

Les Principes de la Philosophie Thomiste II

LA PHILOSOPHIE
DE
LA NATURE

PREMIERE PARTIE

LA NATURE EN GÉNÉRAL

(Troisième Fascicule)

Ch. III. LE MOUVEMENT

Ch. IV. L'ESPACE ET LE TEMPS

Ch. V. LES CATÉGORIES DE L'ACCIDENT COSMIQUE

par

JOSEPH DE TONQUÉDEC, S. J.

P. LETHIELLEUX, Editeur

10, RUE CASSETTE

PARIS, (VI^e)

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2019.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

LA NATURE EN GÉNÉRAL

III

**DU MÊME AUTEUR
CHEZ LE MÊME EDITEUR**

La philosophie de la Nature : la Nature en général.

1^{er} fascicule. Prolégomènes : la Physique, science de la Nature. Ce qu'est la Nature. Ce qu'est la science de la Nature : ses deux parties : les Sciences mathématiques et expérimentales ; — la Philosophie. — Classification des sciences. L'histoire. 105 pp.

2^e fascicule. Chapitre I. *La substance et l'accident.* — Chapitre II. *La matière et la forme.* 279 pp.



Les autres ouvrages de l'auteur, tant philosophiques que théologiques ou littéraires, sont indiqués en tête du premier fascicule.

© par P. LETHIELLEUX, Editeur, 1959.

L'ouvrage a été déposé conformément aux lois en avril 1959.

Tous droits de reproduction, traduction et adaptation réservés pour tous
pays.

CHAPITRE III

LE CHANGEMENT ET LE MOUVEMENT

Les deux substantifs qui figurent dans ce titre sont souvent pris l'un pour l'autre, aussi bien dans l'usage courant que dans le langage philosophique. Aristote lui-même, qui définit avec une si minutieuse rigueur ce qu'il entend par mouvement, ne s'interdit point d'étendre parfois le sens de ce mot aux changements de toute espèce¹. Cependant « changement, mutatio, μεταβολή » est sans conteste un terme plus général : il désigne le passage d'un événement quelconque à un autre, d'un état de choses déjà réalisé à un état nouveau² : changement de place, de couleur, de forme extérieure, de lieu, de position, changement d'humeur ou de dispositions morales, passage de vie à trépas, génération ou destruction, etc. Le mouvement, « motus, κίνησις », est contenu dans ce vaste genre comme une espèce particulière : son nom indique surtout un déplacement dans l'espace.

Qu'il y ait dans l'univers du changement et du mouvement, cela ne se démontre pas ; cela se voit, se constate dans la clarté de l'évidence. On peut bien, comme Zénon d'Elée, essayer de démentir l'expérience par des raisonnements, nier le mouvement comme impossible *a priori* : la réfutation de Diogène qui se promène pendant que Zénon prouve que le mouvement n'est pas, restera toujours excellente ; la dialectique ne mord pas sur une réalité qui s'impose. « Posons en fait, dit Aristote, que tous les êtres de la nature ou du moins quelques uns d'entre eux sont en mouvement : cela est manifeste par l'induction », c'est-à-dire par un recours à l'expérience généralisée³. Mais il appartient à la

(1) Par exemple, au livre III de la *Physique* (ch. 1, 200b, 34), le changement substantiel est rangé parmi les mouvements ; tandis qu'au livre V (ch. 2, 225b, 10) il est dit qu'il n'y a pas de mouvement selon la substance : ce qui est la doctrine constante d'Aristote. « In III^o, Aristoteles... accepit nomen motus secundum quod est commune omnibus speciebus mutationis ». SAINT THOMAS, *Phys.*, V, l. 2.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, V, 1, 225a, 1 : « Tout changement va de quelque chose à quelque chose d'autre : comme le montre le mot μεταβολή (formé de la préposition μετά, après) qui exprime une distinction d'antériorité et de postériorité ».

(3) *Phys.*, I, 2, 185 a, 12. Cf. nos *Prolegomènes*, p. 22, 23, 62 (1^{er} fascicule).

philosophie de la Nature d'élaborer la juste notion du mouvement.

Ce travail tient dans l'œuvre d'Aristote une place énorme et la notion qui en est le résultat peut être considérée comme l'une, sinon comme la principale, des découvertes philosophiques du Stagirite — suivi là-dessus sans réserve par saint Thomas. Il importe donc de mettre cette notion en bonne lumière.

De tous les changements divers, le plus facilement, le plus simplement observable est le mouvement local : il saute le premier aux yeux. Parmi les autres, en effet, se trouvent d'abord des changements instantanés et qui, par suite, se prêtent mal à l'observation. Tels sont les mutations substantielles — les « générations-corrptions » — et sans doute aussi quelques changements accidentels : la lumière, par exemple, jaillit quelquefois instantanément.¹ La préparation de tels changements peut à la vérité être lente et progressive : les causes, les conditions extérieures qui les amènent demandent parfois du temps pour être posées, mais l'apparition du phénomène est subite. Quelque chose qui n'existait à *aucun degré* auparavant se manifeste soudain : il n'y avait pas du tout de lumière et tout à coup la voici ; de même, dit Aristote, qu'une unité ajoutée à un nombre le transforme d'un seul coup en un autre². Dans ces cas-là, on voit bien qu'il y a eu changement : cela est certain, souvent même évident, mais le mécanisme intérieur de l'opération échappe à l'expérience, à l'observation directe : seule, l'intelligence réfléchie arrive à le deviner. La nature, l'essence profonde du changement comme tel n'apparaît pas à nu.

Quant aux changements progressifs, aucun ne se laisse saisir aussi aisément que le mouvement local. En effet, la croissance des animaux ou des plantes (*motus augmenti*) se fait imperceptiblement ; le renforcement ou l'affaiblissement d'une lumière, d'une chaleur, l'intensité croissante ou la dégradation progressive d'une couleur (*motus alterationis*) sont des phénomènes malaisés à saisir de façon précise *pendant qu'ils se produisent*. — Moins encore les changements moraux, les altérations des dispositions de l'âme, se laissent-ils prendre sur le fait. Nous constatons ces divers changements surtout *après* qu'ils sont achevés ; nous concluons alors qu'ils ont eu lieu en comparant les états dont ils partent et ceux auxquels ils aboutissent. Tandis que le mouvement local, en des cas innombrables, se laisse aisément apercevoir et observer à loisir, *dans le temps même où il se produit*. Son rythme est très

(1) C'est l'exemple préféré des Anciens : « diaphanum subito illuminatur », IaIIae, 113, 7 ; — *C. Gent.*, I, 19 fin, etc.

(2) *Met.*, H, 3, 1043b, 36. — Cf. SAINT THOMAS, *Phys.*, V, 3 ; — IaIIae, 113, 7.

souvent proportionné à nos sens : ni trop lent ni trop rapide pour être perçu. En lui, le changement *s'étale* pour ainsi dire, laissant voir à plein comment il est fait, son organisation, ses caractères¹. — De plus, le mouvement local est le plus superficiel des changements : tout à fait extérieur au sujet qui le subit, il en est aisément discernable. Il n'est pas, comme les changements de qualité ou de grandeur, incorporé au sujet, imbu, imprimé dans sa substance : il ne lui ajoute, ne lui ôte rien, n'y change rien². Dans ce cas privilégié, le changement se détache en clair sur un sujet invarié. Les corps sont pour nous les objets les plus accessibles, sur lesquels se fixe d'abord notre attention ; or nous les voyons successivement présents en des lieux divers et se déplaçant à travers eux : tout cela est très net et très distinct, très grossier et très primitif. Nul besoin d'un sens affiné ni d'une réflexion quelconque pour apercevoir les changements de ce genre. Sans doute, définir conceptuellement le mouvement, expliquer cette chose fuyante qui n'est pas mais *se fait* sans cesse, et qui cependant existe, est l'affaire des philosophes — et de grands philosophes, comme Parménide et Bergson, y ont échoué. Mais la pure constatation de sa réalité actuelle est l'affaire de n'importe qui.

C'est pourquoi nous concevons et exprimons tous les autres changements par rapport au mouvement local. A certains nous donnons aussi le nom de *mouvement* ; mais quand ce mot est prononcé, la première idée qui se présente à l'esprit est celle d'un changement de lieu. C'est là, pour tout le monde, le mouvement proprement dit, le mouvement au sens premier et fondamental. Le langage rend témoignage de ceci. Tous les changements sont décrits comme des *passages* entre des termes plus ou moins *éloignés* : ils *vont*, disons-nous, de l'un à l'autre. La différence des états dont ils *partent* et où ils *arrivent* est exprimée comme une *distance*, comme une *ascension* ou une *descente*, etc. : il y a *loin*, disons-nous, de la médiocrité à l'héroïsme, de l'intention à l'action. Toutes ces expressions sont des métaphores spatiales, empruntées au mouvement local. « De l'opposition ou contrariété selon le lieu, dit Aristote, sont tirées les définitions des autres contraires » entre lesquels s'accomplissent les divers changements³. « Notre intelligence, dit saint Thomas, *procède* (encore une métaphore

(1) Parfois, il peut nous paraître instantané à cause de sa rapidité, et parfois au contraire nous être insensible à cause de sa lenteur. Mais assez de cas se présentent où nous le percevons parfaitement, pour que nous puissions nous rendre compte de ce qu'il est. — D'ailleurs, en réalité, même lorsqu'il nous paraît instantané, il demande toujours du temps. Voir la preuve de ceci plus loin, p. 11.

(2) « Secundum motum localem nihil removetur quod *insit* subjecto mobili... Est secundum locum qui *exterius* continet ». SAINT THOMAS, *Phys.*, VIII, 14, in fine. Nous expliquerons ceci plus à fond par la suite : pour le moment nous n'avons besoin que du premier aspect des choses.

(3) *Catégories*, VI, 6a, 16. Cf. *Meteor.*, II, 6, 363a, 30.

spatiale) du plus connu au moins connu. Et c'est pourquoi nous *transférons* (toujours la même métaphore) les noms des choses que nous connaissons le mieux à celles que nous connaissons le moins. De là vient que l'expression *distance* a passé des objets distants dans le lieu à tous les contraires. De même, nous nous servons des expressions qui se rapportent au mouvement local pour désigner les autres mouvements : car les corps circonscrits dans le lieu sont pour nous les objets les plus connus. « Nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus... »¹.

Étudions donc d'abord le mouvement qui est pour nous le mieux connu. Nous verrons ensuite par quelles analogies, plus ou moins parfaites, les autres changements lui ressemblent, et quelle est leur nature.

SECTION I

LE MOUVEMENT LOCAL

1^o) Le premier caractère que nous avons attribué en général à tout mouvement, se vérifie avec une pleine évidence, en celui-ci : il va vers l'avenir, vers un au-delà de la réalité présente : « semper expectat aliquid in futurum... »². Le sujet qui l'accomplit ne reste pas établi dans son état actuel ; il tend à le quitter pour en obtenir un autre : dans l'espèce, une position différente de celle qu'il occupe. Par là il se montre à la fois privé de quelque chose qu'il pourrait avoir et en train de l'acquérir. Êt cet état à la fois potentiel et actif dure autant que le mouvement ; il est le mouvement même.

Supposons un mouvement fini, orienté vers un but déterminé. « Tout mouvement [de ce genre] va d'un terme à un autre : ἐκ τινος εἰς τι πᾶσα μεταβολή »³. Tant que le mobile se trouve en son lieu primitif, il ne se meut pas encore ; arrivé au terme vers lequel il tendait, il ne se meut plus : c'est l'entredeux qui constitue le mouvement⁴. Supposons au contraire un mouvement indéfini, sans terme (et Aristote en admet la possibilité et la réalité pour le

(1) *IaIIae*, 7, 1. — Item, *Pot.*, X, 1, init. — *Virtut.*, XI. — Cf. *Meteor.*, II, 1. 10. (La référence donnée dans ces textes à un passage d'ARISTOTE, *Met.*, X, texte 13 et 14, — que l'édition léonine traduit : Didot, IX, ch. 4, n^o 1 — est fautive. Rien de tel ne se trouve à l'endroit indiqué).

(2) IV, *Sent.*, dist., 17, q. 1, a. 5, sol. 3, 1^m.

(3) ARISTOTE, *Phys.*, VI, 4, 234b, 11. — Saint Thomas montre bien qu'il s'agit là d'abord du mouvement local : « Demonstrationes in hoc libro positæ pertinent quidem ad motum localem perfecte, ad alios autem motus non totaliter », l. 5. — De même TOLET, *Phys.*, VI, 3, q. 3, *circa finem*.

(4) ARISTOTE, *loc. cit.*, 10 à 13 ; — SAINT THOMAS, *loc. cit.*

mouvement circulaire¹⁾ : il est encore vrai qu'à chaque instant ce mouvement tend à se dépasser lui-même, le mobile aspire sans cesse vers des positions différentes de celles qu'il traverse.

Et ici nous touchons le caractère ambigu, équivoque, du mouvement : il trahit dans le sujet qui l'accomplit, une « puissance » au sens *passif* du mot, la capacité d'être autrement, mais aussi une puissance au sens *quasi-actif*, l'exercice d'un pouvoir non pas, à la vérité, de produire, mais d'acquérir un état nouveau. L'état actuel n'est pas accepté, fixé, définitif. Il y a aspiration à un état différent et effort vers lui.

2^o) Le mouvement local est une réalité continue : « Συνεχῆς πᾶσα κίνησις »². « Continuitas primo et per se et proprie invenitur in motu locali tantum »³. Or le continu a des parties, mais des parties qui « se tiennent : simul se tenent »⁴, qui n'ont pas de limites respectives, mais se fondent l'une dans l'autre : « non duo ultima sed... unum »⁵, pas deux frontières en contact, mais l'unité. Tel est le mouvement local : aucune partie n'y existe à l'état distinct ; aucune ne s'achève en soi, mais chacune prolonge la précédente et se prolonge dans la suivante. Dès que la continuité se rompt, qu'une frontière se dessine, le mouvement s'évanouit ; et s'il reprend, il n'est plus lui-même : un autre mouvement a commencé après la rupture, après l'instant ou la période de repos⁶.

C'est cette continuité qui donne au mouvement local son unité. Il y a deux manières d'être un : l'indivisibilité, la simplicité absolue, l'absence de parties : telle, dans l'ordre physique, l'unité du point géométrique ; — et l'indivision actuelle des parties, c'est-à-dire leur continuité⁷ : celle-ci est l'unité du mouvement local. Nous avons dit que ce caractère lui est propre et se vérifie pleinement en lui seul. En effet, en tant que tel, si on le prend dans l'abstrait comme le simple fait de changer de place, sans envisager les conditions requises pour cela, il ne contient aucune exigence d'arrêt, aucune partie qui soit appelée à être nécessairement la dernière, séparée de tout ce qui pourrait se produire au-delà d'elle. Dans les autres changements il n'en va pas ainsi : leur nature même leur impose une fin. Une fois la mutation substantielle accomplie, tout est dit et le changement s'arrête nécessairement ; pareillement, l'altération qualitative s'achève dès que la qualité nouvelle est éclosée ; enfin les changements de taille des êtres physiques

(1) *Phys.*, VIII, 8.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, V, 4, 228 a, 20.

(3) SAINT THOMAS, *loc. cit.*

(4) SAINT THOMAS, *Phys.*, V, 1. 5.

(5) *Ibid.*

(6) ARISTOTE, *Phys.*, V, 4, 228b, 2 à 7.

(7) SAINT THOMAS, *Phys.*, V, 1. 7.

s'accomplissent en de certaines limites, fixées par les caractères de l'espèce¹. Mais il ne répugne pas *a priori* que le mouvement local *se continue indéfiniment*².

3^o) Le mouvement local tient sa continuité de l'étendue qu'il traverse. En effet il s'exécute sur de la « grandeur » c'est-à-dire sur la quantité continue appartenant à un ou plusieurs corps³. « Le mouvement, dit Aristote suit la grandeur : c'est parce que la grandeur est continue que le mouvement l'est »⁴. Le mouvement local s'applique donc à l'étendue des corps qu'il touche successivement, ne prenant d'eux, ne leur demandant que cela — leur contact spatial — négligeant tout le reste, et particulièrement les intervalles qui peuvent les séparer⁵. C'est pourquoi lui-même est continu : car le mouvement n'est pas un être indépendant ; il est spécifié par la réalité qu'il cherche à s'approprier ; il en est le devenir, le *fieri* : ici, la conquête d'une place autre que celle que le

(1) ARISTOTE, *Phys.*, VI, 11, 241a, 26 sq.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 7, 261a, 31 sq. et ch. 8. Cf. VI, 10, dernière phrase. SAINT THOMAS, *Phys.*, VIII, 1. 15. — Aristote refuse d'admettre un mouvement local *rectiligne* qui serait infini, éternel. Mais pourquoi ? Non point parce que cela répugne à l'essence du mouvement local, considéré comme tel — sans quoi aucun mouvement local ne pourrait être éternel — mais bien parce que le mouvement rectiligne, pour se prolonger indéfiniment, serait forcé de revenir sur lui-même, en se brisant, et donc ne serait plus un seul mouvement (*Phys.*, VIII, 8, 261b, 31). La raison de cette nécessité d'un retour sur soi pour le mouvement rectiligne, est qu'il aurait lieu, comme tous les autres, dans un espace fini : un espace infini, une grandeur matérielle sans limites ne pouvant, d'après Aristote, être réalisés dans la Nature (III, 5 et 8). « Nullus motus rectus continuus potest esse in infinitum, nisi ponetur aliqua magnitudo infinita in actu : quod supra improbatum est ». SAINT THOMAS, *Phys.*, VIII, 1. 16. « Aristotle assumes that there is no movement along an infinite straight line, since he has proved in III, 5, 8, that there is no actual infinite μέγεθος ». Ross, *Aristotle's Physics*, p. 711 (sur VIII, 8, 261b, 31). A l'inverse, le mouvement circulaire ne requiert pas un espace infini ; il ne va pas d'un contraire à un contraire. (*Phys.*, VI, 10, 241b, 2 et 8, 264b, 9 à 19). Théorie discutable assurément, mais dont la discussion n'importe pas à notre objet présent, qui est l'établissement des caractères du mouvement local. (Il y a d'ailleurs une autre raison plus profonde à l'impossibilité du mouvement rectiligne éternel. Voir ci-dessous, p. 14).

(3) Dans le langage péripatéticien et scolastique, la grandeur, μέγεθος, est la *quantité continue* : celle dont les parties se tiennent ; — comme le nombre est la *quantité discontinue*, κλήθος : celle dont les parties sont distinctes, séparées.

(4) *Phys.*, IV, 11, 219 a, 11.

(5) BERGSON soutient qu'aucun mouvement n'est *purement* local. « Peut-on persister à ne voir dans le mouvement qu'un changement de lieu ?... La question est de savoir si les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences de quantité etc... ». *Matière et Mémoire*, p. 215 et 225. Et tous les arguments allégués par l'auteur tendent en effet à prouver que ce que nous appelons changement local implique toujours des variations dans la qualité. — Soit, mais ce n'est pas là ce dont il s'agit. La véritable question est de savoir si, dans un corps que nous croyons voir en mouvement local, les variations qualitatives sont les seules, s'il n'y a pas chez lui en outre, ou plutôt d'abord, comme la cause de ces variations, un changement local, — et en quoi consiste celui-ci. Vouloir l'identifier à celles-là, c'est esquiver un problème réel sérieux, pour en traiter un autre, fort différent. — Cf. Appendice VI, afférent au ch. I, spécialement p. 214 (2^e fascicule).

sujet occupe, un progrès vers elle, l'acquisition de contacts avec d'autres surfaces que celles qu'il touche actuellement.

Mais à ce propos une objection se présente. Il est bien rare que l'étendue parcourue par le mouvement local soit absolument continue dans sa totalité. Elle est plutôt formée par plusieurs corps, continus peut-être en eux-mêmes, mais simplement *contigus* entre eux. La route sur laquelle je marche est un conglomérat de substances diverses juxtaposées : des pierres, de la terre, du sable, etc. ; le dallage ou le carrelage le plus exact ne forme pas continuité. De plus Aristote lui-même avoue que le mouvement local ne suit pas exactement la continuité des « choses », des objets. « Se meut continuellement, dit-il, ce qui ne laisse de côté rien *ou très peu*, τὸ ὀλίγιον, de la chose » selon laquelle le mouvement s'exécute : ici, l'étendue des corps situés sur sa trajectoire¹. Mais ce « très peu » omis suffit à rompre la continuité. Des intermédiaires sont sautés. Saint Thomas donne comme exemple les pierres posées sur une route boueuse ou inondée qu'il faut traverser : on passe de l'une à l'autre, sans mettre le pied sur le terrain qui les sépare². Themistius mentionne dans le même sens les bonds des athlètes qui sautent aux jeux du pentathle³. Il faut donc admettre que le mouvement local est plus continu que les agrégats de corps divers dont il longe les surfaces. Que ces corps soient séparés et en simple contact, cela n'entre pas pour lui en ligne de compte ; il se construit *avec leurs continuités, mais sans s'astreindre à épouser tous leurs contours, à s'en faire le calque précis*.

Alors à quoi doit-il son caractère continu ? On serait tenté de répondre : à l'espace homogène où sont situés ces corps. Mais cet espace homogène est un être de raison, non une réalité matérielle, et Aristote en rejette à bon droit l'existence : « l'espace » comme tel, n'existe pas ; il n'y a que des corps étendus.

Au vrai, nonobstant ces difficultés, c'est encore à l'étendue concrète, aux surfaces sur ou entre lesquelles il chemine, que le mouvement local doit sa continuité. En effet, il n'y a pas de *vide* entre elles. Si le terrain solide est coupé, quelque chose existe entre ses intervalles : à tout le moins l'air ambiant. Et c'est aussi à travers ce dernier — et non à travers le vide — que l'athlète exécute ses bonds. C'est donc toujours une étendue réelle qui sous-tend le mouvement local. *Matériellement*, cette étendue peut bien être composée d'éléments divers, simplement contigus, aux formes hétérogènes. Tout cela est indifférent au mouvement qui s'accom-

(1) *Phys.*, V, 3, 226b, 27.

(2) *Phys.*, V, l. 5 : « ponuntur lapides ab invicem modicum distantes, per quos transit homo *motu continuo* ».

(3) Edit. Schenkl, p. 173.

plit sur eux. Il suffit qu'ils se touchent sans interruption pour constituer une trajectoire unique, une étendue *formellement* une. Chacun des points de cette trajectoire occupe une situation fixe par rapport à l'ensemble du cosmos : et ces situations se font suite sans hiatus ni lacune : pas d'endroit où il n'y ait rien. Ainsi le chemin est préparé d'avance pour celui qui doit le parcourir¹.

De ceci découlent plusieurs corollaires.

a) Si la continuité du mouvement local vient de celle des choses étendues, elle doit impliquer, comme cette dernière, un ordre dans les positions occupées, *une succession de l'avant et de l'après*. « L'avant et l'après, dit Aristote, se trouvent d'abord dans le lieu. Ils sont là par le fait des positions [diverses prises par les parties du continu]. Et puisque la grandeur comporte des rapports d'antériorité et de postériorité, ces mêmes rapports devront exister nécessairement aussi dans le mouvement, *par analogie* avec ceux qui affectent la grandeur »². Les parties du mouvement seront donc antérieures ou postérieures les unes aux autres selon qu'elles se développeront sur des parties d'étendue situées de la même façon : l'ordre et la succession des premières se modèleront sur l'ordre et la succession des secondes³.

b) Pareillement, puisque l'étendue est divisible, le mouvement local le sera également, par une suite nécessaire. C'est, nous le savons, la propriété du continu d'être actuellement indivis, mais susceptible de division. Tel sera donc le mouvement local. *Il s'étend* comme les surfaces qui forment son lit et, comme elles encore, unique en fait, il est virtuellement multiple. De même qu'on peut diviser une surface et ainsi en faire plusieurs avec une seule, de même un mouvement peut se fractionner en plusieurs mouvements séparés : car il est susceptible de s'arrêter en chacun des points de sa trajectoire. « Tout ce qui change (sous-entendez : de façon continue) est divisible », dit Aristote, et cela vaut par excellence du changement local⁴.

(1) Conformément à ses théories générales, BERGSON soutient que le mouvement crée sa trajectoire et son point d'aboutissement. « Le point d'arrivée, dit-il, n'existe comme station que quand le mobile a choisi de s'y arrêter... Un intervalle dont il n'y a encore qu'une extrémité ne peut diminuer peu à peu, puisqu'il n'est pas encore intervalle ». (*Les deux Sources...*, p. 71). C'est là, nous semble-t-il, jouer sur les mots. Une « station » n'existe comme station, c'est-à-dire comme *arrêt* que quand le mouvement s'arrête : c'est trop clair. Mais il ne s'ensuit pas que l'endroit où il s'arrêtera n'existe pas avant lui. De même, l'intervalle entre les lieux n'est pas créé de toutes pièces, arbitrairement, « choisi » par le mouvement qui va de l'un à l'autre : il y a des distances objectives, présumé et condition essentielle du mouvement local, sans laquelle il devient inintelligible.

(2) *Phys.*, IV, 11, 219a, 14 sq.

(3) *Phys.*, VI, 4, 234b, 15.

