jean Peckham –, de Thomas à nouveau avec son *De aeternitate mundi*, qui est donc au centre de cette étude, et de Boèce de Dacie avec le traité qui porte le même titre, sous l'angle des *rapports de la raison et de la foi*. La célèbre question de la "double vérité", que de nombreux historiens jugent désormais réglée, y sera à nouveau relevée. Enfin, les textes d'Henri de Gand, théologien séculier et maître d'œuvre des condamnations parisiennes de 1277, et de Guillaume d'Ockham, franciscain d'Oxford qui dispute sur la même question une quarantaine d'années plus tard, seront abordés dans la perspective de *la liberté de Dieu*, qui conduit l'un à juger impossible la création d'un monde éternel, tandis qu'elle permet à l'autre de soutenir la conclusion opposée.