

« CE QUI EST MU EST MU PAR UN AUTRE »

Author(s): M.-L. G. des Lauriers

Source: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 34, No. 1 (Janvier 1950), pp. 9-29

Published by: Librairie Philosophique J. Vrin

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44413483>

Accessed: 15-08-2019 00:35 UTC

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

*Librairie Philosophique J. Vrin* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*

## « CE QUI EST MU EST MU PAR UN AUTRE »

---

Ce principe, familier aux scolastiques, est la forme la plus concrète du principe de causalité. Nous verrons que la justification qu'on en peut donner comporte un argument qui convient également au principe de causalité. On en voit donc l'importance pour toute philosophie qui entend fonder un cheminement certain vers une transcendance. La défaveur en laquelle est tombée ce principe, et d'autres analogues, a, nous semble-t-il, une double cause.

La familiarité que l'étude du mouvement a fait contracter avec ce type particulier de réalité a induit à penser que le mouvement n'a pas besoin d'explication. L'étonnement qui est à la racine de la curiosité, puis de la question, et enfin de la détermination de la cause a fini par faire défaut. La vue du monde mobile, pour ainsi dire connaturelle à nos contemporains, est faite de trois grands apports : Copernic, Einstein, de Broglie. On sait que Copernic a renversé la mécanique des scolastiques ; on ne remarque pas assez qu'il l'a renversée au nom du principe de causalité. (Disons plutôt principe de causation, en désignant, avec Eddington, par causation, l'incidence, observable dans le monde sensible, de la causalité). Parce que la détermination analytique d'un mouvement par les seules positions initiales s'avérait en désaccord avec l'expérience, il a fallu adjoindre d'autres causes, à savoir les vitesses initiales. Pour sauvegarder la causation, les Coperniciens en ont modifié le point d'application : la « révolution copernicienne » est d'ordre mécanique, non d'ordre métaphysique.

La « révolution einsteinienne » est également d'ordre mécanique nous dirions presque d'ordre descriptif : faisant jouer au temps le rôle, dissymétrique d'ailleurs, d'une quatrième variable, la relativité montre deux choses : mutuelle dépendance *en mesure* (non quant à l'essence) du temps et de l'espace ; réductibilité *idéale* de l'univers mobile à un ensemble d'états qui peuvent, *idéalement*, être déduits d'une formule unique. Voilà semble-t-il un double argument qui paraît dissoudre la réalité du mouvement, et par suite en rendre inutile l'explication. Mais le philosophe ne doit pas oublier que le physicien relativiste réintroduit le système

de référence et les méthodes de calcul de la mécanique classique dès qu'il s'agit de faire la théorie *relativiste* d'un phénomène concret, c'est-à-dire observé. Il n'y a donc rien de nouveau en ce qui concerne la causation et la causalité.

La physique contemporaine — Plank, Heisenberg, de Broglie — fournit un second motif à la défaveur du principe que nous étudions. On s'est plu à opposer causalité et indéterminisme, celui-ci devant, pense-t-on, détruire celle-là. On oublie que la liaison entre le déterminisme et la causalité a été le fait des savants qui ont érigé le déterminisme en dogme. Nous n'avons pas dessein d'entrer ici dans le détail de cette question sur laquelle nous reviendrons. Un exposé de M. Destouches à la Société française de philosophie a bien montré, par les vives réactions qu'il provoqua, que les philosophes — même non scolastiques ! — n'acceptent pas la collusion illégitime entre une notion physique, déterminisme ou indéterminisme, et une notion métaphysique, la causalité. Là également, la révolution atteint, non le principe de causalité, mais ses conditions d'application. Il est vrai que la modification de ces conditions est un fait sans précédent dans l'histoire de la physique. Parce que le principe d'indétermination exprime au fond l'interférence entre deux types de causes : les causes physiques familières à la physique classique, et la cause intelligente, en tant qu'elle est capable d'intervenir dans le mode physique. Dire que l'observateur fait partie du système, c'est dire que le monde sensible se trouve, par l'observateur, doué de réflexivité. Réflexivité qui est intrinsèque à l'intelligence et qui, par cela même, fait éclater le cadre univoque des déterminations quantitatives. Voilà une rencontre sans précédent en physique, bien différente de la découverte de Copernic qui demeurait circonscrite dans l'ordre physique. Mais du point de vue plus général auquel nous devons nous placer, la révolution indéterministe est toute semblable à la révolution copernicienne : les conditions d'application du principe de causalité doivent être modifiées, de façon à pouvoir assigner une *cause* adéquate au phénomène observé. Maintes citations de M. L. de Broglie, non moins que l'analyse des principes de la mécanique qui porte son nom, montreraient d'ailleurs que le principe de causation n'est pas mis en question en lui-même, encore moins le principe de causalité.

Ces brèves considérations nous montrent donc que le principe de causation a toujours été tenu, et est encore tenu pour valide par les savants. Il constitue par conséquent la base d'une induction dont la conclusion est le principe de causalité. Voilà ce que donne l'observation : observation de sens commun ratifiée par l'observation savante, et c'est beaucoup ; l'induction a sa certitude propre, ce n'est pas le lieu d'en discuter : mais de plus, il s'agit

ici de la plus générale des inductions qui soit, ce qui accroît la certitude. Le philosophe veut cependant une certitude meilleure dont nous allons examiner les fondements. Nous verrons que le principe de causation, établi par induction comme nous venons de le voir, peut être inséré organiquement, et utilement, dans la preuve du principe de causalité.

\*  
\* \*

Revenons à l'énoncé plus particulier. « Tout ce qui est mù est mù par un autre ». Nous n'entrerons pas dans le détail d'un argument tout à fait classique pour ceux qui le connaissent, et qui serait peut être d'accès difficile aux lecteurs non familiarisés avec la Physique d'Aristote et son commentaire thomiste. Il convient de faire cependant remarquer que la justification du principe comprend deux parties, très différentes au point de vue épistémologique.

1. Ce qui est mù n'est pas mù par soi.

2. Ce qui est mù, et qui par conséquent n'est pas mù par soi, est mù par un autre.

La première est rationnellement démontrable ; la seconde ne relève pas du raisonnement, mais plutôt de l'évidence, nous préciserons ce point ultérieurement.