(4) *Phys.*, VI, 4, 234b, 10. Voir ci-dessus la note 3, p. 6. Le principe s'applique sans restriction au sujet du mouvement local, d'une certaine façon au sujet des autres changements continus, et seulement par concomitance,

c) Enfin, le mouvement local demande toujours *du temps* pour s'accomplir : il ne saurait être instantané. L'instant, en effet, est un indivisible, sans parties même virtuelles : tout justement l'opposé du continu. Impossible d'appliquer l'une sur l'autre, de faire entrer l'une dans l'autre, cadrer l'une avec l'autre ces deux choses antagonistes. Il y a bien, dans l'étendue spatiale et dans le mouvement qui la traverse, quelque chose qui correspond à l'instant : c'est le point. Mais le mouvement ne tient pas dans un point et n'est pas fait de points additionnés ; si on le considère comme parvenu en un point particulier, on l'arrête : il n'est plus mouvement. Pas plus que le temps ne tient dans l'instant et n'est fait d'instant additionnés. Dans le continu où ils se trouvent, l'instant et le point ne sont rien d'actuel comme entités distinctes : chacun d'eux marque seulement la division *possible* du continu où l'*esprit* l'envisage : durée d'une part, étendue et mouvement local de l'autre¹. En brisant une ligne continue « par la pensée, τῆ νοήσει », je dédouble aussi mentalement le point de la brisure : j'en fais la fin de l'un des tronçons et le commencement de l'autre². Mais ce ne sont là que des vues différentes prises sur une même réalité, non seulement unique, mais indivisible en fait. Et il en va de même pour l'instant : indivisible en lui-même, il peut être pris pour la fin d'une période et le commencement d'une autre³.

Aristote démontre encore ceci par l'absurde. Supposons un mouvement local accompli dans l'instant. Il traverse un certain espace, et rien ne s'oppose à ce qu'il le traverse plus ou moins vite : car tout mouvement peut s'accélérer ou se ralentir. Mais qu'est-ce qui distinguera sa rapidité de sa lenteur, sinon qu'il traverse le même espace en plus ou moins de *temps* ? Et ainsi le prétendu instant deviendra du temps, divisible en portions de longueurs inégales⁴. L'instant ne fournit donc pas au mouvement local la possibilité de se développer et de se modifier selon ses exigences essentielles.

Concluons : ce qui correspond au mouvement local, c'est une durée étendue, continue et successive comme lui : le temps. Le corps qui se meut pénètre *graduellement* dans le lieu, ne l'occupe pas tout entier d'un seul coup, mais peu à peu, et parties par parties : ses parties les plus extérieures atteignant d'abord celles qui, dans le lieu, se trouvent les plus proches de lui et le contact se poursuivant avec les autres, jusqu'aux extrémités respectives des deux continus. « Nullus motus localis corporis potest esse in instanti :

per accidens, aux sujets des changements subits. Voir SAINT THOMAS, *Phys.*, VI, 1. 5.

(1) Διαίρει δὲ δυνάμει. ARISTOTE, *Phys.*, IV, 13, 222a.

(2) *Ibid.*, 15, 16, 17.

(3) *Ibid.*, 10, 17.

(4) *Phys.*, VI, 3, 234a, 24 sq.

quia omne quod movetur localiter necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum »¹. « Cum aliquid incipit mutari (moveri), non simul totum egreditur de loco quem prius occupabat, sed pars post partem »².

4^o) Les termes qui circonscrivent le mouvement local rectiligne sont appelés « *contraires ἐναντία* ». Ce mot a, dans la langue péripatéticienne et scolastique, un sens restreint et technique, qu'il est nécessaire d'expliquer, car il ne correspond pas au sens beaucoup plus général du mot dans le français courant. Les contraires sont deux affections ou états positifs, deux accidents de même genre, mais opposés au maximum, et exclusifs l'un de l'autre, qui peuvent affecter tour à tour un même sujet déjà constitué en son existence propre³. Exemples : la santé et la maladie, dispositions inverses d'un corps vivant (car la maladie n'est pas une pure négation, mais un état positif, parfaitement déterminé par des caractères spécifiques réels); de même, les qualités sensibles diverses qui se chassent mutuellement d'un corps donné : tels le blanc et le noir, la couleur la plus lumineuse opposée à celle qui l'est le moins (car le noir n'est pas un état incolore, l'absence de toute couleur, mais une certaine couleur, le plus éloignée du blanc); tels la chaleur et le froid (car le froid, pour la sensation, qui seule le perçoit et est compétente pour en juger, n'est pas une moindre chaleur, ou une simple absence de chaleur, mais quelque chose de très positif et de très actif)⁴. Chacun de ces couples d'accidents opposés appartient, on le voit, au même genre : état corporel, couleur, température.

Les termes du mouvement local rectiligne sont un couple semblable. Ils appartiennent à un même genre. Ce sont des lieux divers, des positions positives dans l'espace, opposées et incompatibles entre elles. Quitter un lieu donné, ce n'est pas abandonner tout lieu, n'aller nulle part, émigrer hors de toute localité : c'est aller en occuper une qui fait face ou pendant à la première et l'exclut. Certains contraires⁵ sont reliés entre eux par des *inter-*

(1) SAINT THOMAS, Ia, 67, 2.

(2) SAINT THOMAS, *Phys.*, VI, l. 5 (sur ARISTOTE, *Phys.*, VI, 3, 234a, 24).

(3) Voir ci-dessous Appendice XIII.

(4) ARISTOTE, *de Part. Anim.*, II, 2, 649a, 15; cf. *Gener.*, II, 2, 529b, 24 sq. — SAINT THOMAS, *IaIIae*, 73, 2; — 82, 1, 1^m; etc., BERGSON a retrouvé en partie ces données psychologiques, familières aux anciens et discréditées par le scientisme moderne. Il met « entre les sensations de chaud et de froid une différence de nature, et non plus de degré ». *Données immédiates de la conscience*, p. 35). « Le noir n'est pas une absence ou tout au moins un minimum de sensation lumineuse... Le noir a autant de réalité pour notre conscience que le blanc » (*Ibid.*, p. 40). Malheureusement ces justes observations sont noyées dans des théories générales extrêmement contestables, que nous avons critiquées dans notre Appendice VI (second fascicule).

(5) Non pas tous. Cf. ARISTOTE, *Catégories*, 12a, 1 sq. — SAINT THOMAS, *Met.*, X, l. 6, fin.

médiales continus, des « milieux, μεταξύ et c'est le cas des termes du mouvement local. Comme le blanc s'obscurcit graduellement pour devenir gris, puis noir, comme la chaleur baisse et fait peu à peu place au froid, le corps en mouvement local ne passe pas sans transition, instantanément, de son point de départ à son point d'arrivée : il suit les positions intermédiaires¹, il a un chemin, une trajectoire constituée par d'autres corps qu'il touche successivement ; ne laissant hors de contact que des points minimes, sans importance pour sa direction générale².

Les contraires ici sont donc le point de départ et le point d'arrivée. Ils s'opposent au maximum : comme un commencement en deçà duquel il n'y a rien du mouvement, et une fin où il expire totalement³. Cette opposition, cette distance maximale n'est pas, on le comprend, à entendre au sens absolu, comme affectant *les choses mêmes* entre lesquelles le mouvement s'exécute, mais bien par rapport à lui. Au delà du *terminus ad quem* d'un mouvement donné, il y a, dans l'univers, d'autres lieux susceptibles d'être occupés, d'autres positions possibles pour le mobile, mais étrangères au but du mouvement particulier dont il est actuellement animé⁴.

N.B. — a) Le mouvement circulaire ou en courbe fermée ne va pas d'un contraire à un contraire, mais du même au même : en se mouvant sur un cercle de A en B, « le mobile se meut aussi vers A en vertu d'une seule et même tendance »⁵. Sans doute ce mouvement est très déterminé en lui-même, circonscrit dans l'espace et parqué dans sa nature de la façon la plus étroite. Le corps qui l'exécute va aussi quelque part, mais non pas finalement dans un endroit différent de celui qu'il occupe. Quand il aura décrit la courbe entière, supposé qu'il s'arrête, il se retrouvera exactement dans la position d'où il est parti ; s'il continue, chacun des tours qu'il fera aura un résultat identique. Bien différent du rectiligne, ce mouvement n'amène donc aucun progrès, aucune nouveauté,

(1) ARISTOTE, *Phys.*, V, 3, 226b, 23 ; — VI, 4, 234b, 17.

(2) Cf. ci-dessus, p. 9 sq.

(3) « Contraria sunt extrema quædam cujusdam determinatæ distantie et quodammodo continuæ, cum sit motus de uno contrario in aliud contrarium ». SAINT THOMAS, *Met.*, XI, 1. 12.

(4) « Maxima distantia determinatorum extremorum non invenitur in eis [motibus in quantitate et loco], si secundum communem rationem quantitatis et loci accipiuntur, sed secundum quod accipiuntur in aliqua re determinata : sicut in aliqua specie animalis vel plantæ est aliqua minima quantitas a qua incipit motus augmenti, et aliqua maxima ad quam terminatur. Similiter etiam in loco inveniuntur duo termini maxime distantes *per comparisonem ad motum aliquem*, in quorum uno incipit motus et in aliud terminatur... ». SAINT THOMAS, *Phys.*, V, 1. 3. « Intelligendum est plurimam distantiam esse *secundum comparisonem ad motum et mobilia et moventia* : sicut maxime distant secundum locum, per comparisonem ad motum gravium et levium, centrum [terræ] et extremitas cæli... Secundum autem motum meum vel tuum maxime distat id quo intendimus ire ab eo a quo incepimus moveri ». *Ibid.*, 1. 5. Cf. *de Cælo*, I, 1. 2. (ARISTOTE, ch. 2, 268b, 21) ; — *Met.*, X, 1. 2. (ARISTOTE, I (X), 4, 1055a, 1 sq.).

(5) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 8, 264 b, 10. Cf. VI, 10, 241b, 2.

aucun changement véritable ; il ne procure au mobile aucun emplacement nouveau. On peut dire de lui qu'il n'a pas de fin *intrinsèque*, contenue dans son essence de mouvement. Aussi Aristote, qui le veut éternel dans le premier mobile, ne lui donne-t-il pas là d'autre but que d'imiter, par son recommencement perpétuel, l'éternité statique du Premier Moteur — fin étrangère à l'occupation du lieu — et ce faisant, par une conséquence nécessaire, d'assurer la marche générale de l'Univers. De même, le mouvement d'une roue n'est pas fait pour transporter les pièces qui la composent d'un lieu à un autre, mais pour mettre en train un appareil, une machine, un véhicule.¹

b) Quant au mouvement ouvert, rectiligne ou courbe — supposé même que lui fût fourni un espace infini pour se développer — il ne saurait se prolonger indéfiniment, parce qu'il serait proprement indéterminé. Il n'aboutirait à rien, n'irait vraiment nulle part. Aucun mouvement, conscient ou inconscient, naturel, volontaire ou forcé, n'existe pour soi, sans plus ; un mobile ne se meut pas à seule fin de se mouvoir, sans aucun but, mais pour amener un résultat quelconque ; s'il sort de son repos, c'est pour atteindre quelque chose qu'il n'a pas, pour réaliser quelque chose qui n'est pas. Autrement, qu'est-ce qui déterminerait sa mise en mouvement ? Elle serait sans cause et par conséquent impossible². Or, tant que le mouvement persiste, ce résultat n'est pas atteint : quelque chose est en train de se faire et n'est pas encore fait.

Ces principes sont d'une application universelle. On objectera peut-être à l'encontre que, dans la Nature, quantité de mouvements ont lieu qui n'atteignent pas le but vers lequel ils tendaient, voire même (comme nous l'avons dit à propos du mouvement fermé qui aboutit à replacer le mobile dans sa position initiale) n'ont aucun terme distinct de leur point de départ. C'est qu'un mouvement, si déterminé soit-il et si précis que soit son but, n'existe pas solitaire, dans le vide : au sein de la Nature, il peut se heurter à des obstacles qui l'arrêtent ou le déforment. Par exemple, deux mouvements d'intensité égale et de sens inverse, qui se rencontrent, s'annihilent mutuellement. Deux mouvements de direction différente, agissant sur un même mobile, se composent pour donner naissance à un mouvement nouveau, dont la direction représente pour ainsi dire un compromis, une moyenne entre leurs directions respectives³. Le mouvement en circuit fermé est aussi *une résultante*. Il naît d'un conflit entre plusieurs mouvements qui ont chacun leur fin propre et s'empêchent mutuellement de l'atteindre ; d'où il suit qu'il peut durer jusqu'à épuisement des forces qui le produisent, sans jamais aboutir à un terme nouveau. Ainsi la révolution de la terre autour du soleil résulte d'une attraction qui, si elle était seule,

(1) Cf. ci-dessous, p. 56.

(2) Voir le texte de saint Thomas, transcrit là, note 1.

(3) Parallélogramme des forces. A proprement parler, les forces ne se composent pas, elles restent distinctes. Ce sont leurs *effets*, les mouvements imprimés par elles au mobile qui se composent.

précipiterait la terre sur le soleil, — et d'une poussée (appelée d'un nom assez impropre, « force d'inertie ») qui, isolée, entraînerait notre globe loin de l'astre, à travers l'espace. Mais ni l'une ni l'autre de ces impulsions ne prévaut.

Voici donc définis les caractères du mouvement local, mouvement au sens propre, premier et plein, type de tous les autres. C'est un changement graduel, continu — donc divisible en puissance, comportant un ordre dans ses parties et accompli dans le temps — qui a pour domaine l'étendue spatiale, où il se porte, s'il est rectiligne, d'un contraire à un contraire, en traversant des positions médianes.

Il est à peine besoin de faire remarquer qu'un tel mouvement convient seulement aux corps. « *Motus, proprie acceptus, [est] corporum* »¹ ; « *non est nisi divisibilium et corporum* »². L'âme spirituelle, unie au corps en qualité de forme, se meut dans le lieu comme elle s'y trouve : c'est-à-dire non par elle-même, *per se*, mais en vertu de cette union, *per accidens*³ : elle est transportée avec le corps qu'elle anime. Un esprit pur, séparé, ne pourrait absolument pas se mouvoir dans le lieu ni l'occuper de la sorte⁴. S'il avait quelque rapport avec le lieu, ce ne pourrait être que par une action exercée sur les corps qui s'y trouvent ; et son « mouvement local » ne saurait être qu'une succession d'actions de ce genre, continues ou non⁵. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la possibilité de telles actions : c'est là une question tout à fait étrangère à la philosophie de la Nature.

Sachant ce qu'est le mouvement local, nous allons maintenant chercher si et comment, dans les autres domaines, se produisent des changements analogues à celui-là.

Plusieurs changements ont lieu dans la Nature qui paraissent d'emblée devoir rester ici hors de compte. En effet, ils ont des caractères, non seulement différents, mais en partie opposés à ceux du mouvement local. Ils n'ont pas besoin de temps pour s'accomplir ; ils sont subits ; ce sont des réalités non pas continues, mais indivisibles, sans parties potentielles ; enfin ils ne vont pas d'un contraire à un contraire. Telles sont, par exemple, les mutations substantielles, la naissance et la fin des relations, etc. Ces changements n'ont de commun avec le mouvement local que

(1) *Ia*, 73, 2.

(2) *C. Gent.*, I, 13, 1a via, *Tertio probat...* Cf. *Verit.*, 26, 1.

(3) *IV Sent.*, d. 10, a. 3, sol. 4.

(4) « *Sicut esse in loco aequivoce convenit corpori et angelo, ita etiam et moveri secundum locum* ». *Ia*, 53, 1.

(5) *Ibid.*

d'être compris comme lui dans la catégorie générale du changement, dépourvus qu'ils sont de tout analogie plus précise avec lui.

C'est pourquoi les Anciens, quand ils s'en tiennent à la rigueur des termes, ne leur appliquent pas le nom de mouvement, réservant ce vocable aux changements pleinement analogues au mouvement local. Nous ferons désormais comme eux.

Aristote et saint Thomas ont fait, de cette discrimination entre les deux espèces de changements, une étude très poussée, très détaillée, appuyée d'arguments philosophiques rigoureux, mais par endroits fort subtile et aride. Si le lecteur désire connaître ces arguments, il les trouvera dans notre Appendice XII où nous les avons relégués¹. Traitant désormais du mouvement au sens propre, il ne nous a point paru nécessaire d'explorer les régions où il n'a pas lieu.

(1) Il ne les trouvera pas facilement ailleurs, car, à notre connaissance, aucun ouvrage français n'en a fait un exposé complet.

SECTION II

LES CHANGEMENTS QUI IMPLIQUENT LE MOUVEMENT

Toutes les éliminations nécessaires étant accomplies, il ne reste comme terrains accessibles au mouvement que la 3^e espèce de qualité — celle des *qualités dites sensibles* — et la catégorie de la *quantité*. Et en effet, elles forment, avec le lieu, le domaine propre et exclusif du mouvement. « Il n'y a mouvement, dit et répète Aristote, que selon la qualité [sensible], la quantité et le lieu »¹. Le changement des qualités sensibles, dans la langue d'Aristote et des scolastiques porte le nom d'*altération*, ἀλλοίωσις ; — le changement selon la quantité est *augmentation* ou *diminution*, αὐξησις καὶ φθίσις². Ces changements se rapprochent tout à fait du mouvement local et en sont les analogues. Montrons-le.

1^o). — *Le changement des qualités sensibles ou altération.*

a) Que sont les qualités sensibles ? Les qualités sensibles³ sont des *qualités physiques qui affectent les corps et sont perceptibles à nos sens* : telles la chaleur et le froid, les couleurs, la pesanteur, etc.⁴. Saint Thomas restreint expressément cette classe aux qualités corporelles, par opposition aux modifications d'ordre spirituel⁵. Un être immatériel ne peut en aucune façon y être accessible : si on en parle à son sujet, ce ne peut être qu'en un sens métaphorique⁶. A l'âme humaine, considérée *dans son essence propre* qui est spirituelle, elles ne sont attribuables que *per accidens*, de la même façon que le mouvement local : parce que le corps, dont elle est la forme, les subit. « Passio propria dicta non potest competere animae nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur... Pati et moveri, etsi non conveniat animae per se, convenit tamen ei per accidens »⁷.

(1) *Phys.*, V, 2, 226a, 24 ; cf. V, 1, 225b, 7 ; VII, 2, 243a, 6, etc.

(2) *Phys.*, V, 2, 226a, 25 à 32.

(3) Voir la note J, à la fin du volume.

(4) ARISTOTE, *Met.*, Δ, 14. 1020b, 9 ; SAINT THOMAS, V, 1. 16.

(5) IIIa, 63, 2, 2^m.

(6) IaIIae, 22, 3, 3^m.

(7) IaIIae, 22, 1, c. et 2^m.

Mais pour l'âme humaine, considérée non plus dans sa substance mais *dans ses opérations*, il n'en va pas de même et il faut introduire ici une distinction. Car ces opérations sont de deux sortes : les unes sont indépendantes des organes — celles de l'intelligence et de la volonté ; les autres au contraire sont essentiellement liées au corps — toutes celles des facultés sensibles. Les premières échappent évidemment, par nature, à toute altération. Entre les secondes il faut introduire une nouvelle distinction. Car le statut des facultés sensibles dites « appréhensives » ou cognitives, n'est pas identique à celui des appétits, des tendances, de ce que le langage vulgaire appelle les émotions et les passions. En effet, la perception sensible — l'acte de voir, d'entendre, de sentir des contacts, etc. — et, à plus forte raison, les actes intérieurs qui en sont le contre-coup — phantasmes de l'imagination, souvenirs sensibles — sont tout autre chose que le fait d'être coloré, échauffé ou refroidi, heurté, mis en branle, etc., à la façon des corps bruts. Ces actes sont, selon le terme scolastique, d'ordre « intentionnel » et non matériel. Si donc une altération physique y est jointe, ce n'est encore que par concomitance, *per accidens*¹ ; cette altération n'entre pas dans leur constitution, dans leur essence propre.

Par contre, avec les appétits sensibles, nous retrouvons des sujets altérables *en eux-mêmes et par nature*. Car ces mouvements ou états que sont le désir sensible, la colère, le plaisir ou la douleur physiques, bref, toutes les émotions ou passions enferment un élément organique intérieur et constitutif, une altération matérielle : le corps y prend part intrinsèquement. La colère fait monter le sang au visage, la peur l'en retire, l'une échauffe et l'autre glace ; les modifications qu'accompagnent le plaisir et la douleur physiques, et ces émotions mêmes, ont leur siège dans les organes. Le sujet les éprouve dans son corps, par son sens intérieur ; les étrangers peuvent aussi les constater par leurs sens extérieurs ; la rougeur du visage se voit, la chaleur ou le froid du corps se constate au toucher, etc. Le sujet subit tout cela, comme il subit les modifications purement physiques. Et c'est pourquoi ces états sont appelés « passions »², le vivant, même conscient et libre, ne les gouvernant pas à son gré³. La passion, en ce sens usuel et psycho-

(1) Là-dessus, voir Appendice XII, p. 148.

(2) *IaIIae*, 22, 2, c. et 3^m ; — *Sent.*, III, dist. 15, q. 2 à 1, sol. 1 et 2 ; — *Verit.* 26, 2.

(3) « *Pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem* » (*IaIIae*, 22, 1). « *Invitos plerumque afficiunt ac si voluntati non subessent [et ideo] passiones merito vocantur* ». CAJETAN, *Liber Praedicam, de Qualit.* § *hic tertio*...

Si l'on se reporte à ce que nous disons (Appendice XII, p. 144) de la catégorie de l'action-passion, on verra que le mot *passion* a, dans l'usage de l'École, deux sens divers. La passion corrélatrice de l'action et constituant avec elle un seul et même *mouvement*, forme une catégorie ou « prédicament » spécial. D'autre part, considérée, non plus comme un mouvement, un *fieri*, mais comme *terme* du mouvement, comme l'état auquel il aboutit, la passion rentre

logique, contient donc en elle-même les qualités sensibles et consiste, pour une part, dans leur altération : « Passiones, cum sint in appetitu sensitivo, secundum eas contingit alteratio... Omnis alteratio fit secundum qualitatem sensibilem »¹. Chez les êtres inconscients, la passion est simplement une altération toute physique ; chez les animaux, y compris l'homme, elle est à la fois physique et psychologique : parce que ces êtres sont conscients. Et ici apparaît la raison pour laquelle les qualités sensibles objectives sont appelées elles-mêmes « passions, πάθη », ou, d'un nom qui signifie leurs rapports intimes avec la passion, « qualités passibles ou passives, παθητικαὶ ποιότητες », c'est-à-dire capables de *produire* des passions dans un sujet.

b) Les qualités sensibles sont susceptibles de mouvement.

On ne veut pas dire par là que tous leurs changements soient des mouvements : il peut se rencontrer chez elles, des changements instantanés — tel celui de la lumière succédant brusquement aux ténèbres. Mais on prétend qu'elles acceptent de se mouvoir au sens propre du mot, et qu'en des cas innombrables elles subissent des mutations qui ont tous les caractères essentiels du mouvement. Par exemple, le froid, le chaud augmentent ou diminuent, la couleur devient plus foncée ou plus claire, en traversant quantité d'intermédiaires hiérarchisés selon un ordre de croissance ou de déclin, non séparés les uns des autres mais continus, situés entre un point de départ et un point d'arrivée opposés et contraires. Ce progrès s'effectue dans le temps. Il est potentiellement divisible, car il peut toujours, en principe, s'arrêter à l'un quelconque des degrés qu'il traverse. Aussi, quand Aristote et saint Thomas énoncent les propriétés du mouvement, ils empruntent indifféremment leurs exemples au transfert local et à l'altération qualitative².

dans une autre catégorie, celle de la qualité ; et c'est ainsi qu'elle est considérée ici. (Cf. SAINT THOMAS, *Met.*, V, l. 20. SOTO, *Liber Praed. de Qualitate*, « *In tertio textu...* »).

Notons aussi qu'Aristote réserve plus particulièrement le terme passion, πάθος, à des états passagers, tels qu'une rougeur subite, une bouffée de colère ; tandis que les états chroniques, congénitaux ou du moins permanents reçoivent chez lui le nom de qualités passives (*Categ.*, 9 b, 19 sq. — Exemples des seconds chez SAINT THOMAS : *Ethic.*, III, l. 12).

(1) SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, l. 4 et l. 6.

(2) « Sicut, si ex albo aliquid mutatur in nigrum, nigrum est ultimum extremum, fuscum vero est proximum. Et similiter, si sit una linea divisa in tres partes, ...mobile in principio est in parte A..., etc. ». SAINT THOMAS, *Phys.*, VI, l. 5. — « Motus qui est actus imperfectus, ...oportet quod sit successivus... sicut patet in alteratione, de motu qui est ad albedinem, etc. ». IV *Sent.*, dist. 17, q. 1, a 5, sol. 3, 1. — ARISTOTE, *Phys.*, VI, ch. 4, 234b 17. Dans ce passage alternent les mots μεταβολή et κίνησις, mais il s'agit toujours d'une même chose.

2°). — *Le changement de quantité : mouvement de croissance ou de décroissance.*

a) En quoi consiste-t-il ? Non pas en une simple addition de choses distinctes, sans unité, dans un sujet commun et permanent : comme quand on met deux lignes bout à bout, on obtient une ligne plus longue ; ou quand on assemble des pièces de bois, on a plus de bois. En ces cas, il y a bien une augmentation mais non point un mouvement de croissance accompli par quelque chose ou quelqu'un¹. Le changement, le mouvement requièrent un sujet unique ; ils s'effectuent chez un individu qui les subit. — Pas davantage l'extension ou la contraction d'une même substance, sa condensation ou sa raréfaction ne peuvent passer pour des croissances ou décroissances quantitatives. Ici, à l'inverse du cas précédent, il y a bien mouvement, mais non pas changement de quantité. Par exemple, quand une masse d'air se dilate sous l'influence de la chaleur, quand on étire un caoutchouc ou que l'on allonge une pièce de métal en la martelant, il n'y a pas plus d'air, plus de caoutchouc ou plus de métal. La quantité des sujets ne varie pas : il y a seulement un changement dans l'état de cette quantité, d'où résulte pour elle une extension locale plus ou moins grande².

Où trouverons-nous donc le mouvement de croissance et de décroissance ? Chez les vivants seuls³. Parce que là seulement, en effet, la nutrition opère la conquête et l'assimilation d'une quantité nouvelle de matière : d'où s'ensuit la croissance. Cette

(1) « Sine motu ipsius quod augeri dicitur... Et hoc contingit quando efficitur major quantitas per additionem quantitatis : sicut quando additur lignum ligno vel linea lineæ. Unde hoc est augmentum, sed non motus augmenti ». SAINT THOMAS, I^o Sent., dist. 17, q. 2, 1.

(2) *Ibid.* fin de l'article. — ARISTOTE, *Phys.*, IV, 9, 217b, 8. La raréfaction et la condensation, dont les Anciens se sont beaucoup occupés, sont, d'après eux, des changements de qualité, des altérations (SAINT THOMAS, *Phys.*, IV, l. 14, : « rarum et densum diversificant qualitates et non quantitates... rarefactio et condensatio pertinet ad motum alterationis ». (Sur ARISTOTE, *Phys.*, IV, ch. 9, 217b, 1 sq.). En effet, le « rare » et le « dense » d'où résultent la dureté et la mollesse des corps (ARISTOTE, *ibid.*, b. 11), sont des qualités sensibles, comme la chaleur, la couleur, etc.

Bien entendu, la croissance ne va pas sans une extension locale correspondante. Aristote et saint Thomas le signalent, comme il se doit : « ὡς περ τὸ ἐλαυνόμενον (ARISTOTE, *de Gener.*, I, 5, 320a) ; « sicut illud quod extenditur ». (SAINT THOMAS, l. 11). Mais c'est une extension dont la nature et les causes sont tout autres que celles de la raréfaction, comme nous l'expliquerons plus loin. Saint Thomas emploie, pour la faire comprendre la comparaison du métal étiré (*loc. cit.*) ; mais c'est pour la distinguer des autres mouvements locaux et marquer sa différence d'avec le mouvement local de transport, où un corps passe tout entier, en bloc, d'un endroit à un autre.

(3) ARISTOTE, *de Anima*, II, 4, 416b, 9 ; SAINT THOMAS, l. 9. « Hic autem motus augmenti non est nisi in animalibus et plantis ». SAINT THOMAS, *de Cælo*, I, l. 7. — Item, *Sent.*, I, dist. 17, q. 2, 1 : « motus augmenti non est nichi in habentibus nutritivam ». — Si l'on parle d'accroissement par nutrition et assimilation chez les êtres inanimés, — le feu par exemple — ce ne peut être que de façon impropre. SAINT THOMAS, *de Anima*, l. 8 et 9.

opération n'est point une simple juxtaposition de substances ; l'aliment est converti en la substance du vivant : l'herbe que mange le mouton devient chair¹. Et le vivant s'accroît en vertu de cette assimilation. Le mouvement inverse a lieu aussi chez lui : mal nourri, touché par la maladie ou la vieillesse, il maigrit, s'étiole : c'est-à-dire que la quantité de matière qu'il s'approprie, diminue. Ces mouvements ne sont pas perpétuels. En certaines périodes de la vie ils s'interrompent². L'aliment ingéré ne fait pas toujours croître les dimensions du corps : il a aussi pour rôle de l'entretenir et de compenser les pertes qu'il subit³. Entre l'accroissement et le déclin, il y a une période étale, un « milieu », où ni l'un ni l'autre ne s'accomplit⁴.

b) Mais quand la croissance ou la décroissance ont lieu, elles portent tous les caractères d'un mouvement véritable.

Une raison décisive le montre dès l'abord avec évidence. Tout changement de ce genre implique le mouvement local : il s'exécute à travers l'étendue. « La grandeur de ce qui croît ou décroît, dit Aristote, change selon le lieu »⁵. Le corps qui augmente s'étend spatialement ; le corps qui diminue se retire de positions qu'il occupait.

Dès lors il n'est pas étonnant que les propriétés du mouvement local se retrouvent dans le mouvement de croissance et de décroissance. Ce dernier est aussi un événement graduel, franchissant en sa continuité des intermédiaires multiples, en nombre indéfini. Il n'est pas instantané ; bien qu'il ne dure pas toujours, il dure pendant un temps donné : il est même d'ordinaire si lent qu'il échappe à l'observation directe. Enfin il va d'un contraire à un contraire, d'un état positif à un autre état du même genre. Son

(1) Ia, 119, 1. — ARISTOTE, *de Anima*, II, 4, 416b, 4 sq. SAINT THOMAS, l. 9. — ARISTOTE, *de Gener.*, I, 5. SAINT THOMAS, l. 11 à 17.

(2) « Augmentum corporale in animalibus et plantis non est continuus ». IIaIIae, 24, 6. — « Solum motus localis est vere continuus, ut patet VIII^o *Physic.* ». C. *Gent.*, II, 89, § *Non est inconveniens.* — Il faut comprendre ce mot « continuus ». Il ne signifie pas que l'accroissement, quand il a lieu, ne soit pas un changement continu, mais bien qu'il ne se continue pas sans interruption, indéfiniment, qu'il n'est pas susceptible de se continuer ainsi, comme le mouvement local. (Cf. ci-dessus, p. 7, 8.), la nature spécifique du vivant y mettant un terme.

(3) ARISTOTE, *de Gener.*, I, 5, 322a, 25 sq. — SAINT THOMAS, Ia, 97, 4 ; — 119, 1, 4^m.

(4) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 3, 353b, 13. Dans ce qui suit, Aristote, reprenant l'un de ses principes favoris, soutient que la force d'accroissement n'est pas divisible à l'infini : elle n'agit d'après lui, qu'arrivée à un certain degré d'intensité, par bonds ou par « crises » (Ross, *in h. loc.*) : ce qui est sensiblement la théorie moderne des *quanta*. — Pour saint Thomas, l'accroissement comprend deux périodes : la première, de préparation, où rien d'actuel ne se produit ; la seconde, où l'accroissement se réalise en fait (IIaIIae, 24. Cf. IaIIae, 52, 3 et *Phys.*, VIII, 1. 5.)

(5) *Phys.*, VIII, 7, 260b, 13. Cf. b, 29. SAINT THOMAS, l. 14. — ARISTOTE, *de Gener.*, I, 5, 320a, 17 sq. SAINT THOMAS, l. 11.

point de départ n'est pas le non-être, une négation, une privation pure : le corps qui grandit ne passe point d'une grandeur nulle à une grandeur réelle, d'une absence totale de quantité à une quantité quelconque : il avait déjà la grandeur et la quantité dans une certaine mesure. Et son changement s'accomplit entre deux extrêmes : la taille initiale du germe et celle du vivant complètement évolué. Pas plus que ceux du mouvement local, ces termes ne sont à considérer dans l'abstrait, comme des points mathématiques absolument fixes et indivisibles : ils sont déterminés par la nature de l'espèce, les circonstances du milieu, les caractéristiques individuelles du sujet qui les subit¹.

SECTION III

ANALYSE

ET DÉFINITION DU MOUVEMENT

De l'analyse des différentes espèces de mouvement que nous venons de considérer se dégage la définition du mouvement en général.

Que comprennent ces divers mouvements ? D'abord, un sujet « *en acte* », c'est-à-dire complètement réalisé, se trouvant actuellement dans un certain état, pourvu de divers caractères, soit substantiels, soit accidentels. Puis un état non réalisé, mais que le sujet est capable d'acquérir, à l'égard duquel il est « *en puissance* » : position nouvelle dans le lieu, qualité, taille ou grandeur quelconques. Enfin l'acquisition, en train de se faire, de cet état nouveau, le passage de sa privation à sa possession, le devenir ou *fieri* de cet état, en quoi consiste proprement le mouvement.

(1) ARISTOTE, *de Gener. Animal.*, II, 6, 745a, 6. — « Accipiuntur in aliqua re determinata : sicut in aliqua specie animalis vel plantæ est aliqua minima quantitas a qua incipit motus augmenti et aliqua maxima ad quam terminatur ». SAINT THOMAS, *Phys.*, V, 1. 3. (Voir le texte complet cité ci-dessus avec un autre, p. 13, note 4). « Manifestum est enim quod in omnibus quæ sunt secundum naturam, est certus terminus et determinata ratio magnitudinis et augmenti ; sicut enim cuilibet speciei debentur aliqua accidentia propria, ita et propria quantitas, licet cum aliqua latitudine propter diversitatem materiæ et alias causas individuales. *de Anima*, II, 1. 8, fin. (ARISTOTE, *ibid.*, c. 4, 416a, 16). Cf. III^a, 23, 2, 2^m. — Une autre similitude, moins importante, entre le mouvement local et le mouvement de croissance-décroissance peut encore être relevé. De même, remarque Aristote, que le mobile local se transporte tout entier d'un lieu à un autre, ainsi ce qui s'accroît ou décroît change dans son ensemble, en toutes ses parties, non par translation, mais par grandissement ou diminution interne. (Voir ci-dessus, p. 20, note 2). «...Quælibet pars augetur, sicut quælibet pars moti [localiter] per se movetur ». SAINT THOMAS, *Sent.*, I, dist. 17, q. 2, a 1. — ARISTOTE, *de Gener.*, I, 5, 321a, 2 et 19 ; SAINT THOMAS, 1. 14. Cf. *Phys.*, V, 1, 224a, 21 sq.

Sur une ambiguïté des textes d'Aristote à propos de la croissance ou décroissance quantitatives, voir la note K, à la fin du volume.

a) Prenons le sujet à ce point précis de son passage d'un état à un autre. Que voyons-nous en lui ? Une puissance et un acte, mais l'un et l'autre d'un genre très particulier. La puissance en question n'est pas la nue puissance, l'aptitude pure, une possibilité inerte, dormante, sans effet : c'est une puissance qui s'éveille et, en ce moment même, *se réalise*, passe à l'acte. D'autre part, l'acte auquel nous avons affaire n'est pas un acte achevé, mais un acte en cours de développement. Il n'atteint pas toute la perfection dont il est susceptible : il l'ébauche, il en poursuit la réalisation, il est effort vers elle. De ces deux termes — une puissance qui passe à l'acte, un acte qui est encore en puissance d'achèvement — termes qui paraissent opposés, mais qui ne sont que deux aspects d'une seule et même réalité — se tire la définition du mouvement : c'est, dit Aristote, « l'acte de ce qui est en puissance, en tant que tel »¹.

« En tant que tel ». Cela signifie que le mouvement ne s'exécute point par rapport à ce que le sujet possède déjà en acte, mais par rapport à ce qu'il ne possède pas encore. Le bloc d'airain dont la statue sera faite est déjà airain en acte, et le mouvement qui en fera une statue ne l'affectera pas en tant qu'airain : l'airain demeurera tel quel dans sa réalité et ses propriétés inchangées. Mais ce bloc peut devenir statue : il est statue en puissance, puissance nue et encore inerte. Quand le travail du statuaire commencera et se poursuivra, elle passera à l'acte, et ce fait de devenir statue, cet acte d'être modelé en statue, d'acquies cet état nouveau, constituera, pour l'airain, un mouvement. Ce mouvement tombera précisément sur la puissance qu'il possédait de devenir statue et en sera l'actuation². — Autre exemple d'Aristote. Une maison se bâtit. Les matériaux dont elle sera composée sont là tout prêts, mais immobiles. Point de départ du mouvement de construction, rien de ce qu'ils sont déjà ne sera touché par lui : ce n'est pas à cela qu'ils sont en puissance. D'autre part, la maison construite, la maison « en acte » est pareillement immobile : le mouvement a cessé pour elle ; elle n'est plus en puissance à l'égard de la forme de maison, puisqu'elle la possède déjà. La forme de maison définitivement acquise est l'acte de la maison *toute construite* ; le mouvement est l'acte de la maison qui *se construit*. La puissance activée par le mouvement de construction n'est pas la puissance d'être maison, mais la puissance de *devenir* maison. La puissance d'être maison reçoit son acte de la forme de la maison achevée ; la puissance de devenir maison reçoit le sien du mouvement de construction : acte de ce qui est encore en puissance, précisément comme

1) *Phys.*, III, 1, 201a, 10. — SAINT THOMAS, I. 2.

2) ARISTOTE, *ibid.*, a, 29 sq.

tel¹. « L'acte de ce qui peut être construit, le construisible, τὸ οἰκοδομητόν, dit Aristote, est la construction, οἰκοδόμησις, [le fait d'être construit]... La maison construite n'est plus construisable, et ce qui *se construit* (οἰκοδομεῖται) c'est le construisable... L'acte du construisible, en tant que construisible, est la construction »².

b) Le mouvement n'est donc pas du non-être, une irréalité, comme le voulait Parménide : il appartient au domaine de l'être. Et dans ce domaine, il dépasse le niveau de la puissance pure ; *il existe en fait* : il est donc un acte, car l'acte n'est pas autre chose que ce qui existe. Mais c'est un acte imparfait, ἐνέργεια ἀτελής³, en voie d'achèvement, un être partiellement irréalisé : de l'être, mais qui se fait, *se réalise* sans être encore *réalisé*. Et c'est pourquoi il est spécifié par le terme où il tend, ayant justement, de toute évidence, les mêmes caractères spécifiques que ce qu'il réalise⁴.

Acte imparfait, disons-nous, mais dont l'imperfection n'est pas une imperfection quelconque : c'est une imperfection insatisfait, et qui tend vers la perfection. L'acte du mobile, comme tel, est essentiellement aspiration à un acte ultérieur. « Ipse actus imperfectus, dit saint Thomas, ..est motus ; non quidem secundum quod actu tantum est, sed secundum quod, jam in actu existens, habet ordinem ad ulteriorem actum, quia, si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus, quantumcumque imperfectus, esset terminus et non motus : sicut accidit cum aliquid semiplene calefit »⁵.

Excepté Dieu, toute réalité est imparfaite ; la hiérarchie des êtres se compose de degrés inégaux. Considérons deux degrés dans la même espèce et dans une catégorie susceptible de mouvement : par exemple, deux états caloriques possibles pour la même substance. Cela ne fait pas qu'il y ait mouvement entre eux. L'eau tiède ne tend pas nécessairement à devenir bouillante⁶. Il n'y a aucun ordre actuel, aucune orientation positive d'un degré vers l'autre. Ils sont inégaux : l'un est plus haut, l'autre plus bas. Mais ce simple rapport d'inégalité ne crée entre eux aucun lien effectif, ne les rattache pas l'un à l'autre : chacun d'eux reste cantonné dans ce qu'il est, sans essayer d'en sortir. C'est seule-

(1) ARISTOTE, *Phys.*, III, 1, 201b, 10. — « Non est actus ædificabilis, in quantum ædificabile, forma domus ; quia adveniente forma domus non adhuc est ædificabile, sed est jam ædificatum. Sed ædificabile est actu quando ædificatur actu ». SAINT THOMAS, *Met.*, XI, 1. 9.

(2) *Ibid.*, 201b, 8 sq.

(3) *Ibid.*, 201b, 31.

(4) SAINT THOMAS, *Phys.*, III, 1. 1. — ARISTOTE, *Phys.*, III, 1, 200b, 31 sq. — « Motus non habet aliquam naturam separatam a rebus aliis ; sed unaquæque forma, secundum quod est in fieri, est actus imperfectus qui dicitur motus. Hoc enim ipsum est moveri ad albedinem quod est albedinem incipere actu fieri in subjecto ». SAINT THOMAS, *Met.*, XI, 1. 9.

(5) SAINT THOMAS, *Phys.*, III, 1. 2.

(6) SAINT THOMAS, *loc. cit.*

ment quand la chaleur minime se transformera en une chaleur plus forte, prendra son élan vers un degré supérieur — ordinem ad ulteriorem actum — que le mouvement aura lieu.

c) Le mouvement se place donc décidément du côté de l'être : il n'est pas rien ; il n'est pas pure puissance sans acte. Cependant il tient aussi au non-être : car l'être qu'il porte en lui n'est point encore parvenu à se réaliser : « *medio modo se habet inter puram potentiam et actum* »¹. D'un côté, il fait, il produit quelque chose de précis : il n'est pas cette agitation indéfinie, sans sujet et sans objet, sans but ni cause assignables, vrai non-sens et vrai non-être, insaisissable et impensable, imaginé par les philosophes du devenir. D'autre part, il n'est pas réductible à de l'être fait, définitif, ni à une collection d'entités de ce genre, comme le supposent les objections de Zénon. Le concevoir comme une série de positions acquises équivaut à le nier, car c'est justement le composer de ce qu'il exclut par essence. L'être mouvant traverse toutes les positions ou états intermédiaires entre son point de départ et son point d'arrivée, sans en adopter aucun. Le mouvement est un *continu* et non une *somme*.

d) Insistons quelque peu sur la méprise de Zénon, car elle est facile à commettre et commise encore aujourd'hui par plusieurs². Venu avant Aristote, à qui nous devons la conception du mouvement exposée ci-dessus, Zénon ignore cette conception. Celle qu'il attaque, qu'il impute à ses adversaires et déclare à bon droit absurde, est toute différente : l'idée de continuité lui échappe complètement. C'est ce que montrent à plein surtout ses deux premiers arguments³. D'après lui, la conception du mouvement local implique celle d'une étendue *actuellement divisée en parties distinctes*, chacune ayant ses limites arrêtées, que le mobile devrait parcourir *séparément, l'une après l'autre*. Or, comme elles sont en nombre infini — la plus minime parcelle étant composée de particules encore plus petites — il est clair que le mobile ne viendra jamais à bout de les traverser ; le mouvement ne pourra même pas commencer : car chaque partie abordée se dissout, se pulvérise, pourrait-on dire, en une infinité d'autres.

Le philosophe éléate pose un dilemme qu'il croit rigoureux. Ou bien l'être est absolument un, *indivisible* et immobile : doctrine

(1) *Ibid.*

(2) Le mouvement est un fait évident irrécusable. Toutes les raisons *a priori* alléguées contre cette évidence ne sauraient être que des jeux d'esprit ou de paroles (τῶν λόγου ἕνεκα λεγομένων. ARISTOTE, *Phys.*, I, 2, 185a, 6). Mais une fois le fait admis, il faut s'en former une *notion* acceptable. Zénon déclare que c'est impossible et que l'idée même de mouvement implique contradiction.

(3) ARISTOTE résume les 4 arguments et les réfute, *Phys.*, VI, 9, 239b, 5 à 240a, 18. Cf. ch. 2, 233a, 21 sq. ; — VIII, 8, 263 a, 4, à b 9. — SAINT THOMAS, *Phys.*, VI, 1. 11. Cf. 1. 4 ; VIII, 1. 17.

de Parménide, adoptée par Zénon ; ou bien il est actuellement *divisé* : et l'on aboutit aux impossibilités signalées. Il y a pourtant un milieu. Dans la Nature on trouve de l'être qui n'est *ni indivisible, ni actuellement divisé* : divisible, mais, pour le moment, indivis ; un en fait, mais capable de devenir multiple : *unum actu, multiplex potentia*. C'est le continu. En lui, les parties séparées, sur lesquelles se fonde toute l'argumentation zénonienne, *n'existent pas*. Le mouvement local n'a donc point à les aborder successivement et séparément. Il les embrasse d'ensemble, de la même façon qu'elles sont là : dans le tout, dans l'unité. Lui-même est un continu, comme le temps durant lequel il s'accomplit. Ces trois choses sont en rapport exact et s'adaptent par nature l'une à l'autre ; nulle disproportion entre elles, nulle impossibilité qu'elles se correspondent. En chacune nous trouvons l'unité : celle des choses matérielles, qui est non pas simplicité, mais continuité. « Si une infinité [de parties] existe en acte, dit Aristote, il est impossible de la parcourir ; mais si elle n'est qu'en puissance, c'est possible »¹. Celui-là est dupe d'une illusion qui « compte, qui « nombre » — $\delta \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omega\nu$ » — des parties dans ce tout, car on ne peut nombrer que des unités actuellement définies et séparées².

(1) *Phys.*, VIII, 8, 263b, 5.

(2) *Ibid.*, a 25. — Le 3^e argument de Zénon trahit la même méprise que les deux premiers. Le mouvement de la flèche lancée dans l'air ne saurait être conçu, d'après Zénon, que comme une série de *stations* : la flèche occuperait et remplirait, à chaque instant de son prétendu mouvement, un espace délimité, sans en sortir ni le dépasser aucunement. A chaque instant elle serait donc immobile. Et comme le temps total de son parcours devrait être nécessairement la somme de ces instants, il s'ensuit qu'au bout de ce temps elle n'aurait pas bougé (ARISTOTE, *Phys.*, VI, 9, 239b, 5 à 9 et 30). Ici le temps, ce continu mouvant, est mis sur le même pied que le mouvement local et l'étendue. Mais le temps n'est pas plus composé d'instantants distincts que le mouvement et l'étendue de parties séparées. — Le 4^e argument, le Stade, concerne directement le temps, déclaré inexistant parce qu'une durée réelle pourrait équivaloir à sa moitié ou à son double. Cet argument est formulé et réfuté très clairement par Aristote aux lignes 239b, 33 à 240 a, 3 (*Phys.*, VI, 9), mais les développements qui suivent sont assez obscurs. (Of. Ross, *Aristotle's Physics*, p. 660).

BERGSON résume parfaitement la critique fondamentale dont les arguments de Zénon sont passibles : « Le mouvement immédiatement perçu, dit-il, est un fait très clair, et les difficultés ou contradictions signalées par l'école d'Elée concernent beaucoup moins le mouvement lui-même qu'une réorganisation artificielle et non viable du mouvement par l'esprit ». *Matière et Mémoire*, p. 213. Cf. *Données immédiates de la conscience*, p. 86. Mais Bergson a tort de séparer le cas de l'étendue spatiale de celui du mouvement et du temps. Elle comprend, comme eux, des continuités indivises.

SECTION IV

**LES MAXIMES GÉNÉRALES
DU MOUVEMENT**

A. — Le mouvement est dans le mobile et non dans le moteur¹.

Cette proposition est presque une tautologie. En effet, par définition, le mobile est identiquement ce qui est mû : dire que le mobile est en mouvement, c'est dire deux fois la même chose. L'acte imparfait, le *fieri* que nous avons décrit appartient au mobile comme tel, et non pas à la cause de son mouvement, qui reste étrangère à ce mouvement-là². Si, par ailleurs, cette cause se meut aussi, c'est d'un autre mouvement, dont elle est cette fois le sujet, et par rapport auquel elle est, non plus motrice, mais mue.

Se peut-il qu'un être se meuve lui-même, spontanément, sans recevoir l'impulsion d'un autre ? C'est ce que nous verrons plus loin ; mais quoi qu'il en soit, il reste qu'alors même le mouvement résiderait dans le mobile. Que sa source se trouve au dehors ou au dedans de l'être, lui-même est toujours au dedans : produit ou non par le mobile, il est, dans tous les cas, reçu par lui.

Aristote remarque que, dans le monde sublunaire (et nous pouvons étendre son observation à la Nature en général)³, toute cause motrice subit le contre-coup de la motion qu'elle imprime⁴. L'être mû, en contact (immédiat ou médiat) avec son moteur, réagit nécessairement sur lui et l'influence à son tour. Mais il est clair que, dans cette réaction, le mobile primitif prend le rôle de moteur, et le moteur primitif celui de mobile. Qu'une certaine activité soit accompagnée de passivité, cela ne change rien à sa nature propre : il n'y a là qu'une liaison *accidentelle* entre deux faits hétérogènes par essence : « moveri competit moventi par accidens »⁵.

Pareillement, si en agissant ou avant d'agir, la cause motrice doit éprouver un changement, sortir de son repos pour passer à

(1) ARISTOTE, *Phys.*, III, 3 ; SAINT THOMAS, I. 4 et 5.

(2) « Quia enim motus est actus existentis in potentia, in quantum, hujusmodi ; existens autem in potentia, in quantum hujusmodi, est mobile non autem movens, quia movens, in quantum hujusmodi, est ens in actu : sequitur quod motus sit actus mobilis in quantum hujusmodi ». SAINT THOMAS, I. 4.

(3) D'après Aristote, le monde céleste (les astres et leur milieu), incorruptible et inaltérable, agit sur le monde inférieur, sans être aucunement influencé par lui. Voir notre opuscule : *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, p. 28, 82, 83.

(4) *Phys.*, III, 2, 202a, 3 à 9. SAINT THOMAS, I. 4.

(5) SAINT THOMAS, *ibid.*

l'action, cet événement intérieur ne se confond pas avec la motion qu'elle imprime en dehors d'elle et dont il est simplement la condition ; les deux mouvements sont distincts, comme leurs sujets respectifs, et de sens inverse : dans le premier, l'agent revient, pour ainsi dire, sur lui-même et se fait patient à l'égard de sa propre action ; dans le second, il vise un étranger. Ici encore, il n'y a que connexion, conditionnement, succession (sinon temporelle, du moins ontologique), qui ne modifient pas intrinsèquement la nature des choses rapprochées.