### 1. *Ce qui est mù n'est pas mù par soi*

Il importe de bien préciser le sens de l'expression « par soi » sur quoi repose toute preuve. « Par soi » a en effet une double acception : il signifie « selon l'essence » et s'oppose alors à « accidentel » ; ou bien il signifie « selon l'essence et l'être », c'est-à-dire selon le supôt : il s'oppose alors à la fois à « accidentel » et à « partiel » ; avoir un caractère « par soi » ce n'est pas avoir ce caractère parce qu'il appartient à une partie de soi-même, c'est avoir ce caractère comme s'insérant dans l'unité de soi-même. « Mù par soi » signifie donc que les propriétés caractéristiques du mobile en tant que mobile, c'est-à-dire du mouvement, appartiennent au sujet considéré selon son essence et selon son être. Autrement dit, le sujet implique les propriétés du mouvement : selon son essence concrète ; et par suite, nécessairement, selon son être.

Cela étant la démarche classique comporte deux étapes.

L'indivisible ne peut être mù par soi.

En substance les arguments reviennent à ceci : si ce qui est mù est « mù par soi », et est indivisible, le terminus *a quo* et le terminus *ad quem* qui appartiennent au mù en tant que mù appartiennent *ipso facto* à un ontologiquement indivisible. Par suite ils coïncident. Alors le mouvement est impossible.

On peut encore dire : *terminus a quo* et *terminus ad quem* subsistent simultanément et distinctement en vertu de leurs relations réelles simultanées et spécifiquement distinctes, au sujet du mouvement. Si le sujet est simple sous un rapport déterminé, ces deux termes qui lui appartiennent « *per se* » ne peuvent être distincts *parce que* ni l'un ni l'autre ne peut se distinguer du sujet sous ce rapport. On peut conclure de deux manières à l'impossibilité :

leur coïncidence exclut la possibilité même du mouvement ;  
 le *terminus a quo* a, sous le rapport du mouvement, raison de sujet, il subsiste, il est achevé ; et par conséquent, le mouvement est impossible (1).

(1) Rappelons brièvement comment on établit l'existence des principes du mouvement :

1. Ce sont des contraires : l'expérience montre que le changement est passage d'un contraire à un autre.

Ce ne sont pas des contraires quelconques.

Ces contraires sont, formellement, forme et privation.

2. Les couples de contraires qui sont principes ne peuvent être en nombre infini, car la loi de l'esprit est loi du réel.

Ces couples, étant en nombre fini, se ramènent à un seul.

3. Il est contradictoire que la substance soit :

a)	ou	ontologiquement	antérieure	}	aux principes.
b)			postérieure		

Si *a*, les principes ne sont pas principes,

Si *b*, la substance est substance de quelque chose, donc substance de substance, c'est impossible.

4. Il est impossible que la substance soit, comme substance, l'un des contraires. Parce que la substance n'a pas de contraire.

5. On ne peut concilier 3 et 4 qu'en disant : la substance est requise en tant que :

a) ou bien la substance a l'être dans les contraires ;

b) ou bien les contraires ont l'être dans la substance.

Mais *a* est impossible, car alors l'être de la substance serait composé de contraires.

Donc la substance intervient nécessairement dans le mouvement en tant que les contraires ont l'être dans la substance, c'est-à-dire que la substance intervient nécessairement comme sujet d'un couple de deux contraires.

Cela posé :

Si un être se meut « par soi », il doit vérifier selon son être même ces conditions nécessaires du mouvement.

Or l'indivisible, selon son être exclut ces conditions nécessaires du mouvement.

Donc l'indivisible ne peut se mouvoir « par soi ».

Mais si le mouvement avait lieu *per accidens* et non « par soi », on ne pourrait plus conclure. Dire que le mouvement de A a lieu *per accidens*, c'est dire que les conditions nécessaires du mouvement seront réalisées pour un sujet B distinct de A selon l'*esse*, et auquel A est lié seulement *per accidens*. Des propriétés ontologiques de A, on ne peut donc rien conclure relativement aux propriétés ontologiques de B.

Si A est indivisible, B pourra très bien n'être pas indivisible ; B pourra se mouvoir ; A pourra alors avoir un mouvement *per accidens* ou d'entraînement. Ainsi, le « lettré », indivisible selon la qualité sensible, (parce qu'étranger à ce domaine) devient blanc, *per accidens*. Mais le non lettré devient lettré *per se*, parce que l'âme intellectuelle n'est pas indivisible en tant que sujet des habitus intellectuels. Cet exemple en sens contraire souligne l'importance du « par soi ».

L'hypothèse du mobile « mû par soi » est contradictoire. Car ce dont l'état de repos ou de mouvement dépend de l'état de mouvement ou de repos d'autre chose n'est pas mû par soi. Or le mû par soi n'étant pas indivisible, a des parties : et on doit entendre partie sous le rapport où on envisage le mouvement, c'est-à-dire qu'un mouvement nécessairement simultané de toutes les parties est exclu. Dès lors, le mû par soi dépendrait dans son mouvement, d'une réalité formellement distincte de soi, à savoir de ses parties, ce qui est contradictoire.

La présentation précédente est laborieuse parce qu'elle enchaîne deux raisonnements par l'absurde. On peut simplifier l'appareil logique de l'argument en lui donnant une forme positive.

1° Ce qui est supposé être « mû par soi » est, en tant que mû, indivisible (la division en parties correspondant hypothétiquement au point de vue formel sous lequel le mouvement est envisagé : parties quantitatives pour le mouvement local, etc. Et, de plus, ces parties se distinguent formellement, du point de vue mouvement, comme *terminus a quo* et *ad quem*).

C'est-à-dire que ce qui est « mû par soi » est indivisible sous le rapport du mouvement. Car, supposé qu'il y ait des parties, chacune d'entre elles participe à la nature du tout, qui est de se mouvoir par soi. Toutes les parties auront donc simultanément le même état de repos et de mouvement ; c'est-à-dire que du point de vue du mouvement il y a indivisibilité ou absence de parties.

2° Ce qui est supposé être « mû par soi » est indivisible.

Car ce qui appartient au « mû par soi » en tant que mû lui appartient absolument.

3° Ce qui est indivisible ne peut être « mû par soi ».

On l'a démontré en a). Et, en bref, la raison tient en ce que, pour l'indivisible, le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* coïncident nécessairement, ce qui annule le mouvement.

4° La notion de « mû par soi », entraînant nécessairement les deux propositions contradictoires 2° et 3°, est contradictoire en elle-même (2).