C'est donc une imagination puéride et une absurdité philosophique que de se figurer le mouvement comme une même énergie, numériquement une, qui émigre d'un sujet à l'autre, qui commence par être dans le moteur et de là passe dans le mobile : à la façon d'une eau contenue d'abord dans sa source et répandue ensuite sur les terres voisines. Ceux qui se représentent ainsi les choses ont perdu la notion de *cause* et y substituent celle d'*identité* ; ils ne savent plus ce que c'est que *produire, engendrer*, et ils pensent que cela se réduit à changer de place. Un mouvement en engendre un autre ; ou plutôt — car le mouvement n'a pas d'existence indépendante — un sujet en acte, et déjà peut-être en mouvement, suscite hors de lui un mouvement différent du sien : à la présence, au contact, au choc, si l'on peut dire, de cette influence actuelle et actuante, une puissance endormie s'éveille et passe à l'acte ; c'est un phénomène de *contagion* et non de *transfert*. Quand je veux mouvoir un objet, par exemple pousser une brouette, je dois me mettre moi-même en mouvement, disposer mes bras et mes mains de façon appropriée. Ce ne sont là que les présupposés, les conditions nécessaires, les moyens de mon action extérieure, mais non point cette action elle-même. Produite en vertu et en dépendance de ces changements internes, cette action, dirigée exclusivement vers l'objet, n'opérera plus en moi aucun changement¹. C'est pourquoi un agent, un moteur tout équipé pour agir, et mis de son côté complètement en action, agissant autant qu'il est en lui, demeurera inchangé, que le patient reçoive ou non sa motion, que son action atteigne ou non son but, « Et ideo nihil prohibet quod esse desinat hujusmodi accidens [scilicet actio] *sine mutatione ejus in quo est* : quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subjecto, sed prout transit in aliud : quo sublato, ratio hujus accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam : *sicut et subtracta materia, tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa* »².

(1) « Quædam quidem [operatio est] transiens ab operante in aliquid extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum ; et hæc quidem operatio non est perfectio operantis sed operati : non enim aliquid acquiritur igni ex hoc quod est calefaciens sed calefacto acquiritur calor ». SAINT THOMAS, *Pot.*, X, 1.

(2) SAINT THOMAS, *Pot.*, VII, 9, 7^m.

De ces simples observations se dégage une conclusion de la plus haute importance philosophique : c'est que *le moteur, en tant que tel, est immobile*. Car mouvoir est autre chose qu'être mû, et même son opposé : « *Omnis motus ab immobili procedit* »¹. Même si certaines actions modifient nécessairement l'agent qui les exécute, il reste vrai que cet agent, comme tel, en tant qu'il agit, ne pâtit point. L'activité, prise strictement en elle-même, exclut toute passivité : pur rayonnement qui n'altère pas son foyer. Puisque, dit Aristote, « le mouvement, la production (ποίησις) et la passion se trouvent dans ce qui est produit (ἐν τῷ ποιουμένῳ) », dans l'effet et non dans la cause, puisque « l'action du producteur et du moteur est dans le patient, il n'est pas nécessaire que le moteur soit mû »² ; l'action, par elle-même, ne modifie pas celui qui l'accomplit ; le rôle de moteur ne comporte, par nature, aucun mélange de mobilité.

Davantage : l'activité motrice est en raison inverse de la mobilité accidentelle de l'agent. Plus celui-ci sera affranchi des conditions de passivité — antécédentes ou concomitantes — qui pourraient s'imposer à son action, plus cette action sera pure, libre, large et puissante : « Et ideo, quanto aliqua sunt magis immobilia, tanto sunt magis causa eorum quae sunt magis mobilia »³.

B. — *Le mouvement est l'acte commun du moteur et du mobile, l'acte du moteur dans le mobile*⁴.

Le mouvement n'est pas une réalité composite, faite de deux pièces dont l'une appartiendrait au moteur et l'autre au mû. Il est une réalité une et indivisible, qui procède du moteur et se trouve dans le mû : acte à deux bouts, si l'on peut dire, tendu entre deux termes, dont l'un est le moteur et l'autre le mû.

Physiquement donc, et au concret, la motion donnée et la motion reçue sont identiques ; tout leur être est purement et simplement celui du mouvement : elles n'ont aucune existence à part, distincte de la sienne. Mais dans cette réalité unique sont impliquées, imprimées deux relations. Non pas des relations accidentelles qui seraient surajoutées à l'essence du mouvement, distinctes de lui et n'entrant pas dans sa constitution intime — telles par exemple, que les relations de similitude ou d'égalité, — mais relations du genre de celles que l'on nomme transcendantales ou *secundum dici*, qui sont comme l'ossature d'une réalité tendue

(1) Ia, 115, 3.

(2) ARISTOTE, *de Anima*, III, 2, 426a, 2 sq. — SAINT THOMAS, I. 2. — Cf. ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 5, 526b, 20 ; — SAINT THOMAS, I. 9.

(3) Ia, 115, 3, suite du texte cité ci-dessus note 1.

(4) ARISTOTE, *Phys.*, III, 3. — SAINT THOMAS, I. 4 et 5.

tout entière et par essence vers des termes extérieurs. Un exemple de ces dernières, est fourni par la science qui, en elle-même, dans sa réalité physique, est une qualité, une perfection de l'intelligence, mais qui se rapporte à des objets extérieurs divers. De même le mouvement s'attache à la fois au moteur et au mû, et ne saurait exister que sous cette double dépendance. Le rapport à ces deux termes fait partie de son essence même.

A cette conclusion, calquée rigoureusement sur la réalité concrète, on ne peut opposer que des « difficultés logiques, ἀπορίαν λογικήν »¹, d'apparentes contradictions conceptuelles. Il est impossible, dira-t-on, que le même acte appartienne à deux sujets ; que le fait de mouvoir soit identique au fait d'être mû. L'action est dans l'agent et la passion dans le patient : nulle communauté, mais opposition déclarée entre ces deux choses.

Ces objections tiennent leur apparence spécieuse de ce que l'on transporte le concret sur le plan de l'abstrait, de ce que l'on façonne en êtres numériquement divers les caractères distincts d'une seule et même réalité. Il n'est pas niable qu'indépendamment des opérations de l'esprit, dans la réalité objective, les deux rapports dont nous avons parlé soient distincts et inverses. Ce par quoi le mouvement tient au moteur n'est point formellement ce par quoi il affecte le mobile. Mais la procession du mouvement à partir du moteur implique sa réception dans le mû : il n'y a de donné que ce qui est reçu, et il n'y a réception que de ce qui est donné. Ainsi les deux bouts de la route qui va d'Athènes à Thèbes sont vraiment distincts et opposés. Mais ces deux bouts ne sont pas des appendices posés sur la route : ils sont la route même, ce qui la caractérise, ce par quoi elle est cette route particulière et sans quoi elle ne serait pas. Les deux « directions » inverses, prises à part, ne sont que des abstractions, il n'y a de réel que la route immuable avec ses deux extrémités. Elle possède indivisiblement l'aboutissement à Thèbes et l'aboutissement à Athènes². Ainsi encore les surfaces limites d'un solide, les côtés d'un cube par exemple, ne se confondent pas : le côté d'en haut n'est pas le côté d'en bas, ni le côté droit celui de gauche. Mais les surfaces n'existent point à part du corps ; il n'y a pas le corps et puis ses limites, le cube et puis ses côtés : les limites, les surfaces sont le corps même en tant qu'il finit ici ou là. Ainsi également, dans l'homme, l'animalité et la rationalité sont des caractères divers. Mais elles ne sont point des entités géminées et accolées : une même forme concrète, unique, individuelle et indivisible, constitue l'homme à la fois animal et raisonnable : les mots d'« animalité » et de « rationalité », par leur forme grammaticale même, indiquent des abstractions.

(1) ARISTOTE, *Phys.*, III, 3, 202a, 21.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, III, 3, 202a, 18 à 21 ; b, 10 sq.

Telle est donc la réalité physique du mouvement. Où commencent les opérations de l'esprit, les séparations qu'il établit, les coupes qu'il exécute dans le réel ? A ce point où il considère à part, abstraitement, les caractères distincts, en les arrachant à leur sujet concret. Alors ils apparaissent comme des essences irréductibles, comme des formes inconciliables, *quant à ce que l'esprit en tient sous son regard*. Cependant il n'y a pas là déformation positive du réel : l'abstrait n'est pas le faux. Le caractère considéré isolément, en clair, en connote d'autres, laissés pour le moment dans l'ombre ou dans le vague¹. Mais c'est à ce moment, dans cet état d'abstraction et d'isolement conceptuel, par ce côté purement formel, que la motion imprimée s'oppose à la motion reçue. Alors, mais alors seulement, on peut dire avec vérité, comme saint Thomas le fait parfois : l'action *n'est pas* la passion ; l'une est dans le moteur et l'autre dans le mû. En effet elles sont *idem re*, mais non *idem ratione*². Le moteur et le mû sont deux êtres réellement séparés, mais auxquels le mouvement, « acte unique », appartient en commun, à des titres divers : au moteur comme à sa cause « ut *ab hoc* », au mû comme à son récepteur « ut *in hoc* »³ : ce qui n'est pas contradictoire. L'esprit peut prendre à volonté le mouvement par l'une ou l'autre de ses extrémités, comme les voyageurs peuvent circuler sur la même route en des sens opposés ; mais les analyses et les points de vue intellectuels ne changent rien — et ne prétendent rien changer — à la réalité concrète, pas plus que les marches inverses des voyageurs ne modifient la route⁴.

(1) Voir notre *Critique de la Connaissance*, p. 156.

(2) « Ταῦτα γὰρ ἓν μὲν ἐστίν, ὁ μὲντοι λόγος οὐχ εἷς... Τό γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε, καὶ τό τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ ». ARISTOTE, *Phys.*, III, 3, 202a, 20 et b. 22. — SAINT THOMAS, 1. 5 ; *de Anima*, III, 1. 2 ; Ia, 28, 3, 1^m.

(3) SAINT THOMAS, *loc. cit.*, et *Met.*, XI, 1. 9.

(4) On ne peut douter que telle soit la doctrine authentique et constante de saint Thomas. Partout où il traite *ex professo* la question du mouvement, il tient fermement, comme Aristote, pour son unité physique absolue et pour une distinction de raison entre la motion active et la motion passive : *Phys.*, III, 1. 4 et 5 ; *Met.*, XI, 1. 9 fin ; *de Anima*, III, 1. 2. Là où il invoque cette doctrine pour résoudre une difficulté particulière la même solution reparait : *idem re*, non *idem ratione* : par exemple Ia, 28, 3, 1^m.

D'autres passages, erratiques, où la question est incidemment traitée, peuvent, à première vue, soulever des doutes. Ce sont ceux où l'Aquinat décrit l'action et la passion comme des accidents divers, résidant en des sujets distincts (« non potest esse idem numero accidens quod est actio et quod est passio... in diversis subjectis ». II *Sent.*, dist. 40, q. 1, 4, 1^m) — et l'action comme un accident de l'agent (« constat actionem esse in agente ». *Pot.*, VIII, 2). Mais il faut se rappeler que, d'après saint Thomas, les catégories de l'action et de la passion, comme toutes les six dernières, ne désignent point des accidents *intrinsèques*, des réalités physiques distinctes existant dans le sujet à la façon de la quantité ou de la qualité, ni même attachées à lui comme les relations (relatio « *inest* ei... per respectum ad aliud ». *Met.*, V, 9). Ces six catégories, et l'action et la passion en particulier, signifient de simples *dénominations extrinsèques*, tirées d'un objet tout à fait étranger au sujet, et qui ne changent rien en lui, ne lui ajoutent rien. « Denominatur aliquid [nno modo] ab eo quod *extra ipsum est*, sicut a loco dicitur aliquid esse alicubi, etc. ». (*C. Gent.*, II, 13) ; « Tertius autem modus prædi-

C. — *Omne quod movetur ab alio movetur. Tout être en mouvement est mû par un autre.*

Ce principe est établi par Aristote aux livres VII (ch. 1) et VIII (ch. 4 et 5) de la *Physique*¹. La substance de ces longs développements, dépouillée de toute question accessoire, est condensée par saint Thomas au début de la *Somme théologique* en quelques propositions dont la plénitude, la clarté et l'enchaînement logique ne laissent rien à désirer.

« Tout être en mouvement, dit le saint Docteur, est mû par un autre. Car aucun n'est mû sinon dans la mesure où il est en puissance par rapport à ce vers quoi il est mû. D'autre part, le moteur meut en tant qu'il est en acte : mouvoir en effet n'est rien d'autre que faire passer quelque chose de la puissance à l'acte, et rien ne peut être conduit de la puissance à l'acte sinon par un être en acte : ainsi, quelque chose d'actuellement chaud, par exemple le feu, fait que le bois, chaud en puissance, devienne chaud en acte ; et par là, le feu meut et altère le bois. Or il n'est pas possible que le même être soit à la fois en acte et en puissance par rapport au même terme, mais seulement par rapport à des termes divers. Ainsi, ce qui est chaud en acte ne peut être simultanément chaud en puissance, mais bien froid en puissance. Par

candi est quando aliquod extrinsecum de aliquo prædicatur, per modum alicujus denominationis ». (*Phys.*, III, l. 5). L'application à l'action et à la passion suit immédiatement : « Secundum quod aliquod denominatur a causa agente, est prædicamentum passionis, nam pati nihil aliud est quam suscipere aliquid ab agente. Secundum autem quod e contra denominatur causa agens ab effectu, est prædicamentum actionis » (*Phys.*, *ibid.*). Ces dénominations ne sont que des *prædicaments* divers. Un *prædicament*, c'est ce que l'on peut dire (*prædicare*) d'un sujet avec vérité, ce qu'on peut lui attribuer en traduisant des faits réels. Or ici, il est bien réel que le moteur est la cause du mouvement qui affecte le mû. C'est là tout ce que veut exprimer l'attribution du mouvement au moteur, sous le nom d'action. On ne prétend point désigner par là une forme intrinsèque au moteur. « Illud a quo aliquid denominatur non oportet quod sit semper forma [inhærens] secundum rei naturam ; sed sufficit quod significetur per modum formæ, grammaticæ loquendo. Denominatur enim homo ab actione et indumento et ab aliis hujusmodi, quæ realiter non sunt formæ ». *Pot.*, VII, 10. On notera que cette explication si nette se trouve précisément à quelques pages de distance du passage où l'action est présentée comme un accident de l'agent (articles VII et VIII du *de Potentia*).

Ailleurs, quand saint Thomas dit que la différence entre la cause première et les causes créées est qu'en Dieu l'action n'est pas distincte de l'être, tandis qu'elle l'est dans les créatures (par exemple, *C. Gent.*, II, 9 et *passim*), cela n'implique nullement que le fait d'exercer une action extérieure, pris en lui-même, ajoute quoi que ce soit à l'agent créé. Cela signifie que la substance de ce dernier n'est point, par elle-même, agissante. En acte de substance, elle reste en puissance d'action. Elle possède des puissances d'agir, *distinctes d'elle-même*, et dont l'acte peut être intermittent : pour que l'action extérieure ait lieu, elles devront passer à l'acte, et ce sera un changement interne, condition et moyen de l'action extérieure. Mais celle-ci ne modifiera en rien l'agent. (Voir là-dessus, par exemple I^o *Sent.*, dist. 7, q. 1, 1, 1^m ; dist. 8, q. 3, 1, 4^m, etc.).

(1) Voir aussi *Met.*, A, 6, 1071b, 22 sq.

conséquent il est impossible que, par rapport au même terme et de la même manière, un même être soit à la fois mouvant et mû, ou se meuve lui-même. Il faut donc que tout ce qui est mû le soit par autre chose »¹.

a) Il est difficile de contester la valeur de ce raisonnement. En effet, le mouvement est un continuel passage de la puissance à l'acte. Tant qu'il dure, le mobile est en puissance passive et en tendance par rapport à quelque chose qu'il ne possède pas encore : par exemple, à un degré différent de température, à une position locale ultérieure. Rien de ce qui est déjà réalisé en lui ne comble cette puissance : elle reste béante et tendue vers l'avenir². S'il en était autrement, le mouvement s'arrêterait, achevé. Or la puissance dont il s'agit ne peut s'actuer par elle-même, car aucune puissance passive ne contient son acte : le moins ne produit pas le plus, *nemo dat quod non habet*. Il faut donc que le mobile, tant qu'il est mobile et dans la mesure où il l'est, reste sous la dépendance d'un autre être³, en acte celui-là, c'est-à-dire possédant ce que le mobile n'a pas et qui le lui confère incessamment. L'action de cette force, étrangère au mobile comme tel, est la condition nécessaire de son mouvement, le moyen de le conduire à son but : « *de potentia non potest aliquid reduci in actum nisi par aliquod ens in actu* ».

Il ne s'ensuit pas que le moteur doive toujours posséder ce qu'il produit, précisément *sous une forme identique* à celle qui apparaîtra dans l'effet. Cela peut se trouver chez lui excellemment, « éminemment » ou « virtuellement », comme dit l'École, c'est-à-dire englobé dans une perfection supérieure qui ne sera point communiquée au mobile. Ainsi le mouvement peut provenir, comme nous l'avons vu⁴, d'un moteur immobile : idéal et acte

(1) « *Omne quod movetur ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur. Movet autem aliquid secundum quod est actu: movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri* ». Ia, 2, 3. — (Cf. *C. Gent.*, I, 13, § *Tertio probat.* Les développements sont là beaucoup plus longs et moins clairs que dans la *Somme*). — L'argument vise explicitement tous les mouvements proprement dits, et non pas seulement le mouvement local : témoin l'exemple de l'échauffement. Saint Thomas ne s'occupe pas, en cet endroit, des autres espèces de changements.

(2) « *Omne quod movetur, in quantum hujusmodi, est in potentia...* ». *C. Gent.*, I, 13, § *Tertio probat...*

(3) Nous ne disons pas : d'un autre *sujet* ; nous prenons le mot *être* au sens le plus large, indiquant une réalité quelconque, substance ou accident, ensemble ou partie.

(4) Ci-dessus, p. 29.

parfait, vers lesquels tend le mouvement sans les atteindre. — Ou même, indépendamment de toute supériorité marquée, il suffit que le moteur possède une perfection équivalente et proportionnée à celle qu'il doit produire. Car le mobile reçoit l'influence du moteur à sa manière : *quidquid recipitur recipitur ad modum recipientis*. Sa nature spécifique, ses caractères propres ne lui permettent que certaines espèces de mouvement, dessinent par avance le lit où devra se couler toute motion qui lui sera imprimée. Ainsi le choc produira ici de la lumière et là un son¹. La physique mathématique exprime cela dans son langage quand elle nous parle d'une énergie polymorphe, partout quantitativement identique sous ses visages divers : tel par exemple, « l'équivalent mécanique de la chaleur ». Dépouillée des postulats unitaires et mécanistes qui la commandent, rectifiée et généralisée, cette formule est susceptible d'un sens acceptable en philosophie. Elle signifiera alors qu'un certain état du moteur est pour lui le moyen de provoquer chez le mobile un état différent, dont l'intensité réponde à l'énergie déployée pour le produire. — Enfin le terme où parviendra le mobile sous l'influence du moteur peut ne pas se trouver réalisé chez ce dernier qui, en suscitant dans le mobile un état pareil au sien, lui fournit simplement le moyen de parvenir à ce terme. Par exemple, dans le mouvement local, le moteur n'occupe pas le lieu vers lequel il pousse le mobile : cette place ne lui appartient en aucune façon ; mais il confère au mobile justement ce qu'il faut pour y arriver : une impulsion, c'est-à-dire de la force engendrée par celle que lui-même possède et que le mobile ne possède pas. On le voit : dans tous les cas, le mobile se montre dépourvu de quelque chose qui lui est octroyé d'ailleurs et que le moteur contient sous une forme ou sous une autre. On voit aussi combien se trompent ceux qui attribuent à saint Thomas ou à Aristote l'idée saugrenue que le mouvement serait semblable à « un vêtement tout fait d'avance » dont le moteur « habillerait » le mobile² : cela c'est la caricature de la conception péripatéticienne du mouvement³.

Le principe posé ne signifie pas non plus que le moteur et le mobile doivent toujours être séparés comme deux sujets, deux substances distinctes. Que l'être en mouvement trouve la force de se mouvoir à l'extérieur, ou bien en lui-même, dans une partie différente de celle qui est mue, cela ne change rien à la loi générale : toujours il y aura un moteur et un mû distincts l'un de l'autre,

(1) TOLET *in Phys. Arist.*, VII, 2, q. 2, 2^{um} fundam.

(2) LE ROY, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1907, p. 132.

(3) Pour la même raison apparaît vaine la distinction introduite ici par DUNS SCOT (*Opus Oxon.* Lib. I, dist. 3, 9; 9, a 3), entre l'agent univoque, celui « qui inducit in passum formam ejusdem rationis cum illa per quam agit », — et les agents équivoques « quæ [sic] non agunt per formam ejusdem rationis cum illa ad quam agunt » et par rapport auxquels « propositio illa, quod nihil movet se, non habet necessitatem ».

sinon comme deux sujets, du moins comme parties diverses d'un même sujet : *non autem est possibile ut idem sit simul in actu et in potentia secundum idem.*

Qu'on le remarque : l'action du moteur doit être constante au cours du mouvement. Une « chiquenaude initiale », une impulsion, donnée une fois pour toutes, qui s'éteindrait, et en vertu de laquelle le mouvement se poursuivrait de lui-même, tout seul, ne saurait suffire. La cause doit être proportionnée à l'effet : continu, celui-ci requiert une cause dont l'action soit également continue. Saint Thomas ne dit pas : *omne quod movetur, ab alio motum fuit*, mais bien : *movetur*, au présent. De même, dit-il encore, que pour conserver l'être créé dans l'existence, la création première ne suffit pas, mais qu'il y faut l'action persévérante du Créateur, de même à la conservation du mouvement il faut une cause motrice perpétuellement agissante (qui du reste peut être différente du moteur primitif) : « *Sicut fieri rei non potest remanere cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri : ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus... secundum esse* »¹.

Si l'on essaie de concevoir le contraire du principe que nous venons d'expliquer, on est immédiatement acculé à la contradiction, à la négation des premières lois de l'être et de l'esprit : on est amené à se figurer le néant comme une puissance active positive, possédant l'être dans ses virtualités et capable de l'engendrer. L'absence d'une qualité ou propriété quelconque dans un sujet est en effet un néant, non pas absolu, mais limité à un certain domaine : la propriété en question *n'existe pas là*. Or, comme le néant absolu est dépourvu de toute efficacité pour produire quoi que ce soit, ainsi une négation déterminée et spécifiée, *néant de tel mode de l'être*, est inefficace pour le produire. Il y a là un vide d'où ne sortira jamais ce qui le comblera. Tout le monde admet que, si ce qui n'était pas vient à exister, ce ne peut être que par la vertu d'une cause extérieure. Or le mouvement représente un cas particulier de cette accession à l'existence : le devenir *graduel* d'une propriété *déterminée*. Sans doute il est chose imparfaite, mais chose positive pourtant ; acte inachevé, mais acte tout de même : bref, du réel, de l'être, que le néant correspondant ne saurait produire².

(1) Ia, 104, 1.

(2) A cette argumentation M. E. LE ROY (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1907, p. 130 sq.) oppose ses postulats bien connus, du mouvement-substance, indépendant de tout sujet, et de l'indistinction universelle. Nous avons longuement examiné ces positions dans notre premier chapitre et dans notre Appendice VI. Si l'on admet que le mouvement n'est pas un être en soi et qu'il y a dans la Nature des êtres distincts, toutes les objections de M. Le Roy perdent leur valeur.

SUAREZ, qui conteste la certitude et la généralité du principe « *omne quod movetur...* », propose de lui en substituer un autre : « *omne quod fit, ab alio*

Il s'agit donc ici d'un principe *a priori* et absolu, fondé sur l'essence des choses, sur des nécessités qui ne souffrent pas d'exception et ne sauraient disparaître ni s'atténuer en aucun cas. Ses applications peuvent être douteuses, obscures en telle ou telle matière : lui-même est certain et lumineux. « Ce qui est obscur, dit Aristote à propos du mouvement des vivants, ce n'est pas que le mouvement procède de quelque [moteur en acte], mais la façon dont se distinguent ici le moteur et le mû »¹. Un arpenteur n'aura pas l'idée de mettre en doute les théorèmes de la géométrie parce qu'il est embarrassé de les appliquer sur tel ou tel terrain. Les certitudes de la raison pure doivent s'accorder avec celles de l'expérience : il faut seulement chercher comment cet accord a lieu, et c'est ce que nous allons faire maintenant.

b) Circonscrivons d'abord le débat. Nous sommes en philosophie naturelle et non en métaphysique. Nous n'avons à nous occuper ici que de la cause du mouvement proprement dit et non de la causalité en général. Quand on objecte au principe posé qu'il souffre exception en ce qui concerne les actes psychiques, sensations, intellection, volition, on oublie que ces actes là *ne sont point des mouvements*. Ce sont des « actions immanentes », c'est-à-dire des éclosions instantanées, sans *fieri*, sans devenir. Elles ne produisent pas un terme, une perfection différente d'elles-mêmes : elles sont, par identité, cette perfection, ce terme². En dépit du nom qu'elles portent, elles n'appartiennent même pas à la catégorie de l'action-passion (qui implique le mouvement³); elles se rangeraient plutôt dans celle de la qualité. A aucun moment, dans l'action immanente on ne voit un sujet abandonner un état positif pour en acquérir un autre opposé, contraire : comme le mobile qui passe d'un lieu

fit : sive creetur, sive generetur, sive quacumque ratione fiat ». (*Disp. Met.*, XXIX, sect. 1, n° 20). Le *fieri* est pris ici dans un sens large, qui n'est pas son sens propre, car *quod fit* est très précisément *quod movetur*. Mais quoi qu'il en soit, ce second principe, ainsi entendu, est encore plus général que le premier et le contient, comme l'universel contient le particulier : il s'applique à tous les changements et non plus exclusivement à celui qui a lieu par mouvement. Si donc le premier principe est faux ou incertain, le second le sera pareillement : l'universel ne peut être posé que s'il se vérifie en tous ses inférieurs. On peut mettre cela en syllogisme : Omne quod fit, ab alio fit. Atqui quod movetur fit (successive et sub tali vel tali respectu). Ergo quod movetur ab alio fit.