Une autre preuve, plus élégante et plus directe, de l'impossibilité du mû par soi peut être donnée ; mais elle requiert la notion de nature ou d'essence concrète. La voici en quelques mots. L'expérience montre que le mouvement n'est pas une réalité une : l'acte qui le constitue est un acte fluent, acte essentiellement imparfait,

(2) Le vivant, défini comme « ce qui a en soi le principe de son mouvement » ne fait pas exception. Autre chose en effet est d'avoir en soi le principe de son mouvement, principe qui est la nature et qui compose avec l'être ; autre chose est d'être soi-même le principe de son mouvement : ce qui revient à dire « être sa nature », ce qui supprime la composition entre nature et être.

puisque l'achèvement de cet acte équivaut à la cessation du mouvement. En sorte que le mouvement comme tel ne peut avoir l'être, car il n'a pas l'unité qui permet à une essence d'être concrète. On peut alors raisonner par l'absurde : ce qui est mû par soi, c'est ce à quoi le mouvement convient par soi, ce dont l'essence et l'acte d'être est d'être mouvement. Or on vient de voir que le mouvement ne peut être l'essence d'aucun être parce qu'il ne peut être une essence concrète. Le « mû par soi » est donc contradictoire.

Enfin, et c'est une troisième formulation de la même preuve plutôt qu'une troisième preuve, on peut noter que le « nunc fluens », l'instant fluent du mouvement cher à Bergson, est par nature même : venue à l'être et cessation d'être si on l'envisage par rapport à l'instant antérieur ; cessation d'être et venue à l'être si on l'envisage par rapport à l'instant postérieur. C'est-à-dire que le « nunc fluens » du mouvement, considéré isolément, *nous voulons dire indépendamment de tout autre être*, implique contradiction dans l'être.

D'autres preuves seraient probablement possibles : ne nous y attardons pas. Nous avons surtout dessein de rappeler que cette première partie du principe de causalité envisagé dans le cas du mouvement est susceptible d'une démonstration rationnelle. Il ne sera pas inutile, à ce point de vue, de récapituler les trois arguments précédents dans une formule qui les englobe et qui rende saillant le nerf de la preuve : « l'union inconditionnée du divers est impossible ». Dans chacune des démarches précédentes interviennent en effet une paire d'éléments, impossibles si on considère le « mû par soi » disjonctivement, c'est-à-dire indépendamment d'une cause qui l'actue. Indiquons-le, respectivement :

Le mû doit avoir des parties. Ces parties soutiennent entre elles une unité d'ordre. Cette unité d'ordre est impossible si on l'attribue au « mû par soi », c'est-à-dire si on l'envisage comme inconditionnée.

L'unité, requise à l'essence concrète, de la diversité ontologique constitutive du mouvement est impossible. Or, s'il existait une essence concrète du mouvement, le mouvement serait sans condition, serait inconditionné. Cela revient donc exactement à dire, à propos du mouvement : « L'union inconditionnée de la diversité ontologique est impossible ».

La puissance et l'acte sont divers ; l'instant ouvert est et n'est pas. L'union de cette diversité ontologique est impossible sans condition.

Enfin, il est intéressant de noter que la même formule exprime

très heureusement le résultat d'une analyse mathématique du mouvement. Si en effet on cherche à traduire le mouvement en termes statiques, le mouvement « réagit ». On doit, en général, employer une série infinie qui caractérise à chaque instant la position, la vitesse, les accélérations successives. Or cette série, censée équivaloir au mouvement :

1° a normalement une infinité de termes : elle en a même toujours un nombre infini si on fait un changement quelconque du paramètre temps. Si on définit le temps par le mouvement qu'on considère, il n'y a plus qu'un seul terme, mais ceci revient au fond à considérer le mouvement comme un tout qu'on divise en un nombre fini de parties, c'est-à-dire comme un tout actuel. Cette infinité de termes est comme le signe de la potentialité du mouvement ; et il faudra un acte de l'esprit pour reformer, à partir de là, l'unité du mouvement.

2° mais surtout, chacun des termes de cette série est obtenu par passage à la limite : par une sorte de condensation. Le déploiement du mouvement, c'est-à-dire la restitution du mouvement réel exige une intégration, c'est-à-dire l'effectuation d'une opération qui est seulement indiquée par les termes de la série.

On voit donc qu'au plan de la description intelligible, quantifiée, c'est l'esprit qui « actue » le mouvement. On vérifie donc bien le principe, quoiqu'à l'intérieur du domaine intelligible.

La série ne livre le mouvement que par l'opération de l'esprit. L'union du divers requiert une cause. Potentialité ou multiplicité s'équivalent, et il faut pour les réduire à l'acte ou à l'unité un principe qui les domine l'une et l'autre.

Le principe que nous venons de rappeler : « L'union incondi-tionnée du divers est impossible » peut avoir, comme la plupart des mots, en particulier ceux qu'emploie une philosophie réaliste de la connaissance, deux acceptions : l'une ontologique, l'autre sémantique. Cette dualité fait à la fois le danger et l'intérêt de ce principe et d'autres semblables sur lesquels nous aurons à revenir.

Il est en effet dans la nature de l'esprit de ne pas tenir pour un des éléments divers, sinon en vertu d'un principe d'unité avec lequel chacun des éléments doit avoir un rapport intrinsèque : cela est impliqué dans la notion d'unité. On voit donc que, sémantiquement, le principe est une évidence qu'il est impossible de nier sans s'interdire de penser. Le danger est alors de faire de cette évidence une loi nécessaire de la réalité en estimant que cette loi nécessaire est ainsi démontrée.

Mais en retour il y a un très grand intérêt à mettre en évidence la correspondance profonde qui existe entre une loi de l'esprit



— exprimée adéquatement par le principe — et une loi de la réalité établie par ailleurs objectivement. Cette correspondance manifeste en effet l'unité de l'univers, que nous avons déjà rencontrée plusieurs fois au cours de cette étude : les natures qui appartiennent aux différents degrés d'être ont chacune leur loi, mais ces différentes lois ont même structure et sont les participations d'une même loi. La nature « raison » ne fait pas exception ; et constater, dans un cas précis, la correspondance entre la raison et l'être constitue le meilleur fondement d'une épistémologie réaliste. Le principe « Loi de l'esprit = loi de la réalité » est tantôt confirmé, tantôt utilisé. Il est confirmé lorsque la loi objective peut être établie avec rigueur d'une manière entièrement indépendante ; il est utilisé lorsque, la loi objective se présentant seulement comme probable, elle ne peut être tenue pour certaine que parce qu'elle correspond à la loi de l'esprit. On voit par là que les cas de confirmation ont une valeur non seulement théorique mais constructive ; il convient doublement de ne pas les négliger, fût-ce sous le prétexte de réalisme, unilatéral d'ailleurs.

## 2. *Ce qui n'est pas (mû) par soi est (mû) par un autre*

Nous plaçons le mot *mû* entre parenthèses parce que la justification que nous allons donner concerne en fait l'être en général et non pas seulement l'« être *mû* ». Dans ce qui suit nous désignerons cet énoncé par (C), pour abrégier l'écriture.