Les exemples allégués par le même auteur (*ibid.*, n° 7), comme des faits contraires au principe, ne sont point *ad rem*. Les actes des appétits et de la volonté ne sont pas des mouvements. L'eau chaude ne se refroidit pas « d'elle-même », mais sous l'influence du milieu froid qui agit sur elle.

(1) *Phys.*, VIII, 4, 254b, 28.

(2) « Actio immanens non est causa effectiva rei ut sit in actu, sed est idem quod esse in actu : calere enim idem est quod esse in actu caloris ». *Summa totius logicae Aristotelis*, V, Cap. de Actione. — L'opuscule n'est pas de saint Thomas, mais l'idée qu'il exprime ici est bien thomiste.

(3) « Actio, secundum quod est prædicamentum, dicit aliquid fluens ab agente et cum motu ». SAINT THOMAS, I° *Sent.*, dist. 8, q. 4, 3, 3^m. Cf. ci-dessous, Appendice XII, p. 144.

à un autre, du blanc au noir, de la chaleur au froid, etc. On voit un être déjà en acte qui, sans rien perdre de ce qu'il avait, acquiert une perfection nouvelle. A aucun moment, on ne voit là un être en puissance passive, acheminé peu à peu vers un but : en un instant unique le but est touché. La pensée, la volition, la sensation même éclosent soudain, en éclairs. La structure et le régime de tels actes différent donc profondément de ceux du mouvement. L'influence actuelle et constante d'un moteur n'apparaît pas nécessaire pour eux comme pour le mouvement proprement dit. Sans doute ces actes ont une cause, comme tout ici-bas, mais pas de moteur ; et il faut, pour aboutir à cette cause, d'autres raisons que celles qui concernent le mouvement. Sans doute on peut, à propos de tels actes et de leur cause, construire un argument analogue et parallèle à celui que nous avons exposé, mais beaucoup plus général, métaphysique et non plus physique. Or à ce point de la philosophie de la Nature, où nous étudions le mouvement comme tel et pour lui-même, un tel argument ne serait pas à sa place. Toutes les difficultés que l'on pourrait élever contre lui ne nous concernent donc pas.

En restant dans le monde des corps, théâtre exclusif du mouvement au sens propre¹, nous rencontrons trois objections principales.

1^o La première se tire des actions corporelles du vivant. La vie, selon la définition célèbre, est le *motus ab intrinseco*, un mouvement spontané, ayant sa source au dedans de l'être qui l'accomplit².

Distinguons les diverses activités réunies dans ce complexe qu'est la vie, même simplement physique. Nous devons d'abord laisser de côté tout ce qui, chez le vivant, n'est pas spécifiquement vital. Quantité d'action « transientes » s'accomplissent dans son intérieur, qui ne diffèrent point en espèce de celles qui ont lieu entre corps séparés. Le corps vivant, en effet, n'est pas un bloc uniforme et parfaitement continu³ : il est différencié, et les parties qui possèdent en acte telle qualité, tel état, chaleur, mouvement local, etc., les propagent ou, pour mieux dire, les engendrent chez celles qui sont, à cet égard, en puissance⁴. Il n'y a point là un genre

(1) « Aristoteles proprie accipit motum, secundum quod est actus existens in potentia, secundum quod hujusmodi, qualiter non est nisi divisibilem et corporum ». *C. Gent.*, I, 13, § *Sciendum autem*. Il s'agit là précisément de notre axiome : *Omne quod movetur...*

(2) ARISTOTE, *de Anima*, II, 1, 412a, 14. — SAINT THOMAS, I. 1, et Ia, 18, 1.

(3) Voir notre Appendice IX (dans le second fascicule).

(4) « Necessè est quod movens dividatur ab eo quod movetur... Unde et in animalibus, quæ movent seipsa, est magis quædam colligatio partium quam perfecta continuatio ; sic enim una pars potest moveri ab alia ». SAINT THOMAS, *Phys.*, VIII, 1. 7.

d'action particulière au vivant, et la nécessité d'un moteur différent du mû se manifeste là de la même façon qu'ailleurs.

Mais venons aux activités proprement vitales. Parmi elles, nous trouvons d'abord celles qui regardent la nutrition, la croissance, la reproduction, bref les fonctions de la vie purement végétative, que possède le vivant inconscient, la plante, et auxquelles la conscience de l'animal n'a point de part. Ces puissances-là sont conférées au vivant, dès sa naissance, par l'agent qui lui donne son âme : car elles émanent de cette âme par une résultante naturelle¹. Rien ne leur manque pour entrer en action, sinon, à quelques unes, la présence de leur objet : ainsi l'estomac est un appareil nanti de toutes les énergies nécessaires à la digestion ; l'aliment ingéré, à son arrivée, décidera seulement l'appareil à se mettre en marche.

Au-dessus de la vie purement végétative, il y a la vie animale. Et dans celle-ci nous découvrons une activité qui semble bien entièrement spontanée : c'est celle du mouvement local². L'animal se porte vers l'objet de son désir, se débat contre le mal ou le fuit. Où donc est dans ce cas le moteur étranger ? Pour le trouver, il suffit de remonter la série des causes qui ont amené les déplacements. Si l'animal se met en mouvement, c'est qu'il désire ou craint quelque chose ; des appétits — attrait ou aversions — se sont éveillés en lui. Eux-mêmes, ces appétits ont été suscités par la perception d'un objet, sous l'angle de la valeur qu'il peut avoir pour la vie de l'animal : il est apparu comme bon ou mauvais. Ces faits psychiques ne sont point des mouvements au sens propre ; mais ils vont en susciter chez l'animal. L'appétit en effet commande l'approche ou la fuite. A la psychologie et à la biologie d'expliquer la manière dont ce commandement est transmis aux nerfs et aux muscles ; mais quelle que soit l'explication, le fait lui-même est indiscutable. Le moteur immédiat du mouvement local est donc l'appétit ; le moteur premier duquel dépend toute la série des événements, c'est l'objet perçu. Celui-ci joue, par rapport au mouvement local, le rôle de premier moteur immobile : car d'être perçu, désiré ou craint, n'introduit en lui aucun changement. Par où l'on voit que le déplacement local lui-même est, chez l'animal, un *motus ab alio*. (La question de la

(1) « Sic igitur motus cordis est naturalis quasi consequens animam in quantum est forma talis corporis... Sicut autem formam elementi consequitur aliquis motus naturalis, sic nihil prohibet alias formas sequi alios motus naturales... Sic igitur et animal, in quantum habet talem formam quæ est anima, nihil prohibet habere aliquem motum naturalem ; et movens hunc motum est quod dat formam... Sicut dicit Philosophus in VIII, *Phys.*, motum gravium et levium esse a generante, in quantum dat formam quæ est motus principium ». SAINT THOMAS, opusc. de *Motu cordis*, (Edit. Parm. p. 3591).

(2) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 2, 253 a, 7 sq. — 6, 259 b, 1 sq. : « ce n'est que de ce seul mouvement que l'animal paraît se mouvoir de lui-même ».

liberté n'introduit ici aucune complication. Libre ou fatale, la décision qui provoque le mouvement local, lui reste étrangère)¹.

Ainsi donc, en définitive et dans tous les cas, le corps vivant est mû par l'âme² : car les facultés perceptives et appétitives, tout comme les fonctions végétatives, sont des puissances de l'âme et non des êtres particuliers, indépendants. Et donc les mouvements de toute sorte accomplis par le vivant comme tel procèdent, pour parler le langage d'Aristote, de cet « acte premier du corps organisé » qui est son âme³. Dès le début de l'existence du vivant, cet acte-là, l'acte substantiel, existe complètement réalisé, capable par conséquent de faire passer aussi à l'acte ce qui, dans le vivant, n'est encore qu'en puissance. — On dira peut-être : l'âme n'est pas une partie distincte du corps vivant ; avec la matière elle le constitue. Nous ne trouvons donc pas en elle un moteur différent du mû. — Pour dissiper cette difficulté, il suffit de remarquer que l'âme unique a des rôles parfaitement distincts et irréductibles. D'abord, celui d'informer la matière, de constituer le corps vivant ; et ensuite, de mettre en train les mouvements de ce même corps : on ne peut pas dire que les membres mobiles soient, par identité, l'âme qui les informe... Quand Aristote affirme que l'âme est le principe du mouvement local, il ne reprend pas les théories insuffisantes de Platon et des autres, qu'il a réfutées⁴ : l'âme est d'abord et essentiellement tout autre chose qu'un pur moteur, mais elle est aussi un moteur⁵.

(1) En tout ceci nous n'avons fait que résumer ARISTOTE, *Phys.*, VII, 1, 241b, 24 ; VIII, 2, 253a, 7 sq. ; 6, 259b, 1 sq., et surtout *de Anima*, III, 10 : « Que ce soit donc une telle faculté de l'âme, celle qu'on nomme le désir, qui imprime le mouvement, c'est évident 433a, 30... Il y a [dans le mouvement] trois choses : la première est le moteur ; la seconde ce par quoi il meut ; la troisième le mû... [Ici], le moteur immobile c'est le bien à acquérir (ou à faire : *πρακτόν*) ; le moteur mû c'est la faculté désirante (*τὸ ὀρεκτικόν*) ; ...et le mû, c'est l'animal ». 433b, 13, 15 sq. — Commentaire de SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, l. 1 ; — VIII, l. 4 ; l. 13 ; — *de Anima*, III, l. 15. — Voir aussi l'opuscule *de Motu animalium* (ne pas confondre avec le *de Incessu Anim.*), dont l'attribution à Aristote est contestée (Zeller et Hamelin la rejettent ; Rodier et Ross [*Aristotle*, p. 12] y sont favorables). SAINT THOMAS connaît l'opuscule et s'y réfère (*de Anima*, III, l. 15 et opuscule *de Motu cordis*). Quoi qu'il en soit, il contient aux ch. 6, 7 et 8, une doctrine pleinement conforme à celle du *de Anima*. Nous en détacherons seulement ce passage typique : « Le premier moteur de l'animal est donc l'objet désiré et conçu... De sorte que, manifestement, tout animal est mû de la même façon que le mobile éternel [le premier ciel] par le moteur éternel ». Ch. 6, 700b, 23 et 30.

(2) ARISTOTE, *de Anima*, III, 9, 432a, 17. — SAINT THOMAS : « animalia constat ab anima moveri ». *C. Gent.*, I, 13, § *Secundo probat.* ; Ia, 110, 3 : « anima movet corpus primo et principaliter locali motu » ; *Phys.*, VIII, l. 7, etc.

(3) ARISTOTE, *de Anima*, II, 1, 412b, 5.

(4) *Ibid.*, ch. 2 et 3.

(5) Le P. CHOSSAT qui, à la suite de Scot et de Suarez, conteste l'universalité du principe que nous défendons, résume son opinion en une boutade savoureuse : « Dans le monde, écrit-il, il n'y a pas que des toupies à fouet, mais aussi des toupies à ressort ». (*Dictionnaire de Théologie catholique*, art.

2° Une seconde objection se tire des mouvements naturels des corps bruts. Quand la pierre tombe, entraînée par son propre poids, quand la flamme s'élève vers le ciel, il semble qu'aucune motion extérieure ne s'exerce sur elles.

Cette difficulté a beaucoup tourmenté les scolastiques. Ils la résolvaient par leur théorie du « lieu propre » des divers éléments, empruntée à Aristote. D'après cette théorie, le lieu propre de l'élément terreux, dont les solides sont principalement composés, est le centre de notre globe ; le lieu propre de l'élément igné est l'une des sphères supérieures qui enveloppent la terre¹. Or l'élément ne se donne pas à lui-même le mouvement qui le porte vers son lieu propre. Ce mouvement lui est imprimé par la cause qui l'amène à l'être ; il le reçoit en même temps et par la même action que son existence : il est en mouvement par le seul fait qu'il existe. Ainsi les accidents propres naissent en même temps et par les mêmes causes que les substances dont ils résultent. Seulement le mouvement dont il s'agit peut être entravé par les obstacles qu'il rencontre : la pierre par exemple, est arrêtée au sol. L'obstacle disparu, le mouvement latent se manifeste et se poursuit, sans qu'aucune modification nouvelle soit nécessaire dans le mobile².

Cette théorie, *purement physique*, est évidemment caduque, et nous pouvons nous dispenser d'examiner les difficultés qu'elle soulevait. Depuis Newton nous sommes en mesure de répondre, d'une autre manière et plus facilement, à la question présente. A l'attraction particulière du lieu propre s'est substituée l'attraction universelle, qui ne régit pas seulement les astres, mais tous les éléments du système planétaire, jusqu'aux plus minimes. Elle nous fournit l'explication du mouvement naturel des corps bruts. Dans cette théorie, le mouvement apparaît toujours comme dû à une cause extérieure au corps qui le subit et qui exerce une influence pareille sur ses semblables. Le principe *omne quod movetur ab alio movetur* trouve encore là sa vérification³.

Dieu. Tome IV, col. 932). — Oui, mais dans les toupies à ressort, qui ont d'ailleurs besoin d'être montées pour tourner, le ressort est une pièce à part, différente de la masse qu'elle entraîne.

(1) Voir notre opuscule *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, I, p. 12, 15.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 4, 255a, 1 à 255b, 29. Commentaire de saint Thomas, l. 7 et 8 ; — Opuscule *de Motu cordis*, p. 3591. Edit. Parm.

(3) Les deux théories s'accordent aussi pour maintenir la notion d'un mouvement *naturel*. En effet, les attractions réciproques procèdent de la masse des corps en présence, se produisent dès que ceux-ci sont constitués et se perpétuent tant qu'ils demeurent identiques à eux-mêmes (compte tenu des variations de leurs distances). Elles sont donc liées à leur nature, produites en même temps qu'eux, par les mêmes causes qui les ont appelées à l'existence. En ce sens, elles constituent le mouvement naturel des corps, et se distinguent des impulsions occasionnelles, accidentelles, « violentes », que ceux-ci peuvent recevoir par la suite : les corps s'attirent par le seul fait qu'ils existent. Cf. *Prolégomènes*, p. 30 sq. (dans notre premier fascicule).

3^o Une dernière objection, très agitée aussi dans les écoles du moyen-âge, concerne le mouvement des projectiles. Il s'agit cette fois, non plus du mouvement que prennent naturellement les corps bruts abandonnés à eux-mêmes, mais des mouvements non-naturels, forcés, violents (*παρὰ φύσιν, βία*) qui leur sont imprimés par les agents extérieurs et qui ont l'air néanmoins, à partir d'un certain moment, de devenir autonomes. La pierre, la flèche lancées par la main humaine continuent à se mouvoir après que cette main a cessé d'agir sur elles. Un tel mouvement semble donc ne demander aux causes extérieures rien de plus qu'une impulsion initiale, après quoi il continuerait de lui-même.

a) A cela Aristote et saint Thomas répondent¹ : la motion originelle s'est exercée, non pas seulement sur la pierre ou la flèche, mais aussi sur le milieu — air ou eau, — que doit traverser le projectile. Ce milieu, mis lui-même en mouvement par le moteur premier, a reçu de lui, *en outre*, une énergie, une *puissance active* qui lui permet d'agir sur ce qui le touche et de la pousser en avant². Ainsi les diverses parties du milieu agissent d'abord les unes sur les autres, puis, successivement, sur le projectile : ce sont des moteurs divers qui se remplacent sans interruption et qui jouent un rôle identique par rapport au mobile³. A chaque instant ce dernier se trouve donc soumis à l'action d'une force étrangère. Mais cette force n'est pas infinie : au bout d'un certain temps elle s'épuise, et alors le projectile, reprenant son mouvement naturel, tombe vers le centre de la terre⁴.

b) Cette solution n'a pas satisfait les scolastiques postérieurs. Ils ont trouvé plus simple d'admettre que le moteur originel communique directement au projectile l'énergie dont il a besoin, sans passer par le détour du milieu. Cette énergie, suscitée dans l'intérieur du mobile, a reçu le nom de *nisus* ou d'*impetus*.

Ainsi le projectile en mouvement contient en lui-même deux éléments : l'un moteur : l'*impetus* — et l'autre mû : la masse totale

(1) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 10, 266b, 27 à 267a, 20 ; SAINT THOMAS, I, 22 — ARISTOTE, *de Caelo*, III, 2, 301b, 26 ; SAINT THOMAS, I, 7. — ARISTOTE *de Somniis*, ch. 2 ; SAINT THOMAS, I, 2.

(2) Les deux effets sont marqués explicitement dans les textes : *κινεῖσθαι* et *κινεῖν*, *κινούν* et *κινούμενον*. (ARISTOTE, 267a, 5, 6, 10, 18) ; *moveri* et *movere* (SAINT THOMAS, I, 22).

(3) ARISTOTE, 267a, 13 sq.

(4) Voir dans la note L à la fin du volume, de plus amples explications sur cette théorie.

du corps¹. L'explication de son mouvement devient analogue à celle que nous avons donnée du mouvement des vivants².

NOTE SUR LE PRINCIPE DE L'INERTIE

Formulé par Galilée, ce principe, qui est l'un des fondements de la dynamique, peut passer, à certains égards, pour une illustration ou une application du principe philosophique posé par Aristote : *omne quod movetur...* En effet, il place la cause du mouvement local d'un corps quelconque dans une force extérieure à ce corps. D'autre part, il donne prise à une difficulté sérieuse au point de vue philosophique. Car, d'après lui, un corps mû persévère de lui-même, indéfiniment, dans son mouvement, tant qu'une force étrangère n'intervient pas pour modifier ou arrêter ce mouvement. Il s'agit là, en somme, de quelque chose comme un *impetus* éternel et inépuisable de soi. Comment une force finie, pareille à toutes celles qui agissent en ce monde, peut-elle conférer au mobile une force active infinie, un mouvement de soi éternel ? S'il s'agissait d'un mouvement lié à l'essence du corps, en d'autres termes, d'un mouvement naturel, on comprendrait qu'il durât, sinon indéfiniment, du moins autant que ce corps lui-même. Mais, dans l'hypothèse, il s'agit d'un mouvement accidentel, contingent, imprimé du dehors. On ne voit pas pourquoi ni comment il se prolongerait, de lui-même, sans fin. Aussi, Aristote pense-t-il que le mouvement communiqué au mobile ira s'affaiblissant avec le temps et finalement s'éteindra³. Nous ne croyons pas que cette difficulté ait jamais été résolue, ni même envisagée.

A ce propos, il est bon de remarquer que le principe de l'inertie, comme les autres qui servent de fondement à la dynamique, n'est,

(1) Cette explication remonte à JEAN PHILOPON, le commentateur bien connu d'Aristote. Adoptée au moyen-âge par certains penseurs arabes (Al Bitrogi) et par l'école nominaliste (Guillaume d'Ockam, Jean Buridan, etc.), elle devait « engendrer la doctrine mécanique de Galilée » ; elle contient le principe de la dynamique moderne (DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, III^e série, p. VI et 34). Aujourd'hui, elle est la plus généralement adoptée, même dans l'école thomiste. (Voir, par exemple, Garrigou-Lagrange, qui cite à l'appui Goudin : *Dieu*, p. 252).

(2) C'est précisément pour cette raison que saint Thomas la rejette ; car, dit-il, un principe intérieur de mouvement est un principe naturel. Si on l'admet dans le cas des projectiles, la différence s'efface entre le mouvement naturel et le mouvement « violent » imprimé du dehors : « Non est autem intelligendum quod virtus violenti motoris imprimat lapidi, qui per violentiam movetur, aliquam virtutem per quam moveatur : sicut virtus generantis imprimat genito formam quam consequitur motus naturalis. *Nam sic motus violentus esset a principio intrinseco : quod est contra rationem motus violenti* ». (*De Caelo*, III, l. 7). A cela on peut répondre qu'une différence capitale subsiste néanmoins, dans l'hypothèse, entre les deux espèces de mouvements. Le mouvement naturel procède d'un principe permanent, qui tient à l'essence de l'être, comme un instinct inné et indéracinable, et qui lui est conféré dès sa naissance, une fois pour toutes, par son générateur. L'*impetus* au contraire n'est qu'un accident occasionnel, éphémère, auquel ne correspond, dans la substance de l'être, qu'une réceptivité négative, une aptitude indifférente, indéterminée, sans aucune tendance positive.

(3) *Phys.*, VIII, 10, 267a, 8. SAINT THOMAS, l. 22.

nous dit un spécialiste, « ni évident, ni susceptible d'être soumis au contrôle du raisonnement ou de l'expérience directe » ; il se justifie seulement « par l'exactitude de ses conséquences »¹ : ce qui revient à dire qu'il est une hypothèse féconde, *a working hypothesis*.

D. — *Aucun mouvement ne s'explique définitivement sans le recours à un Premier Moteur absolument immobile*².

Ici, la philosophie de la Nature débouche dans la métaphysique. Notre rôle se réduira donc à expliciter sa requête, sans avoir à montrer positivement ce qui y répond. Donnons d'abord le texte le plus significatif de saint Thomas. « Tout être mû doit être mû par un autre. Si donc cet autre est mû lui-même, ce sera aussi par un être différent. Celui-ci à son tour [s'il est en mouvement] sera mû par un autre. Or ici, on ne peut remonter à l'infini : parce que, de la sorte, il n'y aurait aucun moteur premier et, en conséquence, aucun autre moteur. Car les moteurs seconds [subordonnés] ne meuvent que parce qu'ils sont mûs par le premier : tel le bâton qui ne meut que s'il est mû par la main. Donc il est nécessaire d'en venir à un premier moteur qui ne sera mû par aucun autre »³.

Expliquons ce texte, souvent mal compris.

a) Saint Thomas n'y parle pas d'une *série temporelle* de causes, dont les actions *se succéderaient* dans la durée, chacune donnant l'impulsion à la suivante, puis cessant d'agir. Il envisage une série de causes *en jeu au même instant*, à chaque instant. Et cela est nécessaire. Car, nous l'avons vu⁴, aucun mouvement ne s'explique sans un moteur actuel, présent et agissant *hic et nunc*. Si ce moteur est lui-même en mouvement, une raison identique

(1) Art. *Dynamique*, par M. F. PICARD, dans Dictionnaire Larousse.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 5. SAINT THOMAS, l. 9, 10 et 11. Cf. ARISTOTE, *Phys.*, VII, 1, commenté par saint Thomas, l. 1 et 2 et *C. Gent.*, I, 13.

(3) « Omne quod movetur oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens ; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur ». Ia, 2, art. 3.

Il est curieux que le P. CHOSSAT (art. *Dieu*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*. Tome IV¹, col. 931, 932) ait cru déceler dans ce raisonnement une influence de MAÏMONIDE, « Rabbi Moïse », (1135-1204) sur saint Thomas, qui aurait « emprunté au rabbin jusqu'à ses exemples » : le bâton et la main. L'argument et l'exemple se trouvent chez ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 5, texte que saint Thomas a précisément commenté (l. 9). De même l'idée que le mouvement local est antérieur à tous les autres n'est pas une invention de Maïmonide (art. cit.) : c'est également une théorie d'ARISTOTE (*Phys.*, VIII, 7), et c'est chez lui que Maïmonide et saint Thomas (l. 14) l'ont prise tous les deux.

(4) Ci-dessus, p. 35.

veut qu'il tienne son mouvement d'un autre, lui aussi actuellement présent et agissant. Quand le bâton déplace un caillou, par exemple, ce n'est point *après* avoir reçu la motion de la main, mais bien *pendant* qu'il la reçoit. Et le même raisonnement s'applique à tous les degrés de la série. Tous les moteurs hiérarchisés doivent donc être simultanément en action. Sinon le mouvement n'aura pas lieu.

b) Là-dessus se greffe le problème de la régression à l'infini, déclarée impossible par saint Thomas comme par Aristote. Deux choses fort différentes risquent ici d'être confondues et le sont en fait assez fréquemment. D'abord, la question générale de la multitude infinie actuelle : est-elle possible ou non ? Question qui doit rester ici ouverte et dont la solution n'importe pas à notre argument¹. Puis la question des causes nécessaires pour produire un mouvement quelconque. On nie que ces causes puissent n'être que des moteurs mûs. La régression à l'infini, la multiplication sans fin de tels moteurs n'apporterait aucune solution à la difficulté présente : « *hic autem non est procedere in infinitum* ». Pourquoi ? Non point précisément parce que la multitude infinie répugne, mais parce qu'elle laisserait intacte la *nature* des moteurs mûs, radicalement incapables de rendre raison, à eux seuls et en dernier ressort, d'aucun mouvement. En effet ils sont tous, par hypothèse, inactifs par eux-mêmes : ils ont besoin d'une impulsion étrangère pour agir. Donc, au point de vue de l'efficacité motrice, ils sont nuls en eux-mêmes, équivalents à des zéros. Or une infinité de zéros ne fera jamais un nombre réel ; une addition, fût-elle infinie, de nullités et d'inefficacités ne produira jamais le moindre effet positif.