La justification métaphysique de cette assertion est classique. Il faut montrer que ce qui est et n'est pas déterminé à être, par soi (c'est-à-dire le contingent), est déterminé à être, *par un autre*. On peut, à cet effet, considérer la relation entre le contingent et l'être (c'est-à-dire tout existant autre que le contingent envisagé) soit dans ses termes soit en elle-même.

*La relation entre le contingent et l'être est envisagée dans ses termes.*

1. Le contingent est ce qui est indéterminé à être ou à ne pas être.

L'essence du contingent n'est réelle, comme essence, que par relation à l'être.

Le contingent, réalisé, a relation actuelle à l'existence, ou relation à l'existence actuelle.

L'essence du contingent, réalisé, a relation à l'existence actuelle.

2. Or l'essence demeure, comme essence toujours identique à elle-même ; donc :

L'essence du contingent a relation (bien entendu non actuelle) à l'existence actuelle.

3. Comme les termes d'une relation soutiennent toujours entre eux similitude :

L'essence du contingent ne peut, dans sa réalité d'essence, être diverse de l'existence actuelle.

4. Or, si on tient que le contingent peut être non causé, l'essence du contingent est alors une pure indétermination, étrangère à l'être.

Il y a contradiction entre 3 et 4. Donc 4 est impossible.

*La relation entre le contingent et l'être est considérée en elle-même.*

Argument formel — 1. Contingent = ce qui est indéterminé à être ou à ne pas être.

Cette définition qui caractérise l'essence du contingent, montre que cette essence a relation à l'exister.

On peut le préciser :

Contingent actualisé : a relation actuelle à l'exister.

Contingent *in se* (= essence du contingent) : a relation (possible) à l'exister.

2. Dire que le contingent peut être incausé, c'est :

a) Nier la relation possible du contingent à une cause. Car si on pose l'existence d'une relation même seulement possible à une cause, on pose par là même l'existence de la cause.

b) Nier cette relation en vertu de la nature du contingent, c'est-à-dire en vertu de son essence.

3. Donc : contingent incausé = l'essence du contingent exclut relation possible à une cause.

Il y a contradiction entre 1 et 3.

Valeur de l'argument. — L'argument vaut à la condition de donner au mot possible un sens réel. En particulier en 2a : la relation doit être considérée comme seulement possible par référence au contingent envisagé. Mais cette possibilité ne serait pas réelle si la cause n'existait pas réellement. Ainsi 2a est bien justifiée.

Autre formulation de l'argument. — On peut récapituler ce qui précède en une formule : dire que le contingent peut être, selon sa nature, incausé, c'est dire que l'essence du contingent est *fermée* en regard de l'être. Or cette essence fermée est contradictoire : puisqu'elle subsiste, comme essence, dans le contingent actualisé, et qu'elle a alors relation à l'être.

A cette justification métaphysique, on peut adjoindre un argument inductif dont on saisira mieux toute la portée au troisième paragraphe de cette section. Non pas que nous entendions opposer « inductif » à « métaphysique ». La métaphysique part de l'expé-

rience, et l'induction peut être rigoureuse. Mais la métaphysique raisonne sur l'essence supposée saisie ; l'induction désigne l'essence par l'extension de ses réalisations concrètes.

La causation, qui fournit les définitions nominales d'effet et de cause, donne en même temps le principe « Tout effet a une cause » comme la plus générale des inductions. Selon l'exemple classique, que n'infirme aucune théorie de la chaleur, « ce qui n'est pas chaud par soi » c'est-à-dire en vertu de sa nature, est chaud par le feu (ou par toute source de chaleur), qui est chaud par nature. On dira en général, pour résumer toutes les observations relevant de la causation :

p) Si, en fait, a n'appartient pas à « A per se » (c'est-à-dire en vertu de la nature de A),

a appartient, en fait, à A par un autre (c'est-à-dire en vertu d'une cause).

Il y a entre p) et le principe « Ce qui n'est pas par soi est par un autre » deux différences, qui d'ailleurs s'incluent, et que nous énonçons d'abord séparément :

Passage du fait au droit, c'est-à-dire qu'il faudrait avoir :

P) Si a n'appartient pas à « A per se », a appartient à « A par un autre ».

En second lieu, a désigne, en p) ou en P), c'est-à-dire dans l'ordre de la causation, un attribut prédicamental. Dans l'inférence générale que nous entreprenons (principe de causalité dans l'ordre de l'efficience), a est l'« être mû » ; l'observation habituelle se tient généralement à un niveau moins général, parce qu'elle doit considérer des cas plus diversifiés. Et dans l'énoncé (C), ce qui est attribué, ce n'est pas seulement une qualité particulière ou qualité commune comme le mouvement, c'est l'être même, commun à tous les modes.

Ces deux différences s'incluent. Car si on passe du fait au droit, c'est-à-dire si on admet P), l'énoncé valant pour tous les cas possibles de l'être (et ces cas relèvent nécessairement de l'être prédicamental) vaut pour l'être même, en vertu de l'unité analogique de l'être. En retour supposons que, en p), a est l'être ; comme il n'y a aucun cas qui soit en dehors de l'être, une constatation de fait qui porte sur l'être comme tel englobe tous les cas : c'est-à-dire que le fait équivaut alors au droit, et p) équivaut à P).

L'inférence qui fait passer de p) à P) est celle-là même qui constituera l'induction. Cette inférence est cependant assez différente, du point de vue de sa qualification en certitude, selon qu'elle est une colligation concomitante à la saisie de l'essence, ou bien un véritable raisonnement qui établit une connexion entre deux classes de faits, et partant entre deux formes, par le medium d'une idée. Considérées en elles-mêmes, la saisie de l'essence ou la détermination du medium sont évidentes ; elles sont donc

certaines, et cette certitude est donc, en droit, indépendante de la répétition. Mais en fait, avant d'être saisis en eux-mêmes, essence et medium sont circonscrits progressivement ; à ce stade l'erreur est possible, et la certitude inductive est accrue par la répétition. Dès lors l'induction raisonnement, supposé qu'elle réussisse, a une certitude plus grande que la simple colligation, parce qu'elle superpose trois processus de répétition : deux d'entre eux fondent les deux termes liés par le raisonnement ; le troisième fonde le raisonnement lui-même.

Or, dans le cas qui nous occupe, il s'agit d'une induction raisonnement, établissant une connexion nécessaire entre deux « classes de faits » ou entre deux formes : « appartenance non par soi », « appartenance par un autre ». Nous sommes donc dans le cas qui est, en droit, le plus favorable à la certitude inductive ; et il faut ajouter que la répétition est ici, en fait, indéfinie. On voit donc que l'argument inductif établit le principe (C) avec certitude, c'est-à-dire avec exclusion du doute concernant la vérité de la contradictoire ; mais il ne donne pas l'évidence comme l'argument métaphysique.

### 3. *Ce qui est mù est mù par un autre*

Cela résulte du rapprochement des deux premiers paragraphes qui ont été établis respectivement par démonstration et par inférence métaphysique quasi immédiate. C'est uniquement cette différence épistémologique entre les deux processus qui justifie cette troisième partie. Nous venons de voir notamment que la proposition « Ce qui n'a pas l'être par soi a l'être par un autre » est susceptible d'une preuve inductive certaine : cette preuve inductive est, épistémologiquement, du même type que la démonstration du premier paragraphe : « Le mù par soi est contradictoire ». Il y a donc là une démarche homogène qui peut se suffire à elle-même ; nous allons le confirmer en montrant que, du fait de sa conjonction avec la proposition *démontrée* « Le mù par soi est contradictoire », la preuve inductive en question acquiert un nouveau degré de certitude. Et, par le fait même, l'importante contribution de la causation se trouvera assumée dans la preuve métaphysique du principe de la causalité. Nous avons donc à examiner l'enchaînement des deux propositions : « Ce qui est mù n'est pas mù par soi », « Ce qui n'est pas mù par soi est mù par un autre ». Nous nous placerons d'abord à un point de vue plus rationnel, puis à un point de vue plus métaphysique.

#### a) *Enchaînement rationnel.*

Nous considérons la seconde proposition comme établie par induction. Elle peut avoir, de ce point de vue, différentes quali-

fications sur lesquelles nous revenons rapidement. Le « a » qui figurait dans l'énoncé du principe de causation désigne ici « être mû ». Nous poserons :

l = a appartient en fait à A par lui-même

L = a appartient en droit à A par un autre

m = a appartient en fait à A par un autre

M = a appartient en droit à A par un autre

l et m relèvent de l'expérience : on *constate* que le feu chauffe par lui-même et que l'eau est chauffée par lui.

Nous désignerons de plus par l' la négation de l et par L' la négation de L.

Les propositions p) et P du paragraphe 2 s'écrivent respectivement :

p) l' implique en fait m            P) L' implique en droit M.

L'induction consiste à passer de p) à P) : ce qui semble impliquer trois passages simultanés : de l' à L', de m' à M, et de l'implication de fait à l'implication de droit. Il en est bien ainsi en général. Mais dans le cas présent, L' n'est rien autre que la proposition : en droit, l'« être mû » n'appartient à aucun sujet par soi. Dès lors, pour inférer P) à partir de p), il suffit de passer de l'implication de fait à l'implication de droit : puisque, d'une proposition nécessaire, une *consequentia* nécessaire tire une conclusion également nécessaire.

Nous avons déjà indiqué que la preuve inductive se développe ici dans les meilleures conditions possibles, du seul point de vue de la structure de l'induction. Nous ajoutons une nouvelle condition : la proposition dont on part est démontrée et non pas seulement établie par induction. Peut-on tirer davantage de ce même fait en ce qui concerne l'induction, c'est-à-dire le passage de l'implication de fait à l'implication de droit ? Autrement dit, est-ce qu'une implication de fait ne devient pas une implication de droit, par cela seul que la prémisse de cette implication d'abord établie en fait se trouve démontrée ?

S'il en était ainsi, P) serait établie à partir de p) entièrement par voie démonstrative et non seulement par induction. Nous nous demandons donc si le caractère nécessaire d'une prémisse rejaillit sur la *consequentia*, supposé simplement que cette prémisse et cette *consequentia* soient liées en fait ?

Il est clair qu'on ne peut répondre oui absolument.

La création est une relation de fait ; l'être de Dieu est nécessaire ; il n'en résulte pas que la création soit nécessaire. Cet exemple est emprunté à l'ordre ontologique : et c'est justement celui-là qui nous concerne ; il semblerait donc décider d'une réponse négative. Mais cet exemple, également, chevauche sur le créé

et l'incr   ; or il nous suffit, pour pouvoir conclure analogiquement de rester au même degré d'être.

Dans ces conditions on ne doit pas non plus répondre non absolument.

On peut distinguer deux étapes dans le passage de l'implication de fait à l'implication de droit.

La première consiste à référer l'implication universellement expérimentée à la *nature* du fait ou de la proposition qui servent de prémisse. Le mot nature est pris en un sens large : c'est-à-dire que la constance du rapport constaté entre deux classes de faits conduit à attribuer à chacune de ces classes une nature et à voir dans ce rapport une propriété *intrinsèque* aux deux natures envisagées. Si en effet le rapport ne survenait que du dehors et en quelque sorte accidentellement aux classes de faits considérés, sa permanence ne serait pas fondée. La notion de nature et l'appartenance *intrinsèque*    une nature sont le répondant métaphysique de l'invariance expérimentale. En tout cela, il n'y a pas encore de qualification épistémologique de l'existence *concrète* des essences ou de la modalité du rapport constant observé : nécessité ou probabilité, et degré de cette probabilité.

Cette qualification fait l'objet de la seconde étape : nous n'en analysons pas le mécanisme puisque cela ne nous sert pas.

Il nous suffit en effet, pour passer de p)    P), de la première étape que nous venons de décrire. Voici comment : la connexion de m à l' est intrinsèque à l'essence de l' (ce que, répétons-le, pose la première étape de l'interprétation de l'induction) ; puisque, en fait, on a non seulement l' mais L' qui est nécessaire, la connexion, intrinsèque à l'essence de L', est par le fait même également nécessaire. P) est donc démontrée.

En résumé, il suffit d'admettre que la stabilité de l'univers ne peut être fondée que sur les propriétés *intrinsèques* de natures concrètes (et évidemment stables), pour que le principe « Tout ce qui est m   est mû par un autre » se trouve rationnellement démontré et non pas seulement établi par réduction à l'absurde de sa négation. On retrouve évidemment, dans ce réalisme des natures comme principe de stabilité, l'apport concret que la raison à elle seule ne peut apporter : ce qui permet ensuite à l'ensemble de la preuve de se dérouler en climat rationnel pur.