Un moteur mû n'est, en définitive, que l'instrument de celui qui l'emploie. Or l'instrument est, de soi, inerte ; il n'agit qu'en vertu de la motion actuelle d'un autre² : simple intermédiaire, l'origine première et la raison suffisante de l'effet ne se trouve pas chez lui. Il faut donc la chercher ailleurs : dans l'espèce, hors de la catégorie des moteurs mûs, c'est-à-dire chez un moteur immobile³. Le canal n'explique pas l'eau : multiplier les canaux à l'infini ne transforme aucun d'eux en source⁴.

(1) Nous la traitons au chapitre V, p. 102 sq.

(2) « *Causa instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per motum quo movetur a principali agente* ». IIIa, 62, 1. Cf. 4 ; — *Pot.*, III, 7.

(3) Cf. *C. Gent.*, I, 13, § *Tertia probatio*.

(4) Il n'est peut-être pas absolument inutile, pour prévenir certaines méprises bien étranges et cependant commises, de rappeler ici le proverbe : toute comparaison cloche. Celle-ci n'est pas à prendre d'une façon tellement matérielle qu'on lui fasse signifier que le mouvement est une *chose* unique transportée d'un endroit à l'autre, comme l'eau qui coule : elle veut seulement marquer l'abîme qui sépare une production originelle et indépendante, d'une efficacité conditionnée et dépendante. M. Le Roy écrit : « On y parle [dans

c) Qu'est en lui-même le Premier Moteur immobile ? Saint Thomas, après avoir démontré sa nécessité, ajoute brièvement : « *et hoc omnes intelligunt Deum. Et tout le monde comprend que celui-là, c'est Dieu* ». Nous n'avons pas à suivre le saint Docteur dans cette déduction, qui appartient à la théologie, objet exprès de la *Somme*. La philosophie de la Nature se borne — ce qui est déjà beaucoup — à prouver qu'il faut un Premier Moteur immobile.

Sans sortir de son domaine pour entrer dans celui de la métaphysique, ne pouvons-nous pas expliciter encore quelque peu cette conclusion ? D'abord, le Premier Moteur est-il unique ou multiple ? Faut-il un moteur immobile distinct au principe de chaque série de mouvements ? On sait qu'Aristote a hésité, ou paru hésiter, sur ce point¹. — Si tous les mouvements de l'univers sont coordonnés et hiérarchisés, bref si l'univers est un, un seul Moteur immobile suffit. Saint Thomas et les médiévaux, sinon Aristote lui-même, trouvaient dans leur système du monde, — qui fait dépendre tout mouvement cosmique d'un seul mobile premier, suspendu lui-même au Moteur immobile — une solution facile de ce problème. Si nous admettons aussi, pour d'autres raisons, l'unité de l'univers et un ordre d'ensemble dans ses mouvements, nous devons conclure dans le même sens. Le Premier Moteur nous apparaîtra comme unique et toujours en action, puisque le mouvement ne s'éteint jamais dans l'univers. Et ceci relève encore de la philosophie de la Nature.

En tout cas, elle nous montre que, pour découvrir un moteur immobile, il faut chercher plus loin et plus haut que la Nature matérielle, soumise tout éternelle à la loi du mouvement. Ce moteur sera donc un être extra-cosmique et spirituel². Peut-être, en scrutant l'immobilité inaltérable de cet Esprit supérieur, arri-

l'argument de saint Thomas] du mouvement comme de « quelque chose » qui se donne et se reçoit, qui passe d'un corps à l'autre et se transmet en tout ou en partie » (art. cit., p. 132). Cela c'est « la conception de la science positive » actuelle (*ibid.*, p. 133, note) (ou plutôt le symbolisme dont elle use dans sa théorie de la conservation de l'énergie) : ce n'est nullement la conception thomiste. Nous disons au contraire qu'il y a des mouvements numériquement et spécifiquement divers : le mouvement du mâ n'est pas, de toute évidence, celui du moteur, ni l'une de ses parties transfusée de l'un dans l'autre. L'agent ne « donne » pas son propre mouvement au patient : il suscite, engendre, cause en ce dernier un mouvement différent et spécial. Tout ce que notre argument suppose, c'est qu'un effet ne peut résulter en dernier ressort de causes incapables de le produire : ce qui est d'une vérité assez banale...

(1) Voir notre opuscule *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, p. 30 sq.

(2) Cf. notre ch. II, p. 145 et 152 sq. (2^e fascicule). — SAINT THOMAS, Ia, 3, 1, 1^o ; — C. Gent., I, 13, § *Sciendam autem quod Plato* ; — *Phys.*, VII, l. 1. *in fine*. — CAJETAN écrit (in I^o q. 2, 3, n^o 3) : « *Prima via non ducit ad motorem magis immobilem quam sit anima intellectiva...* ». Ceci doit s'entendre d'une « âme intelligente » séparée de la matière, dont la condition serait donc supérieure à celle de l'âme humaine, qui est mue, *per accidens*, par les mouvements du corps, et qui relève d'organes mobiles et altérables pour ses propres opérations.

vera-t-on à déduire ses autres caractères. Mais, encore une fois, ce n'est point ici notre tâche.

SECTION V

LES POSITIONS ADVERSES

Nous savons déjà que le principe *Omne quod movetur, etc.*, qui met en face l'un de l'autre, comme deux réalités distinctes, le moteur et le mobile, ne saurait trouver place dans une cosmologie unitaire, comme celle de Bergson et Le Roy. Et nous avons longuement insisté sur les vices de cette conception¹. Il n'y a pas à y revenir.

Plus unitaire encore est la cosmologie de Hegel, qui est un *monisme* (tout s'y réduisant à l'*Idée*), et par là diamétralement opposée au *pluralisme* aristotélicien et thomiste. Si celui-ci est admis comme valable, on ne saurait évidemment se rallier à celui-là.

Mais cette cosmologie hégélienne s'appuie sur certains arguments qui lui sont propres et que nous devons examiner ici, car ils pénètrent actuellement, sous une forme plus ou moins diluée, dans maints esprits. Bien rares assurément sont ceux qui ont eu le courage et la patience d'aborder directement et de s'assimiler par une étude exhaustive le contenu d'ouvrages copieux et d'une obscurité proverbiale. Mais il existe un hégélianisme simplifié, vulgarisé, dépouillé de son pesant appareil technique, coupé de ses racines métaphysiques et diffus comme une atmosphère que l'on respire sans y prendre garde.

A. — Il se réduit en somme à deux thèses principales qui vont spécialement contre la doctrine exposée dans nos dernières pages.

1^o) Le mouvement (et Hegel réunit sous cette appellation toutes les espèces de changement que distingue le péripatétisme²) est *autonome*. C'est un fait spontané, qui a sa raison en lui-même et donc ne requiert pas de moteur étranger.

2^o) Son mécanisme intérieur est le suivant. Toute réalité actuelle contient en son sein des forces antagonistes qui finalement la feront éclater. Elle ne se pose en effet qu'en s'opposant à ce qui n'est pas elle. Elle implique donc toujours, en elle-même, son contraire. Vaincue par cet élément négatif, elle ne disparaîtra cependant pas tout à fait, mais se retrouvera, réconciliée avec son ennemie, dans une synthèse. La réalité nouvelle ainsi obtenue subira le même sort que la précédente : elle se disloquera à son tour, de la même façon et pour les mêmes causes. Et le processus se poursuivra ainsi, nécessaire, universel, implacable, dans toute la réalité cosmique. Une inquiétude foncière trouble et agite le monde, l'empêchant de demeurer jamais en repos. C'est ce que

(1) Appendice VI (dans le deuxième fascicule).

(2) Cf. ci-dessus, p. 15 et 36,37.

Hegel appelle « *la force dialectique* ». Présente et active au fond de tout, raison dernière de tous les événements, pareille à un ressort toujours tendu, elle ne se relâche à aucun moment et pousse l'être à se transformer sans cesse. De sorte que l'on peut dire — la formule est de Hegel lui-même¹, qu'il devient autre en demeurant identique à soi. Comme on le voit, tout se déroule ici au plus intime de l'être, indépendamment de toute impulsion du dehors.

Le sens commun se scandalise de l'audace de ces énoncés. Il répugne à admettre la coexistence, au sein d'une même réalité, d'éléments contradictoires et leur réconciliation dans une synthèse. Mais Hegel pense obvier à ce scandale en expliquant que la contradiction entre ces éléments existe seulement pour qui les conçoit comme des entités fixes, immobiles, mutuellement impénétrables, alors qu'ils ne sont que « des moments » du développement de la vie. La contradiction s'évanouit, si on les prend à l'état fluide, évanescents, comme ils le sont dans la réalité. Il faut donc dit-il, « fluidifier les pensées solidifiées... abandonner la fixité de [l'] autoposition... Les pensées deviennent fluides quand la pure pensée... se connaît comme moment... Le Vrai et le Faux appartiennent à des pensées qui, privées de mouvement, valent comme des essences particulières... [qui] s'isolent dans leur rigidité sans aucune communication de l'une avec l'autre » ; pensées « mortes » ; parce qu'étrangères au mouvement de la vie². Au sein du devenir le Vrai et le Faux cessent de s'opposer.

Un reflet de cette philosophie est discernable dans l'aphorisme vulgaire, expression de cet hégélianisme diffus dont nous parlions : la vie, l'action réconcilie ce que la raison logique estimait contradictoire. Formule qui, pour banale qu'elle soit et parée d'un semblant d'expérience, n'en est pas moins la traduction, à l'usage des profanes, de la synthèse des contraires.

B. — La doctrine que nous venons d'exposer donne-t-elle vraiment, comme son auteur le pense, la raison philosophique de l'évolution ? explique-t-elle le mouvement ?

a) L'instabilité des choses de ce monde ne fait pas question. Elle est évidente. Aristote, comme Hegel, prend le mouvement comme point de départ de sa cosmologie. Ce n'est pas sur ce fait qu'ils s'opposent, mais sur son explication. Dans ses *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Hegel décrit longuement, et souvent avec pertinence, les caractères distinctifs des formes sociales, des civilisations qui se sont succédées au cours des siècles. Il s'efforce de découvrir les raisons *particulières*, proprement et simplement *historiques* de ces changements. Jusque là, tout le monde peut se trouver d'accord avec lui : cela ne dépasse point la

(1) *Logique subjective*, ch. II.

(2) *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction Hyppolite, tome I, pp. 30, 35, 38. On ne peut manquer de reconnaître la similitude de ces propositions avec celles que l'on rencontre sous la plume de philosophes qui ne se sentent pas de la lignée de Hegel, tels que E. Le Roy et M. Blondel.

pure observation des faits et ne conduit point à leur intellection philosophique.

b) Aussi Hegel s'efforce-t-il d'expliquer ce qui se passe, ce qui s'est passé. Il croit discerner *le sens de l'histoire* (et en cela il est le grand ancêtre des théoriciens qui, depuis lui, ont repris si souvent le même thème. Que de « discours sur l'histoire universelle » avons-nous entendus ces dernières années !). Un problème est donc posé, nullement fictif. L'histoire a-t-elle un sens, une orientation ? s'achemine-t-elle vers un but ? et lequel ? Hegel croit fermement à cette finalité. Il affirme qu'un *progrès* se poursuit infailliblement malgré des arrêts et des reculs passagers. L'idéal que ce progrès tend à réaliser, c'est un état de liberté pleine et rationnelle pour les individus humains¹, qui trouvera son milieu le meilleur sous une monarchie constitutionnelle. Laissons de côté ce dernier détail, qui porte trop visiblement la marque d'une époque, et revenons à l'idée maîtresse et générale du sens de l'histoire. Hegel pense l'avoir constaté. Pour de sérieuses raisons on peut s'inscrire en faux contre cette prétendue constatation. Mais soit : admettons la. Même alors, il ne s'agit toujours que *d'un fait*, objet d'observation, d'un caractère inscrit dans les événements et discernable. Ce n'est point encore leur explication foncière. Il faut creuser plus avant pour trouver le tuf philosophique. Pourquoi le progrès a-t-il lieu ? Et plus généralement, pourquoi y a-t-il du mouvement dans l'Univers ? pourquoi celui-ci ne reste-t-il pas assoupi dans l'immobilité ? Pourquoi des formes d'existence opposées s'y disputent-elles la place ? Si l'on veut vraiment philosopher, on doit fournir de cet état de choses une conception qui le rende intelligible.

C'est ce que la philosophie péripatéticienne s'est efforcée de faire par sa théorie de la puissance et de l'acte. Pourquoi y a-t-il du mouvement dans l'Univers ? parce que, répond-elle, il y a des êtres en puissance d'états différents de leur état actuel, et d'autres êtres en mesure de leur fournir ce qui leur manque pour accéder à ces états nouveaux. Cela est intelligible et ne relève même que d'une simple analyse de l'expérience. La réflexion philosophique venant là-dessus conclut qu'une puissance, pure capacité réceptive, ne saurait se donner ce qu'elle n'a pas et pour ainsi dire, secréter d'elle-même son acte. Il est donc nécessaire que son actuation provienne d'une cause différente d'elle. Ceux-là même qui récusent cette explication ne peuvent nier qu'elle représente au moins un effort pour donner du mouvement une raison intelligible.

Tournons-nous maintenant vers la philosophie hégélienne. Nous n'y découvrirons rien de pareil. Là on part de l'évolution comme d'un fait premier, au delà duquel on ne remonte pas. Il n'y a pas à demander d'explication ultérieure : en elle nous touchons l'ultime fond des choses. Le mouvement se suffit à lui-même : il est un absolu, réalité primitive ou plutôt réalité unique. « La force dialectique » n'est qu'un mot, qui exprime seulement

(1) *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* (trad. Gibelin), tome I. Introduction, p. 50 sq. et *passim*.

ce qui se passe, sans plus l'expliquer que la *virtus dormitiva* n'explique le sommeil.

c) La précontenance des contraires l'un dans l'autre ne saurait passer pour une explication. Elle-même en effet a besoin d'être expliquée et prouvée, car le moins qu'on puisse dire est qu'elle ne s'impose pas comme une évidence incontestable.

Hegel entend la démontrer par un argument de nature *logique*, qui se joue dans l'abstraction pure, sur le terrain des concepts, et suppose l'identité du réel avec l'Idée. Celle-ci ne peut poser une réalité comme distincte qu'en excluant tout ce qui n'est pas elle. Mais pour exclure cela il faut l'envisager. Tout concept d'une réalité positive évoque donc et implique sa négation, son contraire.

Même pour une doctrine qui englobe tout le réel dans l'Idée, cela est insoutenable. Un « moment » de l'Idée, c'est-à-dire une idée particulière, par le fait qu'elle a des contours, suppose bien un au-delà de ces contours. *Mais ce qui est au delà n'est pas au dedans.* On l'aperçoit dans le lointain et dans un lointain vague où rien de spécial ne se dessine. Tout demeure là dans une généralité indistincte. Car assurément chaque idée n'embrasse pas l'infinie diversité des choses, la masse des « contraires » possibles de ce qu'elle envisage actuellement.

Si nous quittons le plan des idées pour revenir au réel objectif, qu'y apercevons-nous ? La contenance des contraires l'un dans l'autre ? Nullement. Ce que l'expérience, mise à part toute interprétation, nous apporte, c'est une *succession* d'états divers. Quelle est la loi, la structure intérieure de cette succession ? En affirmant que c'est une génération on adopte une vue de l'esprit qui recèle d'étranges obscurités. Comment en effet, sous quelle forme pensable, l'un des opposés est-il présent dans l'autre ? Et pourquoi en sort-il, puisque, par hypothèse, il peut, dans un premier temps, coexister avec lui ? C'est ce qu'on ne nous dit pas. Le processus intérieur de cette substitution reste enveloppé de mystère.

d) Si la précontenance d'un contraire dans son opposé était la loi générale du changement, on devrait la trouver appliquée partout où il se produit. Or il n'en est rien. Si nous essayons de la discerner au fond de nos expériences quotidiennes, nous ne l'y trouverons pas. Au contraire, elle s'avérera comme un défi à ces expériences. Dans le mouvement local, par exemple, personne ne soutiendra que la position nouvelle où tend le mobile soit contenue dans celle qu'il occupe déjà. Pour les qualités sensibles, dire qu'elles soient contenues les unes dans les autres, — que le noir soit déjà dans le blanc, ou la chaleur du feu dans le froid de la glace — est un non sens. De même, exemple favori d'Aristote, quand un enfant apprend une science, dans son esprit s'installe un mobilier tout neuf qui certes ne provient pas de la démolition d'un mobilier ancien dont on utiliserait les débris. C'est dans les grands ensembles historiques que la loi en question aurait quelque apparence de se

vérifier, et c'est eux surtout que l'on allègue à son appui. Mais cette apparence provient de ce que l'on n'analyse pas ces ensembles et n'en distingue pas les facteurs divers. Par exemple, dira-t-on, la démocratie sort de la monarchie et *vice-versa*. Ce n'est pas exact. Des éléments hostiles à la forme monarchique existaient sous elle, *non en elle*, neutralisés, subjugués, mais présents et, à la longue, efficaces. C'est eux qui sont la cause de la révolution. Mais il est paradoxal de soutenir que l'état monarchique porte la démocratie dans ses flancs et *l'engendre*, au sens philosophique du mot, c'est-à-dire en vertu de ses propres principes. L'absolutisme détermine dans les esprits, par réaction contre lui, le dessein d'établir un régime différent, mais il ne porte pas en lui ce régime. Il y a, dans cette théorie hégélienne sur les contraires, une singulière confusion des idées d'occasion, de cause, de fin, de phénomènes psychiques et de faits extérieurs — et enfin une opposition manifeste au principe de contradiction.

Même dans le développement vital, il n'est pas vrai que nous assistions à une lutte intérieure de contraires. La tige, la feuille et les fleurs ne représentent nullement les « antithèses » de la racine; elles n'adoptent pas des directions inverses de la sienne. Elles la continuent; elles sont le développement normal, homogène, l'épanouissement harmonieux d'un même individu, selon la ligne *unique* de son espèce.

e) Prise en sa forme abstraite, l'idée de la synthèse des contraires laisse voir à plein son caractère sophistique. Elle revient à affirmer que ce qui s'oppose ne s'oppose pas. Personne ne peut penser cela. En fait, ceux qui emploient cette formule, — qui disent, par exemple, que la vie, l'action résout les contradictions théoriques — pensent à un *compromis* où aucun des termes opposés ne subsiste. Et en effet, pour se réconcilier il faut être. Or, dans le compromis, les contraires ne sont plus. Ils ont fait place à un état nouveau. La rencontre où ils se sont heurtés a fait tomber précisément *ce qui faisait d'eux « des contraires »*. On peut penser qu'ils retournent alors à l'état potentiel, comme les éléments dans le mixte, mais à coup sûr, ils n'ont plus d'existence actuelle. Ils ne forment pas « synthèse », car il n'y a synthèse qu'entre des éléments conservés dans l'ensemble.

Enfin, pour prévenir une objection possible, nous devons ajouter encore ici une précision importante. Le fait du mouvement (proprement dit) n'est pas un fait *universel*, et le principe *omne quod movetur* ne s'applique point à tous les changements cosmiques. Quand saint Thomas entreprend de démontrer la nécessité d'un premier moteur immobile, il ne dit pas *omnia* moventur, mais bien : « Certum est enim et sensu constat *aliqua* moveri in hoc mundo »¹. Et cela suffit à la démonstration du principe en question. Mais outre les êtres qui ne se meuvent que sous une impulsion étrangère, il y en a qui portent en eux-mêmes la cause (prochaine) de leur évolution. Ce sont les vivants. La vie, selon l'École, se définit *motus ab intrin-*

(1) Ia, q. 2, a 3.

seco, mouvement qui vient du dedans, — le mot *motus* étant pris au sens large et, en définitive, impropre¹. Le changement vital est une action immanente qui, nous l'avons vu², est irréductible aux autres espèces de changement.

Mais les vivants ne sont pas seuls en ce monde. Il y a les autres, et l'on ne peut se mettre à philosopher en négligeant ces derniers, comme s'ils n'étaient pas là. Il n'est pas permis de transférer à l'universalité des êtres cosmiques le statut particulier des vivants. On commet une grosse confusion d'idées en bloquant dans une catégorie unique deux espèces de changements, hétérogènes par essence, inverses l'un de l'autre, contradictoires. L'un suppose toujours à son origine un *manque*, la *privation* de quelque chose³. L'autre procède au contraire d'une *plénitude* qui se répand en actes divers, d'un pouvoir déjà parfaitement équipé pour agir. Dans le premier cas, on a affaire à une puissance *passive*, simple capacité de recevoir; dans le second à une puissance *active* qui ne cherche au dehors que des matériaux sur lesquels exercer son activité, matériaux qu'elle maîtrise et intègre à son propre domaine. Impossible de confondre l'une avec l'autre. L'autonomie du vivant n'est pourtant que relative. Même en elle le changement ne se présente pas comme un fait premier au delà duquel on ne remonte pas. Le vivant lui-même a reçu sa faculté d'autodétermination, avec son existence, d'un agent extérieur : son générateur. Car il n'y a pas « la Vie », mais des vies distinctes qui peuvent avoir entre elles des rapports de cause à effet. Et ici se marque encore l'opposition du monisme hégélien au pluralisme thomiste.

Concluons. La doctrine hégélienne, bien qu'issue d'une attention préférentielle et quasi-exclusive donnée au mouvement, à l'évolution, est loin d'en présenter une juste intelligence et plus loin encore d'en fournir une explication satisfaisante.

SECTION VI

UNITÉ ET SPÉCIFICITÉ DES DIVERS MOUVEMENTS

1^o Un mouvement particulier, c'est un certain sujet qui se meut dans un certain domaine, durant une certaine période déterminée du temps. Trois éléments sont donc nécessaires pour lui constituer une individualité, une unité numérique⁴.

Il faut d'abord que son sujet soit unique⁵. Dans une course au flambeau où la torche allumée passe de mains en mains, sans

(1) « *Large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus dicitur.* » (SAINT THOMAS, *de Anima*, II, 1.)

(2) Ci-dessus, p. 36, 37.

(3) « *Motus proprie est actus imperfecti.* » Ia, q. 18, a 1.

(4) ARISTOTE, *Phys.*, V, 4, 227b, 23.

(5) *Ibid.*, 227b, 31 sq.

interruption, le mouvement n'est cependant pas un, car les portelumières sont plusieurs et se relaient l'un l'autre¹. — En second lieu, le domaine où s'exécute le mouvement, ἐν ᾧ, ἐν τίνι², « la chose »³ par rapport à laquelle le sujet change doit être la même. Une course et un accès de fièvre peuvent se suivre immédiatement, être contigus dans la durée : ils ne forment pas unité, car le changement dans le lieu et le changement dans la santé appartiennent à des domaines différents⁴. Ces domaines doivent être déterminés jusqu'à l'espèce ultime⁵ ; il ne suffit pas d'une unité générique, comme celle que constitueraient, par exemple, divers changements successifs, accomplis dans le genre couleur : car « la couleur a des différences » d'espèce⁶. — Enfin, il faut que le temps où s'exécute le mouvement ne soit pas interrompu⁷. Le temps en lui-même ne s'interrompt jamais, il s'écoule continûment, mais il a des parties diverses auxquelles le mouvement peut s'arrêter. Et l'on veut dire qu'un mouvement unique ne laisse de côté aucune de ces parties : il coïncide avec chacune d'elles, et se continue à travers elles et comme elles. Dès qu'il cesse de le faire, il périt. Le repos, si bref soit-il, est toujours le contraire du mouvement et le détruit ; après quoi il n'y a place que pour un autre mouvement⁸. La raison de ceci est que le mouvement n'étant pas chose instantanée, indivisible, son unité dans la durée ne peut être qu'une continuité⁹. La course au flambeau est une série de mouvements qui s'arrêtent les uns après les autres et occupent des temps divers¹⁰.

2^o L'espèce à laquelle appartient un mouvement provient du

(1) « Requiritur ad continuitatem motus quod sit unius subjecti, sicut dictum est de motu candelæ per motum diversarum manuum ». SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, l. 7. L'exemple était donné par Aristote à propos de la troisième condition : l'unité du temps. Saint Thomas le reprend pour l'appliquer à la première : l'unité du sujet.

(2) ARISTOTE, *loc. cit.*, 227b, 24 et 25.

(3) ARISTOTE, *Phys.*, V, 3, 226b, 28.

(4) *Ibid.*, 4, 225 a, 27.

(5) *Ibid.*, 227b, 4 sq.

(6) 227b, 7.

(7) 227b, 30.

(8) 228a, 16.

(9) Ci-dessus, p. 7, et 25, 26.