Ce cheminement, qui utilise la preuve inductive du principe « Ce qui n'est pas m   par soi est mû par un autre », au lieu de l'argument métaphysique, est d'apparence plus compliqué : précisément parce qu'il est plus enrobé de raison. Mais il offre un double avantage, d'ailleurs corrélatif de cet inconvénient. Il offre constamment un support à la perception métaphysique. Il peut être enti  -

rement exposé à partir de la causation, il peut donc être critiqué et fondé de ce point de vue. Nier la stabilité des natures entraîne, quant à l'explication de l'univers, des conséquences qui sont en opposition avec la science telle qu'elle se présente *en fait*. Nier la proposition « Tel existant *a* l'être » n'entraîne pas de conséquences immédiates dans l'ordre de la causation et ne peut être réduit à l'absurde par des *faits* tombant sous l'expérience sensible. La première négation concerne l'explication de l'univers, la seconde en nie l'intelligibilité : on doit donc dire que c'est au fond la même négation jouant dans deux zones de l'être analogiquement semblables ; mais il est plus facile, nous ne disons pas plus profond, de considérer l'expérience sensible que l'être en tant qu'être.

D'autre part, il convient de préciser l'unité organique qui existe entre la causation et la causalité. C'est la seule façon, nous semble-t-il, d'éviter un double écueil : réduire la causalité à la causation, voire la causation à ses conditions d'application, et c'est ce que font assez spontanément les hommes de science ; couper le principe de causalité des racines qu'il *doit* avoir dans l'expérience concrète, ce qui est malheureusement trop habituel aux philosophes.

b) *Enchaînement métaphysique.*

*Le passage de la première proposition à la seconde revient au passage de la division à la multitude.* — « Le mû n'est pas mû par soi », signifie que le mouvement ne résulte dans le mû, ni de l'essence ni de l'acte d'être. Quand d'autre part on dit : « Le mû est mû par un autre », on signifie, par la médiation du mouvement que le mû en lui-même et le mû en tant que référé à l'autre sont distincts ; on signifie donc également une composition dans l'être du mû. Au point de vue du mû, les deux énoncés sont donc rigoureusement équivalents. Il est donc naturel de se demander si on ne peut passer de l'un à l'autre..

Mais ces deux énoncés se distinguent parce que la manière de signifier et de situer la composition est différente. La première se réfère à la division, la seconde à la multitude. Or, s'il y a entre division et multitude une correspondance rigoureuse, c'est à la condition de considérer division et multitude sous le même rapport. Tandis qu'il faudrait ici passer d'une composition fondée sur la distinction à une composition fondée sur l'altérité.

N'y a-t-il pas cependant un cheminement qui permette d'effectuer ce passage ? S'il existe, nous savons d'ailleurs qu'il ne peut être exclusivement rationnel. Puisqu'il y a composition dans l'être entre le mû et le mouvement, on peut partir de l'un ou l'autre terme.

*On raisonne à partir du mû.* — Le mouvement, qui est dans le mû, est une opération ; ce n'est pas une opération immanente,

puisque dans ce cas elle n'entraînerait pas composition dans l'être. Elle est donc non immanente c'est-à-dire qu'elle ne demeure pas dans le mù. Elle est cependant d'une manière constante, opération du mù c'est-à-dire un mode d'être du mù. Le mù en tant que mù ne demeure donc pas en lui-même : c'est-à-dire que le mù soutient avec lui-même en tant que mù un rapport d'extériorité. Si maintenant nous faisons correspondre à ce mù en tant que mù un « quelque chose », un principe, nous dirons que le mù soutient en tant qu'il est mù un rapport d'extériorité avec ce principe : principe qu'il est par suite naturel d'appeler principe de la motion.

Faire correspondre un « principe » au mù en tant que mù, voilà la partie de l'inférence qui n'est ni démontrable rigoureusement ni d'ailleurs privée de fondement. Ce principe n'est pas une abstraction gratuitement posée parce que le mù en tant que mù est une réalité concrète ; mais, concrètement, cette réalité est la réalité du mouvement, comme telle insaisissable. Lui faire correspondre un principe signifié comme stable, c'est supposer qu'elle peut, en quelque manière, être saisie par l'esprit. On retrouve, inévitablement d'ailleurs, cette vérité qu'il y a correspondance entre l'esprit et la réalité.

*On raisonne à partir du mouvement.* — Le mouvement existe dans le mù en composant réellement avec le mù. Supposons établi que cette composition entraîne *limitation du mouvement* existant dans le mù. (Autrement dit, supposons établi que l'actuation est limitée par le sujet qui la reçoit). Toute réalité existante existe en elle-même indépendamment de ce qui la limite : puisque, de soi, ce qui la limite s'oppose à son existence. Si donc le mouvement (comme actuation) est limité par le mù, le mouvement a en lui-même (comme actuation) une existence indépendante du mù.

C'est cette existence, *indépendante du mù* (quelle qu'en soit la modalité ontologique), que l'on désigne en disant que le mouvement est dans le mù *par un autre* (que par le mù).

Tout reviendrait donc à montrer que, lorsqu'il y a composition entre deux éléments, il en résulte limitation pour celui au moins des deux éléments qui n'est pas par soi.

A l'abstrait la chose est évidente. Car ce qui n'est pas par soi est, de soi, indéterminé et illimité. S'il se trouve déterminé il est donc limité ; or s'il entre en composition ce ne peut être selon son essence : c'est donc dans un existant concret qui précisément le détermine.

Pour passer au concret, il faut que le « ce qui n'est pas par soi » soit une réalité et non une notion. Dans le cas présent il faut donc considérer le mouvement comme tel, n'importe quel *mouvement en tant qu'il est mouvement* comme une réalité ; ou si l'on veut :



considérer le mouvement comme un universel concret. Nous retrouvons donc, et dans les mêmes termes, le point de départ qui conditionnait notre première inférence (en raisonnant à partir du mû) : correspondance entre l'esprit et la réalité.

Nous pouvons cependant ajouter ici une preuve inductive fondée sur l'inertie de la matière. Très schématiquement, on peut dire que la force finie communiquerait à une masse nulle une accélération infinie ; l'accélération est finie parce qu'elle est limitée par le mobile qui la reçoit. Au niveau de la causation, le principe est une vérité d'expérience. A ce même niveau de la causation, il est discutable qu'il y ait toujours, entre les éléments que l'observation doit distinguer, altérité de suppôt : et c'est pourquoi on ne peut, à partir de la causation, remonter directement au principe « Ce qui est mû est mû par un autre » ; mais quel que soit le statut métaphysique des éléments distingués par la causation, il est vrai qu'ils limitent ce qu'ils reçoivent : autrement dit, le principe « *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* », et son expression métaphysique plus précise « Toute composition entraîne limitation », sont, eux, établis directement par induction. Il en résulte que l'on peut passer par induction de la proposition démontrée « Ce qui est mû n'est pas mû par soi » à la proposition « Ce qui est mû est mû par un autre ».

On pourrait rattacher les différents cheminements qui précèdent à la métaphysique de la relation, ce qui conduirait à leur attribuer une qualification du point de vue de la certitude. Cela nous entraînerait trop loin ; nous parviendrons au même résultat, quoique d'une manière moins précise, en examinant une question devenue classique. Question née d'un rapprochement un peu artificiel, mais question éclairante par les similitudes et les contrastes qu'elle oblige à préciser.

#### 4. *Le principe de causalité est-il analytique?*

Nous considérons ce principe sous la forme plus particulière qui nous a occupés : « Ce qui est mû est mû par un autre ».

*La question concerne le principe « Ce qui n'est pas mû par soi est mû par un autre ».* Il est éclairant de remarquer que cette question ne s'est pas posée pour S. Thomas, au moins d'une manière équivalente à celle dont elle se pose maintenant. S. Thomas précise que le principe « Ce qui est mû est mû par un autre » doit être démontré (1 Sent., d35, q1, a.1, 3<sup>m</sup>) : « De ratione motus est quod sit movens et motum : sed quod motum sit aliud a movente, non potest sciri nisi demonstratione ; ante cujus inventionem multi sunt opinati aliquid seipsum movere ».

Il est clair d'après ce passage :

1<sup>o</sup> Que S. Thomas tient pour démontré : « Ce qui est mû n'est pas mû par soi ».

2<sup>o</sup> Que, pour lui, ce principe équivaut à l'altérité du moteur et du mû. C'est qu'en effet S. Thomas, à la suite d'Aristote, tient pour évident le principe « Ce qui est ou bien est par soi ou bien est par un autre » (Cf. C. Gent., II, 15, par. 2, 7).

C'est donc à propos de ce principe que la question de démontrabilité et d'analyticité se pose pour les modernes alors qu'elle ne se posait pas pour S. Thomas. En un mot, on peut dire que, pour S. Thomas, le principe est analytique en ce sens qu'il est évident et que la question de son analyticité ne se pose pas. Nous verrons que cette conclusion demande à être complétée mais non modifiée.

*La question relève de la métaphysique de la connaissance.* — Le jugement analytique est, dit-on ordinairement, celui dont le prédicat ne contient rien de plus que le sujet. La définition est parfaitement claire s'il s'agit des modes de l'être : le sujet et le prédicat sont alors définissables, leur contenu peut être précisé, justement en fonction de l'être qui les domine. L'identité dans l'être, et l'affirmation de cette identité, impliquées par la copule, n'interfèrent donc pas avec le sujet et le prédicat comme tels.

Mais, en ce qui concerne le principe de causalité, les déterminations du sujet et du prédicat ne sont pas de type prédicamental : elles concernent l'« aséité ». Dans ces conditions, l'affirmation d'identité dans l'être, et par là même l'affirmation d'être faite par l'esprit et introduite dans le jugement par la médiation de la copule, peut modifier *en fait* le contenu du sujet et du prédicat. L'analyticité ne peut plus se définir d'une manière précise. C'est donc le rôle joué par l'esprit — faculté de l'être — dans l'énonciation du principe de causalité qui peut modifier *en fait* le contenu de ses termes et par là même le caractère analytique ou non analytique.

Cela posé, nous allons montrer que :

*Le principe de causalité, ou bien n'est pas analytique, ou bien est évident.*

Et tout d'abord, le principe n'est pas analytique. Les justifications que nous en avons données supposent : ou bien une certaine perception métaphysique, c'est-à-dire une certaine manière d'exprimer la réalité conformément à l'exigence de l'intelligence ; ou bien une induction, explicite ou implicite. Or ces différents processus, qui jouent dans la preuve un rôle organique, même s'ils ne sont pas nettement exprimés, *ne sont pas analytiques*. Il y a autre chose dans l'affirmation : « tel existant a l'être », que dans la position existentielle de tel existant et le constat

qu'on en fait. Il y a autre chose dans l'affirmation : « l'actuation est limitée par le sujet qui la reçoit » que dans la constatation des lois de l'inertie.

Ce qu'il y a d'autre dans le premier cas c'est que l'existant est supposé intelligible ; ce qu'il y a d'autre dans le second cas c'est que la loi la plus universelle dégagée par l'esprit a une portée réelle. Très schématiquement, on pourrait dire que ce qu'on ajoute en cours de preuve, sous le couvert des processus indiqués, et qui n'est pas analytique, c'est que l'être est intelligible ou que l'intelligence a prise sur l'être : c'est-à-dire, au fond, l'équation entre l'être et l'intelligence. On retrouve donc toujours la même difficulté : l'existentialisme l'a rencontrée par le premier pôle, l'idéalisme par le second.

La seule manière d'éviter cette difficulté c'est de conjoindre les deux pôles : c'est ce que fait le réalisme de S. Thomas ; mais dans cette perspective la question d'analyticité ne se pose plus, parce que l'être *n'ajoute* pas à l'affirmation qu'on en fait, ou inversement.

La question de l'analyticité se pose si on envisage l'esprit fermé en lui-même et raisonnant sur des définitions fermées par rapport aux existants dont elles tiennent la place. La question : « Le principe de causalité est-il analytique ? » suppose évidemment qu'on se place dans la perspective où la question se pose ; et alors, on voit par ce qui précède qu'il faut répondre : non.

En second lieu, le principe est évident. Nous avons rappelé qu'il en est ainsi pour S. Thomas et nous en avons donné la raison : l'équation entre l'intelligence et l'être entraîne qu'à toute question de l'intelligence corresponde une réponse *réelle*. Ne peut-on rejoindre ce point de vue à partir de l'épistémologie moderne ? Il semble que l'importance accordée à la notion de relation soit en quelque sorte le correctif engendré par les excès mêmes de l'idéalisme et de l'existentialisme qui rejettent autant que faire se peut l'un des deux pôles que le réalisme tient en constante relation puisqu'il en affirme l'unité de droit.

Ne pouvant développer complètement ce point, nous nous bornerons à un seul cas : celui de l'enchaînement métaphysique des deux propositions : « Ce qui est mû n'est pas mû par soi » et « Ce qui n'est pas mû par soi est mû par un autre », en raisonnant à partir du mû. Cet enchaînement pourrait être déduit rigoureusement de la prémisse suivante : toute composition intrinsèque à un être dérive d'une composition entre cet être et un être distinct de lui. Autrement dit : la composition intrinsèque à un être déterminé introduit dans cet être la distinction entre : cet être lui-même ; cet être comme terme d'une relation. Or cette prémisse

devient elle-même évidente en fonction d'une métaphysique de la relation. L'esprit, en effet, est relatif à l'être comme tel et non pas à ce qui, dans l'être, est déjà relation. Il en résulte que l'esprit ne peut percevoir une réalité qui serait relation de relation. (Enchaîner des relations successives : de *a* à *b* puis de *b* à *c*, c'est mettre en relation *a* et *c* ; ce n'est pas concevoir une relation de relation *selon l'essence*). Étant mis en relation avec un être composé, l'esprit conçoit donc dualité de relations (et non relation de relation). A cette dualité de relations, l'esprit fait correspondre dans l'être composé, un rapport d'extériorité ; et au rapport d'extériorité un rapport d'altérité. Cette réaction de l'esprit est d'autant plus nette que l'esprit se saisit actuellement comme relatif à l'être.