(10) 228a, 28 sq. — SIMPLICIUS, sur *Phys.*, V, 3, 226b, 26 sq., (édition Diels, p. 873), soutient que le mouvement du piéton, qui s'arrête un instant pour rattacher sa chaussure, conserve son unité. Interprétation reprise par CARTERON dans sa traduction de la Physique, p. 18. C'est aller manifestement contre la pensée d'Aristote qui, dans le passage visé, déclare explicitement qu'il n'entend point parler d'une interruption dans le temps, mais d'une lacune dans « la chose » — c'est-à-dire dans le domaine, le théâtre où le mouvement s'accomplit — et, comme nous l'avons expliqué ci-dessus (p. 9, 10), d'une partie matérielle du chemin, à laquelle le mouvement ne s'applique pas : ὀλίγιστον τοῦ πράγματος, μὴ τοῦ χρόνου. L'unité d'intention ou de direction ne fait pas un mouvement un : plusieurs mouvements peuvent viser le même but. L'unité générique du domaine, — dont le but fait d'ailleurs partie — ne suffit pas davantage. Le lieu où s'arrête un instant le marcheur est autre que celui où il veut arriver.

second des éléments que nous venons d'énumérer : le domaine où ce mouvement s'accomplit, ce par rapport à quoi le sujet se meut ou change. C'est-à-dire que le mouvement se spécifie avant tout par son terme, le but auquel il s'achemine, « la chose » qu'il tend à réaliser : *terminus ad quem*¹. Car il n'est rien en lui-même sinon le devenir de cette chose. C'est pourquoi il ne forme pas une catégorie spéciale : il y a autant d'espèces de mouvements que de buts visés et atteints². — Mais on peut arriver au même but en partant de situations ou d'états différents. Un même degré de chaleur s'obtient ici par une montée et là par une baisse de la température initiale ; deux voyageurs partis de points opposés se rencontrent au même lieu. Les mouvements se distinguent donc, non seulement par leur point d'arrivée mais aussi par leurs points de départ ; *terminus a quo*³. — Enfin, plusieurs mobiles ayant les mêmes points de départ et d'arrivée, peuvent parcourir des chemins divers. Entre deux points il y a une seule ligne droite, mais une infinité de courbes. Un objet peut passer du blanc au noir par des gammes de nuances fort diverses. L'*intermédiaire* entre les extrémités du mouvement, ce que l'on appelle la *trajectoire* quand il s'agit de mouvement local, doit donc entrer aussi en ligne de compte⁴. Et telle est la troisième condition qui achève la spécification d'un mouvement.

On voit que ces trois conditions en réalité n'en font qu'une, et se composent pour déterminer le domaine, le terrain où le mouvement a lieu. Les deux premières tracent ses frontières extrêmes, et la troisième indique ce qui se trouve entre elles. On peut ramener aussi les deux dernières conditions à la première, et c'est pourquoi nous avons présenté celle-ci comme la principale. En effet, un *terminus ad quem*, matériellement unique, n'est pas visé de la même façon par les mobiles qui partent de points différents et suivent des itinéraires divers : *formellement* il n'est pas le même pour tous⁵.

3^o La mécanique moderne et la philosophie de la Nature (telle du moins qu'Aristote et saint Thomas l'ont conçue) s'occupent toutes deux du mouvement local, mais à des points de vue

(1) ARISTOTE, *Phys.*, V, 5, 229a, 25. — SAINT THOMAS, l. 8.

(2) Cf. ch. I, p. 16 (second fascicule).

(3) SAINT THOMAS, *Phys.*, V, l. 8 (sur Aristote, ch. 5, 229a, 30 sq., peu explicite).

(4) ARISTOTE, *Phys.*, V, 4, 227b, 15 sq. ; VII, 4, 249a, 18 : « les transports différent par les figures qu'ils affectent : τοῖς σχήμασιν ». « Loci mutatio specie... diversificatur... per figuras magnitudinis super quam transit motus : sic enim rectum et circulare differunt ». SAINT THOMAS, l. 8. — Voir sur ce dernier détail la note M à la fin du volume.

(5) TOLET, *in Phys. Aristot.*, V, 4, q. 2. — Le mouvement local en courbe fermée, par exemple en cercle, a un statut spécial. Chez lui les points de départ et d'arrivée se confondent et sont résorbés dans la trajectoire du mouvement, suffisante à en marquer le domaine. Cf. ci-dessus, le N.B., p. 13.

bien différents. La mécanique considère le mouvement en lui-même et pour lui-même, comme une entité indépendante et qui se suffit. Elle le détache de ses conditions concrètes d'existence. Elle pense l'avoir suffisamment caractérisé quand elle en a dressé la formule algébrique : formule générale qui convient à un nombre infini de mouvements et n'en désigne aucun en particulier. Sans doute, il est impossible de *définir* un individu, mais on peut le *désigner* et surtout indiquer ce à quoi il doit son *individualité*, les principes de son individuation. Or la mécanique laisse dans l'ombre les *dernières déterminations temporelles et spatiales* d'où procède l'individualité d'un mouvement donné. Elle ne s'occupe pas des lieux concrets qu'il parcourt, de sa place dans l'univers, de ses points de départ et d'arrivée, du moment de la durée où il se produit. C'est qu'elle se place à un point de vue strictement mathématique, non physique. Ce point de vue très abstrait et très général, dont il n'est pas question de contester la légitimité (pourvu toutefois qu'on n'en fasse pas le point de vue unique, exclusif et total), ne saurait être celui de la philosophie de la Nature qui considère le mouvement local dans sa réalité concrète et entière. Elle s'efforce de définir les conditions requises, en dernière analyse, pour qu'un mouvement se distingue *numériquement* de tous les autres, lui fussent-ils spécifiquement identiques.

Repassons en effet ces conditions, telles qu'Aristote les a posées. Elles ne sont point arbitraires ; elles n'ajoutent rien à la réalité et n'en retranchent rien. La première, celle qui concerne l'unité du mobile n'a pas besoin d'être justifiée. Elle est trop évidente. La mécanique la suppose, comme quelque chose qui va de soi, plus soucieuse d'établir des rapports que de considérer des êtres. Mais quand il s'agit de décrire ce qui existe dans la Nature, et d'en préciser la notion exacte, on ne doit rien laisser de côté, pas même ce qui semble aller de soi¹.

Le temps — autre condition de l'unité d'un mouvement, — n'est pas moins indispensable à considérer. Car deux mouvements ayant même sujet et même formule peuvent avoir lieu à des époques différentes et par là se distinguer numériquement. Et ici s'accuse une différence importante entre la science mécanique et la philosophie de la Nature : de part et d'autre on ne donne point le même sens au mot « temps ». Le temps dont parle la philosophie n'est pas le temps abstrait, indéterminé, le temps *t* des équations, qui peut avoir toutes les valeurs et signifier une durée quelconque : c'est le temps réel, les points précis du déroulement des événements cosmiques entre lesquels s'insère un mouvement, la période déterminée des années, des jours et des heures qu'il occupe.

(1) D'ailleurs sur ce point même des méprises sont possibles. Voir p. 51, 52 ci-dessus, l'exemple de la course aux flambeaux.

De même enfin, dans le domaine où s'exécute le mouvement, l'espace envisagé par la philosophie de la Nature n'est point un espace quelconque. C'est un certain espace tout-à-fait singulier et inchangeable, les lieux concrets que traverse tel mouvement, la place qu'il tient dans l'ensemble de l'univers spatial. Car, pour que deux mouvements spécifiquement identiques diffèrent numériquement, il suffit qu'ils s'exécutent en des lieux divers et qui se distinguent entre eux comme les parties d'une quantité¹. Mais, dans ce même domaine, est-il nécessaire de faire entrer aussi en ligne de compte les points de départ et d'arrivée, le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* d'un mouvement ? C'est là un détail passé sous silence dans les exposés scientifiques, voire même contesté, et sur lequel nous devons, pour cette raison, insister quelque peu. En effet, dans la Nature, quantité de mouvements ne peuvent être entièrement caractérisés sans leurs extrêmes. De ce nombre sont évidemment les déplacements de l'animal : ils commencent ici et finissent là. Les attractions magnétiques qui meuvent des masses inanimées offrent un cas du même genre : le point de départ du mouvement qu'elles impriment est la position initiale de la masse, son point d'arrivée celui où elle rejoint le corps qui l'attire. La pesanteur tend à faire sortir un corps de la place qu'il occupe pour lui en donner une autre, plus rapprochée du centre de la terre. Les oscillations sont des composés de petits mouvements distincts, qui se succèdent entre des termes plus ou moins rapprochés. Etc. Voilà ce que nous apprend l'expérience.

A priori on pouvait savoir qu'il en serait ainsi. Car, d'abord, les mouvements locaux n'existent point par eux-mêmes : ils ont des causes et des causes finies. Ils sont produits par des forces physiques limitées, parfois intermittentes, toujours sujettes à s'épuiser et à s'éteindre, comme tout ce qui existe dans le monde matériel : aucune d'elles n'est éternelle². Il s'ensuit nécessairement que le mouvement qu'elles impriment participera aux mêmes caractères. Il aura un commencement et une fin, il naîtra et s'arrêtera en des points déterminés de l'espace ; il n'ira pas à l'infini. Ceci s'applique à toutes les espèces de mouvements : au mouvement en circuit fermé comme aux autres³.

(1) Voir ci-dessus, ch. II, § VI, 3^o (deuxième fascicule), la question de l'individuation par la matière quantitative.

(2) Même des énergies cosmiques, qui paraissent les plus constantes, la science constate ou prévoit le déclin et finalement l'extinction. G.H. COLIN, *L'Histoire de la vie sur la terre* (*Revue de Philosophie*, janvier 1928).

(3) Bien qu'admettant l'éternité du monde, Aristote n'était pas conduit pour autant à admettre celle des êtres qui le composent et des événements qui s'y passent. D'après lui, le cosmos comprend *une succession infinie* d'événements et, en particulier, de mouvements locaux distincts et limités en eux-mêmes. La seule exception qu'il apporte à cette loi générale — les mouvements des sphères célestes commandés par celui du premier ciel — n'est qu'apparente,

Cette première conclusion ne paraît pas sujette à difficulté. En voici une seconde, également valable à nos yeux, mais qui, liée plus étroitement à la métaphysique, sera peut-être, de ce chef, moins facilement acceptée.

Un mouvement sans but, sans finalité propre, est inconcevable. Affirmer cela n'est point faire du « psychologisme », professer une espèce d'animisme quasi-mythologique, à la manière des sauvages qui transfèrent à l'être inanimé les comportements de la volonté humaine. L'argument est proprement philosophique, simple application du principe de raison suffisante. Un mouvement local, non orienté vers un but précis, est une abstraction : ce n'est pas une réalité physique. Le déplacement a *une cause finale*, non point subjective, psychologique, c'est-à-dire, pensée par le mobile lui-même, mais objective. Si le mobile entre en mouvement, c'est pour acquérir une place différente de celle qu'il occupe, et toutes les positions qu'il traverse ne sont que le devenir de cette acquisition. S'il se mouvait indéfiniment, sans tendre à obtenir aucune situation définitive, il se mouvrait pour rien, il n'irait vers rien, son mouvement n'aurait aucune raison d'être¹. (Rappelons ici, pour prévenir une objection, qu'il y a des mouvements entravés dans leur développement individuel ou issus du conflit de forces antagonistes dont aucune ne prévaut, et qui, pour cette raison accidentelle, n'atteignent pas leur fin propre)².

Car ces mouvements-là ne sont pas dûs, d'après lui, à des causes matérielles, mais à des agents tout spirituels, éternels, agissant par le désir et la volonté. Pour saint Thomas, cette exception même n'existe pas. Appuyé sur la théologie chrétienne, il pense que le monde a commencé et que son organisation actuelle aura une fin. Le mouvement du ciel s'arrêtera un jour. (*Sent.*, IV, d. 43, 1, 3, q. 1 ; 47, 2, 2, q. 3, etc.).

(1) « De ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc et prius ; unde non inclinatur forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo ubi ; quo adepto quiescit motus ». SAINT THOMAS, *De Spiritualibus creaturis*, VI.

(2) Voir ci-dessus, p. 14, 15.

CHAPITRE IV

LE LIEU ET L'ESPACE LA DURÉE ET LE TEMPS

Les questions que nous abordons en ce chapitre se rattachent étroitement à celle du mouvement. En effet, le mouvement se mesure à sa durée et au terrain qu'il couvre. A quoi correspondent ces opérations usuelles ? Qu'est-ce que l'espace ? Qu'est-ce que le temps ? Qu'y a-t-il de réel sous ces mots que nous employons de façon si habituelle ? C'est ce que nous devons rechercher.

SECTION I

LE LIEU ET L'ESPACE

§ 1^{er}

L'ESPACE

Ainsi que nous l'avons déjà indiqué par occasion¹, l'espace n'est point une réalité de la Nature, et par conséquent, en droit, la philosophie naturelle n'aurait point à s'en occuper. Si elle le fait, ce ne peut être que pour l'exclure de son domaine. A cette fin, vu la place que le concept d'espace tient dans les esprits, il est nécessaire de l'analyser pour en découvrir la genèse et montrer comment, à partir du réel, il s'est édifié dans l'imaginaire.

Son fondement réel, c'est l'étendue concrète, la quantité continue, caractère naturel de tous les corps, l'une des données premières de la sensation. Par abstraction, nous pouvons l'envisager seule, à part des corps qu'elle affecte — et c'est ce que font les mathématiques ; — nous pouvons la considérer comme convenant à tous les corps existants ou possibles : par là même nous l'universalisons et nous la rendons infinie, car c'est le propre

(1) Appendice VI, p. 198 sq. (dans le second fascicule).

de l'universel d'avoir cette extension illimitée. Ainsi conçue, *l'étendue en soi*, générale, infinie, embrassant le possible aussi bien que l'actuel, est un être de raison, élaboré par l'esprit, mais sur les données de l'expérience physique : *ens rationis cum fundamento in re*. Jusqu'ici tout est entièrement légitime, le procédé suivi n'implique aucune erreur — *abstrahentium non est mendacium* : à condition bien entendu de tenir le concept ainsi élaboré pour ce qu'il est et de ne pas le projeter tel quel dans la Nature.

Mais l'imagination, survenant là-dessus, étend ses broderies sur ce concept et le *fausse*. Elle se représente l'étendue *comme préexistante aux êtres matériels*, comme indépendante de tout sujet ; elle met l'étendue *avant les corps* ; bref elle la *substantifie*, sous la forme d'un vaste réceptacle où les corps viendront se loger et se mouvoir. Le vulgaire et souvent aussi les doctes s'attachent à cette image et calquent sur elle leur concept d'espace. Cela n'est pas une simple addition aux données empiriques, comme serait un être de raison « par complément »¹ ; ce n'est pas non plus une abstraction qui distinguerait provisoirement une partie de la réalité ; ce n'est pas davantage l'universalisation d'un caractère réel. C'est une déformation positive et une subversion des données expérimentales : car leur ordre essentiel est là inversé, pris à rebours. L'espace conçu comme une réalité infinie, éternelle, dépourvue de toute qualité, immuable, inaltérable, *condition préalable et nécessaire de l'existence des corps*, est une chimère et une contradiction.

C'est pourquoi Aristote et saint Thomas le négligent. On ne trouvera pas chez eux, comme dans la plupart des cosmologies modernes, un traité de l'espace. Ils parlent bien du vide², mais c'est pour en nier la réalité. Ils n'admettent point qu'un corps occupe un espace sous-tendu et proportionné à ses dimensions propres. « Ce qui se trouve entre [les limites d'] un lieu, dit Aristote, est un corps et non une extension corporelle » sans sujet³. Et saint Thomas, commentant ce texte, traite « d'imagination l'opinion de ceux qui conçoivent le lieu comme un espace égal aux dimensions du corps »⁴. « Il ne faut point dire, ajoute-t-il, qu'il y ait un certain espace compris entre les extrémités du corps qui en contient un autre ; s'il y a là quelque chose, c'est un corps », pareil à tous

(1) Voir notre *Critique de la connaissance*, Appendice VII, p. 507, note 2.

(2) Les anciens atomistes, LEUCIPPE et DÉMOCRITE faisaient du vide, milieu nécessaire à l'évolution des atomes, un « non-être », qui cependant « existe ». (ARISTOTE, *Met.*, A, 4, 985b, 6). C'est sensiblement l'idée moderne de l'espace, car, pour ces anciens, « non-être » signifiait « non-corps », et cependant, malgré cette absence de contenu corporel, le vide était à leurs yeux une réalité de Nature.

(3) *Phys.*, IV, 5, 212b, 26.

(4) « Secundum imaginationem eorum qui opinabantur locum esse spatium cœquatum dimensionibus corporis : unde oportebat quod cuilibet dimensionem corporis responderet dimensio spatii ». *Phys.*, IV, l. 8.

les autres¹. Certains objectaient que, pour rendre possible la création des corps, il fallait préalablement une place où ils pussent se loger, des « dimensions séparées », une longueur, une largeur, une profondeur existant en soi, sans aucun contenu. Saint Thomas répond que cet espace vide n'a jamais existé et n'existera jamais². C'est qu'en effet, ces « dimensions séparées » sont un leurre : *elles ne sauraient exister naturellement sans des sujets qui les supportent*³.

On pourra néanmoins se servir du mot d'espace comme d'une expression commode; abrégée, pour désigner ce qui se passe vraiment. Ainsi, quand un corps s'accroît, on dira qu'il s'étend dans l'espace; quand il se rétrécit, on dira qu'il s'en retire; quand il se meut, on dira qu'il le traverse. Il suffit de s'entendre et de ne pas attribuer à l'expression d'autre valeur que de représenter les lieux réels, c'est-à-dire les surfaces-limites des contenant d'un corps. Car, au contraire de l'espace, le lieu est une partie de la réalité et nous allons maintenant nous en occuper.

§ II. LE LIEU

A. — *Ce qu'est le Lieu*

Commençons, comme le fait toujours Aristote, par interroger l'usage, la langue que tout le monde parle, le sens qu'elle attache aux mots : nous saurons ainsi ce dont il s'agit. Un corps est dit être ici ou là selon qu'il se trouve entouré, enveloppé de tels ou tels autres corps. Cet arbre a ses racines *dans* la terre; son tronc et ses branches baignent *dans* l'atmosphère. On exprime cela en disant que la terre est le lieu des racines, l'atmosphère celui du tronc et des branches. Un vase se remplit tour à tour d'eau et de vin, les deux liquides se remplacent *dans* le même récipient : le vase est désigné comme étant le lieu qui les reçoit. Je marche sur une route : quelque chose change pour moi; je touche successive-

(1) « Non oportet dicere... quod sit aliquod spatium corporeum medium inter extremitates corporis continentis, sed quod sit ibi quoddam corpus ». *Ibid.*

(2) « Ante creationem mundi non fuit vacuum, sicut neque post... ad positionem vacui oportet ponere locum vel dimensiones separatas; quorum nullum ponimus ante mundum ». *Sent.*, II, dist. 1, q. 1, 5, 4^m.

(3) Sur tout ce sujet, outre les références précédentes, voir ARISTOTE, *Phys.*, IV, ch. 4, 211b, 14 à 29; ch. 5, 212b, 7 à 21; SAINT THOMAS, I, 6 et 7. — En résumé, l'argumentation d'Aristote revient à un dilemme. Ou bien les dimensions de l'espace sont supportées par les corps qui le remplissent : et c'est impossible, parce que ceux-ci ont déjà les leurs et qu'un même corps ne peut avoir deux séries de dimensions distinctes. Ou bien (et c'est ici le concept propre de l'espace) les dimensions de l'espace sont *des dimensions sans corps, sans substance*, vides de matière, subsistant en elles-mêmes « dimensions per se existentes », (SAINT THOMAS, I, 7), « dimensiones in nullo corpore existentes » (I, 6), bref, *quelque chose de corporel moins le corps* : ce qui est également absurde. Si on les admet, on rencontre la difficulté soulevée par Zénon (209a, 23) : si à toute étendue, il faut un contenant (l'espace), ce contenant, lui-même étendu, en requerra un autre, et ainsi à l'infini.

ment des parties diverses du sol, des couches diverses de l'air ambiant. *Tout ceci n'est plus de l'imaginaire, c'est du réel.* Il ne s'agit que d'analyser les faits ainsi désignés par le langage pour comprendre ce qu'est le lieu.

D'abord, il est autre chose que les corps qu'il contient : la terre n'est pas les racines, le vase n'est pas les liquides, le chemin n'est pas le piéton. Quand un corps se meut, il n'emporte pas son lieu avec lui : il s'en sépare pour entrer dans un autre. Premier caractère du lieu : *il est extérieur aux corps* qu'il contient ; il n'en fait point partie¹ ; il n'est pas continu avec eux ; il en est séparable².

De là résulte un second caractère du lieu : il ne se déplace point avec les corps qui se déplacent, il ne partage point leur mouvement ; s'il se meut, c'est d'un autre mouvement, indépendant du leur. Le lieu est immobile *par rapport* au corps en mouvement³.

Qu'est-il donc précisément ? Non pas, à coup sûr, la totalité du contenant : ce n'est point par toutes ses parties, ni par n'importe laquelle qu'il entre en rapport avec son contenu⁴. Le monde est vaste : la terre des antipodes n'est pas le lieu des racines de l'arbre qui pousse ici. Ce sont les parois intérieures du vase et non les épaisseurs situées derrière elles qui contiennent les liquides. Il y a dans les contenant des profondeurs éloignées des contenus. Le lieu de ceux-ci est ce que ceux-là ont de plus extérieur : *leur surface*. Et réciproquement, il y a, dans les contenus, des régions reculées, des parties recouvertes par d'autres, isolées de l'extérieur, et que les contenant ne touchent pas. Les rapports locaux sont donc des *rapports de surface*. C'est seulement par leurs surfaces que les corps sont en contact et s'enveloppent directement. Le lieu précis d'un corps ne contient « rien de plus » que lui⁵ ; il n'est « ni plus petit ni plus grand »⁶ ; les dimensions du contenant et du contenu sont rigoureusement « égales »⁷ et s'appliquent sans intermédiaire les unes sur les autres.

De cette analyse se dégage la définition précise du lieu : il est « la limite immédiate et immobile du contenant » d'un corps⁸ : définition qu'Aristote enveloppe d'une comparaison plastique : « De même qu'un vase est comme un lieu transportable, ainsi

(1) ARISTOTE, *Phys.*, IV, 4, 211a, 29 sq.

(2) *Ibid.* et ch. 2, 209b, 24 ; ch. 4, 211b, 12 ; 212a, 1.

(3) 212 a, 9, 15, 18.

(4) 211a, 25.

(5) ARISTOTE, *Phys.*, IV, 2, 209b, 1.

(6) *Ibid.*, 4, 211a, 2.

(7) *Ibid.*, 211a, 28.

(8) Τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον. *Phys.*, IV, 212a, 20.

le lieu est un vase immobile». « Sicut vas potest dici locus transmutabile, ita locus potest dici vas immobile »¹.

Cependant une difficulté surgit ici, à propos de l'immobilité du lieu. Car il arrive que le contenant immédiat d'un corps, soit lui-même en mouvement. Autour du rocher stable les vagues vont et viennent, lui présentant successivement leurs surfaces mouvantes. Une barque est portée par le courant d'un fleuve, qui s'avance avec elle, du même mouvement. Où trouver, dans ces cas, l'enveloppant immédiat, immobile par rapport à l'enveloppé ?

On dirait qu'Aristote n'a pas aperçu cette difficulté, ou du moins, comme le dit Ross², qu'elle lui est apparue seulement au cours de sa discussion sur le lieu, et qu'il en a essayé une solution telle quelle par sa comparaison du vase « lieu mobile ». Mais cette image laisse la réponse incomplète et imprécise³. Saint Thomas, lui, aborde franchement la difficulté, et voici sa solution⁴. La matière des surfaces tangentes — l'eau de la mer ou du fleuve — se renouvelle incessamment, mais sa situation et sa forme extérieure appliquée sur ce qu'elle entoure, ne varient pas. De même, dans un corps vivant, la matière passe en un flux perpétuel, sans que varie la forme du corps, sans que ses surfaces se déplacent ou changent nécessairement de dimensions⁵. Bref, si le lieu est ici *matériellement* mobile, de par les éléments qui le composent, il ne l'est pas *formellement* : il reste immuable en sa forme individuelle, comme étant tel lieu précis. L'eau courante vient remplir une place toujours la même, déterminée par rapport à certains points de repère. Ces points de repère ne se trouvent pas dans l'espace imaginaire, dans des grandeurs idéales, mais dans des corps physiques réels. Ce sont, par exemple, pour les vagues du fleuve, les berges qui dessinent son lit⁶. Et en dernière analyse, ce sont les points de l'univers, centres et pôles, autour desquels s'opèrent les révolutions du globe : « per respectum ad totum

(1) *Ibid.*, a, 14, 15. — SAINT THOMAS, 1. 6. Le commentaire d'Aristote sur la question du lieu va de la leçon 1 à la leçon 8.

(2) *Aristotle's Physics*, p. 575.