Ajoutons que, l'esprit étant posé comme relatif à l'être *concrètement*, l'explicitation que nous venons de donner n'est pas une inférence. Nous exprimons sous forme d'inférence, *a posteriori*, ce que l'esprit réalise spontanément en vertu de sa propre nature. Autrement dit, l'esprit n'a pas à raisonner à partir de ce principe qu'il est relatif à l'être ; mais il se comporte *concrètement* conformément à ce principe. Or ce qui est saisi par l'esprit sans discours : c'est cela l'évidence.

Nous avons déjà rappelé à plusieurs reprises que, pour le réalisme, le principe « Ce qui n'est pas mû par soi est mû par un autre » est évident. Nous venons d'en analyser la raison. Ce qui, dans chacune des preuves que nous avons données, semble « ajouté » extrinsèquement quand on oppose l'être et l'intelligence, se trouve en fait inclu dans la perception de l'intelligence posée comme relative à l'être. C'est ce que nous suggérions au début de ce quatrième paragraphe en observant que, pour un jugement qui concerne l'être, le contenu des termes se trouve modifié selon la manière de concevoir la relation de l'intelligence à l'être. Cette relation étant constitutive du jugement, les deux valeurs intelligibilité, réalité sont disjointes ou concomitantes pour tous les éléments du jugement selon que la dite relation est saisie actuellement comme réelle ou non.

Le principe de causalité est donc évident lorsque l'esprit, en l'affirmant, ne laisse pas de saisir actuellement quoique implicitement sa nature, qui est d'être tout relatif à l'être.

Remarquons d'ailleurs que cette conscience concomitante de la relation à l'être n'est que la forme plus profonde et pour ainsi dire l'enracinement dans l'esprit de la conscience concomitante à tout acte de connaissance : l'intelligence se connaît connaissante. Ces deux formes de la conscience distinguent comme on sait l'intellection pneumatique de l'intellection noétique. On peut donc dire que percevoir l'évidence du principe de causalité appartient en propre à l'intellection pneumatique.

Il semble y avoir contradiction entre les deux affirmations : le principe de causalité n'est pas analytique ; le principe de causalité est évident. Puisqu'une proposition évidente paraît être, *a fortiori*, analytique. Mais en réalité, évidence et analyticité sont deux relations de nature différente : la première du sujet à l'objet, la seconde intrinsèque à l'objet. On ne peut donc conclure, de l'une à l'autre d'une manière générale. En ce qui concerne le principe de causalité, il est de beaucoup plus important de tenir, avec S. Thomas, qu'il y a évidence ; mais c'est une précision non négligeable d'ajouter que, du point de vue moderne, il n'y a pas analyticité. C'est seulement en confondant ces deux points de vue qu'une étude, d'ailleurs riche en descriptions pénétrantes, conclut, indûment selon nous, à l'analyticité (3).

\*  
\* \*

Nous avons développé un aspect du principe de causalité, celui qui concerne l'ordre de l'efficience. Il en est d'autres. Il en est surtout un autre qui concerne l'ordre des causes formelles et qui se présente comme singulier. A ce principe « Ce qui est mù est mù par un autre » répond adéquatement un autre principe, d'ailleurs également familier à S. Thomas. « Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo oportet unum eorum esse ab alio vel ambo ab aliquo tertio » (C. Gent., II, 16). En bref, une multiplicité ordonnée comporte un principe d'ordre dont dérivent tous les éléments de cette multiplicité. C'est, au fond, ce principe qui est mis en œuvre dans la « quarta via » ou dans toute métaphysique de la participation. Comment le justifier ? Nous n'entendons pas étudier, ici, cette question. Nous nous contenterons de remarquer que, si on se borne à considérer l'existence du principe d'ordre, c'est-à-dire abstraction faite de son rôle efficient, la situation épistémologique est la même pour les deux formes du principe de causalité : l'une relative au mouvement, l'autre relative à l'ordre. En employant des notations déjà utilisées, afin que la transposition soit plus claire, posons :

l = une multiplicité, en fait, n'est pas une, de par la diversité de ses éléments

L = une multiplicité ne rend pas raison, comme telle, de son unité

m = une multiplicité qui possède en fait une unité d'ordre implique un principe d'ordre réel

M = une multiplicité ordonnée implique un principe d'ordre réel.

(3) A. DE CONINCK. *Le principe de raison d'être est-il synthétique?* dans *Revue Philosophique de Louvain*, février 1949.

La causation montre que l implique m en fait. L'induction consistera ici à considérer différents « ordres » : ordre physique, ordre du vrai,... les ordres qu'évoque Pascal ; en un mot tout ensemble d'éléments qui se présentent à l'appréhension intelligible comme organiquement liés. On constatera qu'il existe dans tous ces cas un principe d'ordre caractérisé par un certain équilibre entre l'ontologique et l'intelligible. Cela fonde l'implication de fait.

On remarquera ensuite que L est évidente et, objectivement, nécessaire. Et on pourra conclure au caractère nécessaire de M, à partir de l'implication de fait de l à m et du caractère nécessaire de L.

Nous nous contenterons d'évoquer cette perspective, dont la mise en forme rigoureuse demanderait de trop longs développements. Et nous ferons observer, par manière de conclusion, que ces confirmations rationnelles des diverses formes du principe de causalité sont intimement liées à l'unité organique de la causalité et de la causation. Nous avons montré, quoique trop succinctement, au début de ces pages, que le principe de causation est la vérité la plus solidement fondée par la science ; c'est la permanence du principe qui exige les modifications de son point d'application : en sorte que ces modifications sont la preuve du principe lui-même. Cela étant, ne serait-ce pas une sorte de scandale métaphysique, particulièrement grave si on admet que la connaissance s'enracine dans les sens, de ne pas fonder la causalité — toute causalité — sur la causation ; en reconnaissant bien entendu que la causation tient de la causalité la valeur absolue qu'elle a dans son ordre.

Le Saulchoir, 1<sup>er</sup> Novembre 1949.

Fr. M.-L. G. DES LAURIERS, O. P.