(3) On peut bien assimiler les flots mouvants qui font avancer le bateau à un vase qui transporte son contenu avec lui. Le bateau et les flots forment un ensemble qui se déplace d'un même mouvement dans le même lieu : le lit du fleuve. Ici le « vase » et son contenu ne changent pas leurs positions respectives : ils sont, à vrai dire, immobiles l'un à l'égard de l'autre. Mais on ne peut considérer les choses sous le même aspect dans le cas d'un corps *immobile* entouré de corps mouvants (le rocher au milieu des flots) qui ne l'emportent pas avec eux, le laissant à sa place : ici la comparaison du vase ne s'applique plus.

(4) *Phys.*, IV, 1. 6 ; — *Quodlib.*, VI, 3 ; — *de Caelo*, I, 18.

(5) Saint Thomas prend l'exemple du feu, conçu selon la physique ancienne : « Sicut etiam dicitur idem ignis manere quantum ad formam : licet secundum materiam varietur consumptis et additis quibusdam lignis ». *Phys.*, *loc. cit.* — L'idée est la même que celle que nous exprimons.

(6) C'est ce qu'Aristote et saint Thomas veulent dire en parlant du fleuve « en son entier » (212a, 19 ; 1. 6, *loc. cit.*). En effet, il est ce fleuve spécial, distinct de tout autre, par la forme qu'il prend le long de ses rives.

corpus sphaericum caeli [i.e. mundi], quod habet fixationem et immobilitatem, propter immobilitatem centri et polorum ». Les modernes expriment cela d'une façon différente, selon un autre système du monde, mais leur conception de la détermination d'un lieu à la surface de la terre par les co-ordonnées de la latitude et de la longitude, rejoint en substance celle des anciens.

Cependant une grande différence sépare ici les anciens des modernes. Nous venons d'entendre les premiers nous parler de la fixité, de l'immobilité de certaines parties de l'univers. Ils croyaient à une terre en repos au milieu du ciel et dont le centre serait celui du monde entier. Nous savons aujourd'hui que la terre se meut, que son centre et ses pôles sont emportés avec toute sa masse dans l'orbite qu'elle décrit autour du soleil. Prenons-nous alors le soleil comme point de repère immobile ? Mais les astronomes nous disent que tout le système solaire se déplace à son tour dans la direction de l'étoile *Véga* de la constellation de la Lyre, qu'ils appellent « la cime, l'apex » de l'univers. Et peut-être découvriront-ils un jour que *Véga* se meut, elle aussi, vers quelque autre corps ou ensemble de corps célestes... Parmi les parties de l'univers connues jusqu'ici, il n'y en a donc aucune dont nous soyons assurés qu'elle est absolument fixe et peut nous servir de point de repère pour la détermination du lieu immobile.

Mais cela n'infirme point nos conclusions. Sans alléguer ici une raison métaphysique *a priori* — qui semble pourtant solide — contre l'absence de tout point fixe dans l'univers¹, nous pouvons les maintenir entièrement. Nous n'avons pas besoin pour cela de savoir si l'univers contient ou non quelque partie douée d'une fixité *absolue*. Il suffit, pour déterminer le lieu d'un corps, que les corps en mouvement qui l'enveloppent — appelons-les *a*, *b*, *c* — et le point de repère que nous leur choisissons — appelons-le *B* — fassent partie d'un même système, soit, par exemple, du système solaire. Alors le mouvement général du système *ne déplace point les uns par rapport à l'autre*. De par ce mouvement seul, ils seraient respectivement immobiles. Et donc, si les premiers se déplacent à l'intérieur du système, il n'y a aucune raison pour que le second en fasse autant. Si *B* n'est affecté que par le mouvement général du système, il reste immobile par rapport à *a*, *b*, *c*, et constitue le point de repère cherché pour les mouvements particuliers de ces derniers.

(1) Voir la note N à la fin du volume.

B. — Corollaires

1^o) Le lieu, étant extérieur aux corps, ne produit rien en eux, ne leur ajoute aucun accident ou mode d'être intrinsèque. La présence locale est un simple contact avec quelque chose d'étranger. Et par conséquent, lorsqu'un corps change de place, aucun événement nouveau ne se passe dans son intérieur : il reste ce qu'il était, totalement inchangé en lui-même. Cette conséquence logique et inéluctable est explicitement et à maintes reprises, tirée par saint Thomas. « Secundum motum localem nihil removetur quod insit subjecto mobili »¹. « Mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid *intrinsicum*, ...sed solum ad aliquid *extrinsicum*, scilicet ad locum »². Et précisément en cela, le mouvement local diffère des autres mouvements, qui tous modifient quelque chose dans le sujet : l'altération est une modification de ses qualités, l'augmentation ou la diminution une modification de sa quantité³. La présence dans le lieu s'oppose même à la relation qui, bien qu'affectant le sujet par rapport à un autre, réside néanmoins en lui : être père, par exemple, n'est pas quelque chose de totalement étranger à l'individu. Mais la présence dans le lieu est telle : « omnino extra subjectum »⁴.

2^o) Puisque le lieu d'un corps est constitué par la surface réelle des corps réels qui le touchent, il s'ensuit que là où manquent ces surfaces tangentes il n'y a point de lieu. Un corps unique, isolé dans le vide absolu, autour duquel il n'y aurait rien, ne serait nulle part⁵. Notre imagination ne peut se représenter ce rien ; nous nous figurons toujours les corps baignant dans un milieu matériel quelconque, si ténu soit-il : parce que notre imagination est une faculté sensible qui reproduit exclusivement les images de ce qui tombe sous nos sens, et qu'il n'existe point d'image du rien. Mais notre intelligence conçoit clairement l'idée d'un corps unique, qu'aucun autre n'envirionnerait, ainsi que ce qui en résulterait nécessairement : l'absence de lieu pour ce corps.

En conséquence, Aristote affirme qu'un univers fini — comme il pense qu'est le nôtre — n'a point de lieu. En effet au delà de lui il n'y a plus aucun corps : il n'a pas d'enveloppe réelle⁶.

(1) *Phys.*, VIII, l. 14 fin. Cf. *Met.*, XII, 7 ; — *Verit.*, 26, 1.

(2) *Ia*, 110, 3, etc.

(3) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 7, 261a, 21 ; — SAINT THOMAS, l. 14 fin.

(4) SAINT THOMAS, *Phys.*, III, l. 5 ; — *Met.*, V, 9.

(5) ARISTOTE, *Phys.*, IV, 5, 212a, 31. — SAINT THOMAS, l. 7.

(6) ARISTOTE, *ibid.*, 212b, 8 et 13 à 18. — Cf. *de Caelo*, I, 9, 279a, 11 à 22. — SAINT THOMAS, *loc. cit.* et *de Caelo*, I, l. 20.

D'après le système cosmologique des Anciens, la surface intérieure du premier ciel, sa concavité, est le lieu général ou commun de tous les corps de l'univers (ARISTOTE, *Phys.*, IV, 2, 209a, 31). — Ce ciel lui-même est dit animé d'un mouvement local circulaire et perpétuel. On peut se demander par rap-

3^o) Le mouvement local dans le vide absolu est impossible. En effet, puisque dans le vide un corps n'a pas de lieu, il ne saurait en changer. De plus, les distances que le mouvement local fait varier se mesurent par rapport à un point de repère réel, extérieur au mobile ; or ce point de repère ne peut être trouvé là où manque précisément toute réalité de ce genre¹.

Si l'on admet l'hypothèse d'un mouvement dans le vide, il faut lui trouver un objet, un terme : car tout mouvement n'est que l'acquisition, le *fieri* de quelque chose, la tendance vers un but, un changement dans l'état du mobile. Qu'est-ce donc que peut bien acquérir un corps censé en mouvement dans le vide ? qu'est-ce qui change pour lui ? vers quel but se dirige-t-il ? On serait fort embarrassé de le dire². Et c'est pourquoi, afin de soutenir l'hypothèse, faute d'objets ou de termes extérieurs, on imagine, en dehors de toute donnée expérimentale, un changement incontrôlable qui affecterait le sujet lui-même. Chez les scolastiques postérieurs à saint Thomas apparaît cette idée d'un « lieu intrinsèque », doublure du lieu extérieur, accident ou « mode » inhérent au sujet et variant chaque fois que celui-ci se déplace. On suppose que le corps mobile est *d'abord* quelque part, ici ou là³, et *par suite* en contact avec les corps situés dans les lieux adjacents. L'idée, toujours sous-entendue et souvent exprimée dans ces théories, est que l'espace est une réalité en soi, indépendante des corps, composée de parties actuellement distinctes. Mais nous avons montré que cet espace n'est

port à quoi il se meut. Saint Thomas répond que, dans son ensemble, le premier mobile ne change pas de lieu, mais que ses parties le font : elles se remplacent sans cesse les unes les autres « *Attenditur in motu circulari successivo in eodem loco, non totorum corporum, sed partium ejusdem corporis. Non igitur corpori quod circulariter movetur debetur ex necessitate locus secundum totum, sed secundum partes* ». *Phys.*, IV, l. 7. Cf. VIII, l. 16. Cette question n'a plus pour nous qu'un intérêt historique. Elle peut nous aider cependant à éclairer la notion du mouvement circulaire.

(1) A cette question se rattache un subtil et curieux problème, d'une importance philosophique secondaire, que nous devons au moins mentionner : Peut-on supposer deux corps *distants* l'un de l'autre sans qu'aucun corps réel les sépare, et entre lesquels régnerait donc le vide absolu, le néant ? — Si l'univers est un, il faut nier l'hypothèse, car deux corps complètement isolés appartiendraient à des mondes différents et sans rapports. (Cf. SAINT THOMAS, *Ia*, 47, 3 et *de Caelo*, I, l. 19 *circa finem*). Mais indépendamment de cette considération a priori, il faut encore nier l'hypothèse, si l'on tient, comme il se doit, qu'un espace « en - soi », capable de fonder des distances réelles, répugne. On dira donc ou bien que les corps en question se touchent, puisqu'il n'y a rien entre eux, — ou plutôt qu'ils n'ont aucune espèce de relation locale, ni de distance ni de contact, étant situés par hypothèse en dehors du domaine où des relations de ce genre peuvent s'établir. Ils sont sans lieu et sans rapports de lieu.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, IV, 8, 214a, 30 sq. — SAINT THOMAS, l. 11 : « ...Si est vacuum non est motus... Necessè est in vacuo [corpus] quiescere. Non enim est assignare quare magis moveatur ad unam partem quam ad aliam : quia vacuum, in quantum hujusmodi, non habet differentiam in suis partibus ; non entis enim non sunt differentie ».

(3) « ...Modum realem et intrinsecum illi rei quæ alicubi esse dicitur, a quo habet talis res quod sit hic vel illic ». SUAREZ, *Disp. Metaph.*, LI, sect. 1, n^o 13.

qu'un jeu de l'imagination, voile d'une supposition intellectuellement contradictoire : celle de dimensions pures, existant sans sujet physique. L'hypothèse d'un mouvement local accompli dans le vide est proposée, non sans quelque naïveté, comme allant de soi, comme évidente. « Praecipuum fundamentum [hujus sententiae] deducitur ex ipso motu locali facto in vacuo... Suppono enim posse moveri corpus in vacuo »¹. C'est là supposer ce qui est à prouver : la question est précisément de savoir si ce mouvement est possible, si l'hypothèse n'implique pas contradiction.

On insistera peut-être en disant : là où il n'y a aucun corps, il peut y en avoir. L'espace ainsi conçu n'est plus une contradiction : c'est un possible ou une collection de possibles. — Nous répondrons qu'une relation à un possible est du même ordre que lui : elle-même n'est qu'une relation possible et non une relation actuelle. Et le mouvement qui est censé l'acquérir n'est pas plus réel : c'est une possibilité de mouvement, conditionné par la possibilité des corps qui lui serviraient de cadre².

4^o) Enfin, il est à peine besoin de l'ajouter, seuls les corps sont susceptibles d'être localement situés. Un pur esprit n'a pas de lieu, il n'est proprement nulle part. La métaphysique montrera qu'il peut agir dans un lieu, c'est-à-dire sur les corps qui s'y trouvent, mais nous savons dès maintenant que lui-même ne saurait y être, n'ayant point de surfaces matérielles qui puissent en toucher d'autres. On dit : « Dieu est partout ». C'est là une façon abrégée et populaire d'exprimer que tout lui est présent, et que son action totale atteint ou, pour parler exactement, crée les moindres détails de l'être fini. Mais ce serait une imagination grossière de se représenter Dieu *remplissant les lieux divers*, pénétrant, imbibant les corps, *et les débordant*, à la manière d'un fluide subtil et infini. Cette image matérielle peut valoir comme symbole, comme comparaison, mais non comme expression vraie et philosophique de ce qui est³. — Un pur esprit créé, fini, échappe de même à la circonscription locale et ce qu'on appelle sa présence dans un lieu ne saurait équivaloir qu'à une influence exercée par lui en cet endroit⁴. — L'âme humaine, d'essence spirituelle, n'est point par elle-même dans le lieu, elle n'y est que *per accidens* en raison du corps qu'elle anime, dont elle est la forme⁵.

(1) JEAN DE SAINT THOMAS, *Logica*, II^a Pars., q. 19a, 3.

(2) Le « lieu intrinsèque », conçu comme un accident « absolu, *quid absolutum* ». (SUAREZ, *loc. cit.*), fondement de relations adventices de distance ou de proximité avec les corps étrangers — « *nullum habet realem terminum ; ...[sed est] fundamentum aliquarum relationum distantiae vel propinquitatis* ». (*Ibid.*) — fait double emploi avec l'étendue. Celle-ci suffit comme fondement de ces relations locales : de même que la blancheur d'un objet suffit à fonder ses relations de similitude avec les autres objets blancs. Nul besoin d'imaginer un nouvel accident absolu, superposé à l'étendue : *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*.

(3) SAINT THOMAS, Ia, q. 8 ; — *C. Gent.*, III, 68.

(4) Ia, 52, 1. Cf. 110, 3.

(5) *Sent.* I, dist. 15, q. 5, 3^m.

SECTION II

LA DURÉE ET LE TEMPS

De même que le concept d'espace s'édifie à partir de la perception des corps en contact, de même le concept de temps se tire de l'expérience de la durée réelle. Distinguons donc encore ici le donné expérimental de ce qui vient de notre esprit.

a) Les hommes se figurent le temps comme quelque chose qui s'écoule, qui passe sans s'arrêter jamais, qui change constamment sans perdre son unité. La notion de temps est donc liée à celle de mouvement, de changement. Un objet immobile, un état invarié ne nous donnent pas l'impression de temps. Nous sentons le temps dans la mesure où nous sentons le changement. Quand nous ne percevons rien qui bouge, il ne nous semble pas qu'un temps quelconque se soit écoulé¹. C'est donc dans la perception du mouvement, du changement, que se trouvent les racines de notre idée du temps.

Rien de plus objectif, de plus immédiatement donné, de moins abstrait, de moins « construit » que le mouvement. Difficile peut-être à exprimer conceptuellement, sa réalité concrète s'impose. Une voiture traverse la rue sous mes yeux ; la température d'un corps croît ou décroît ; il se dilate ou se rétrécit, etc. Ces faits me sont livrés dans leur réalité brute, sans que mon intelligence s'en mêle.

Attachons-nous à ces expériences ; faisons l'inventaire de leur contenu. Le mouvement ne s'y montre pas comme un phénomène simple, indivisible comme un éclair. Il a *une certaine étendue*, analogue à celle du terrain qu'il parcourt². C'est-à-dire qu'il a *des parties diverses mais unies* : il est, comme la quantité matérielle des corps qu'il affecte, un *continu*.

Les parties en question sont, disons-nous, diverses. En effet, même dans le mouvement local, le plus superficiel de tous, le mobile ne se trouve pas exactement dans la même situation, selon qu'il traverse ce lieu-ci ou ce lieu-là : quelque chose change pour lui

(1) ARISTOTE, *Phys.*, IV, 11, 218b, 21 à 219a, 1. — SAINT THOMAS, I. 15.

(2) ARISTOTE, *ibid.*, 219a, 10 à 18. — SAINT THOMAS, I. 17. Cf. ci-dessus, ch. III, p. 8 sq.

à mesure qu'il avance : « mobile aliter et aliter se habet »¹. Il en va de même dans un changement altératif, une montée de température par exemple : la chaleur varie vraiment, elle ne demeure point stable, identique, elle enchérit constamment sur elle-même. Pour percevoir ou penser ces changements, je n'ai nul besoin de recourir d'abord à l'idée du temps. La distinction qualitative ou locale des parties, l'ordre hiérarchique qui règne entre elles à ces points de vue, n'est pas leur succession temporelle.

Mais elles diffèrent aussi par cette succession, qui est quelque chose d'absolument spécial. Les modalités qualitatives, locales, quantitatives du changement ne se présentent point toutes ensemble : l'une apparaît d'abord et l'autre après. Comme les parties d'un corps étendu se prolongent mutuellement, s'étendent à la suite les unes des autres, les phases du changement éclosent à la file² : ce mode de distinction leur est propre. Il ne faut pas chercher à déduire ou à réduire ce caractère à un autre : il fait partie du donné originel, primitif.

Cette unité dans la diversité, cette continuité de l'événement aux phases multiples constitue proprement sa *durée concrète, intrinsèque*. Ce n'est point là quelque chose qui s'ajouterait au mouvement, à la façon d'un surcroît accidentel : c'est l'existence même de ce mouvement, qui comprend essentiellement un avant et un après, parce que le mouvement n'est pas une réalité faite, mais une réalité qui se fait : la succession des parties et leur continuité fluente est son être même. Et donc aussi cette durée concrète n'a rien de commun avec le grand réceptacle unique du temps universel, où l'on imagine qu'elle se loge avec ses pareilles. Nous verrons si celui-ci a quelque réalité, mais en tout cas, s'il existe, il est *extérieur* à la durée propre des individus, puisqu'il est censé la contenir. Pour être « dans le temps », il faut d'abord être, exister : la contenance dans le temps suppose un contenu, qui est l'événement même.

Ainsi sont acquises, par un calque rigoureux sur l'expérience, les notions de *durée*, d'*avant* et d'*après*.

La notion de simultanéité a une origine semblable. Elle naît sur une donnée première et immédiate, qui ne dérive d'aucune autre. Deux voitures se croisent sous mes yeux. J'embrasse d'un seul regard ces deux passages de sens contraire. Je dis qu'ils ont lieu simultanément, en même temps³. Et en prononçant ce

(1) SAINT THOMAS, *Phys.*, IV, l. 18.

(2) ARISTOTE, *loc. cit.*

(3) Cet exemple ne serait point récusé, croyons-nous, par les partisans les plus déterminés de la théorie de la relativité. Car il enchérit encore sur le fameux exemple d'Einstein : deux éclairs éclatant au même moment à égale distance d'un même point, sont perçus simultanément au moyen de deux miroirs, par un observateur placé en ce point. C'est là, pour Einstein, le type

dernier mot, je ne pense pas encore à un temps unique, distinct de leurs durées respectives et qui les contiendrait l'une et l'autre : je pense simplement à ces deux durées qui courent devant moi sans se confondre. Ainsi l'idée de simultanéité se forme dans mon esprit.

Je puis aussi comparer les durées. Supposons que les voitures apparaissent simultanément aux deux bouts opposés de la rue : si je les vois disparaître de même à la fois, je dirai que les durées de leurs passages ont été égales ; si l'une continue d'apparaître lorsque l'autre a disparu, je dirai que le passage de la première a été plus long et celui de la seconde plus court. Ce n'est là que l'expression naïve et la traduction fidèle de ce que j'ai vu.

Jusqu'ici nous n'avons pas fait un pas dans l'imaginaire. Nous avons seulement pris une conscience réfléchie de ce que l'expérience nous offrait. Les notions que nous avons formées ont été cueillies directement sur la perception sensible. Nous nous sommes bornés à analyser ce qui nous était ainsi donné. Nous y avons découvert une réalité indiscutablement objective : le mouvement, avec ses parties distinctes mais unies, son commencement et sa fin : « Le mouvement, dit saint Thomas, existe indépendamment de l'âme, ...comme tout objet sensible indépendamment du sens... Et l'avant et l'après sont réellement dans le mouvement... l'être des choses, [dont le mouvement est] chiffré par l'intelligence, ne dépend pas d'elle »¹.

b) Que va faire l'esprit de ces données objectives ?

Peu satisfait de comparer vaguement les durées diverses, il veut compter, « nombrer » leurs parties ; il divise donc, arbitrairement cette fois et artificiellement, le mouvement un ; il en détache une parcelle qu'il érige en unité de mesure, et il cherche combien de fois elle est contenue dans le tout. Il se sert d'elle aussi pour évaluer de façon exacte, mathématique, les durées diverses, leurs différences ou leur égalité. Les parties ainsi isolées par l'esprit étaient *en puissance*, non *en acte* dans le mouvement, puisque là elles n'avaient point, en fait, de limites propres et que des limites quelconques pouvaient leur être mentalement imposées, au gré du spectateur. Là donc elles ne formaient pas nombre, n'étant pas des unités séparées et additionnables : par elles-mêmes elles sont « nombrables » mais non pas « nombrées » : « seule, leur numération actuelle

de la simultanéité réelle, de la coïncidence absolue. (Cf. A. METZ : Réponse à J. Maritain : *Les Lettres*, 1924, t. 2, p. 592). Dans notre exemple, il n'y a pas de miroirs : nul intermédiaire entre les événements et l'observateur : tous deux sont placés directement sous ses yeux.

(1) « Contingit motum esse sine anima ...Sicuti possunt esse sensibilia, sensu non existente... Esse rerum numeratarum non dependet ab intellectu ». *Phys.*, IV, l. 23. — ARISTOTELE : « τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν ». *Phys.*, IV, 14, 223a, 28 et 11, 219a, 20.

dépend de l'esprit : *solum ipsa numeratio, qui est actus animae ab intellectu animae dependet* »¹.

C'est ici précisément qu'apparaît l'idée du temps. Ce nombre des parties successives du mouvement, qui sert à en évaluer la durée et à comparer mathématiquement les divers mouvements, cela est proprement le temps : « le temps est le nombre du mouvement » nombre composé des parties successives, ou, comme dit Aristote, « selon l'avant et l'après » qu'il contient². « Nous introduisons dans le mouvement une détermination précise, dit encore le Stagirite, en y prenant des parties diverses, ὀρίζομεν τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν, et un intervalle différent des extrémités... Et quand l'âme prononce qu'il y a là deux instants, l'un avant et l'autre après, alors nous disons qu'il y a là aussi du temps »³.

Isoler les parties ne suffit pas encore pour achever le concept de temps : il faut penser à la fois ces parties qui n'existent point à la fois, puisque dans la réalité il n'y a jamais que le présent ; il faut faire d'elles un tout, une somme actuellement complète en les maintenant mentalement toutes ensemble dans l'existence, alors qu'elles s'évanouissent successivement⁴. Ainsi est formé ce nombre qui est le temps, grâce auquel nous pouvons savoir que la durée de ce mouvement-ci est le double, la moitié ou l'égale de la durée de celui-là. Pour le construire, nous avons négligé les variétés spécifiques des divers mouvements ; nous avons assimilé un changement de couleur ou de température par exemple, à un mouvement local. Et dans ce dernier même nous avons fait abstraction du genre de la trajectoire — droite, courbe, zigzagante, etc. — qu'il suit. Bref, nous nous sommes tenus strictement sur le terrain arithmétique, ne faisant attention qu'à la *quantité*, réduisant tous les changements à un seul type, lié lui-même à l'étendue spatiale.

Ces opérations comportent une grande part de construction, de convention, de symbolisme, beaucoup d'art. Il faut donc conclure que le temps est, en définitive, l'ouvrage de l'intelligence humaine. « Sans l'âme, dit Aristote, le temps n'existerait pas, car seule l'âme, et dans l'âme l'intelligence est, par nature, capable de compter »⁵. La réalité lui offre *la matière* de sa numération, les parties potentielles du mouvement, mais *la forme* numérique vient d'elle seule⁶.

Cependant, ne l'oublions pas, ces manipulations intellectuelles s'appliquent à la réalité physique : le nombre qui représente le

(1) SAINT THOMAS, *Ibid.*

(2) ARISTOTE, *Phys.*, IV, 11, 219b, 1.

(3) *Phys.*, IV, 11, 219a, 25 sq.

(4) SAINT THOMAS, *Phys.*, IV, l. 23.

(5) *Phys.*, IV, 14, 223a, 25, 26.

(6) SAINT THOMAS, I *Sent.*, dist. 19, q. 5, 1.

temps a un contenu matériel. Evaluer la durée de tel mouvement accompli dans la Nature n'est pas faire une opération purement mathématique. Les mathématiques sont le moyen et non l'objet de l'évaluation. Le temps n'est pas le nombre abstrait, indépendant, dont s'occupe l'arithmétique, le « *nombre nombrant* », instrument de la numération. Il est le « *nombre nommé* », c'est-à-dire l'expression de cette grandeur concrète qu'est la durée du mouvement particulier. « *Tempus non est quid mathematicum, sed naturale* »¹. Le nombre abstrait est une collection d'unités divisées : essentiellement une pluralité, une multitude. Or les parties du mouvement ne sont point telles : elles sont continues, indivises. C'est pourquoi le temps n'est pas une série d'instantants contigus, mais la fusion incessante de ces instants les uns dans les autres : essentiellement une continuité².

c) Jusqu'ici nous nous sommes occupés des temps *propres* aux divers êtres, des durées singulières, qui les caractérisent. Ces temps-là sont multiples : il y en a autant que d'individus en mouvement : « *Numerus in numerato existens* (le nombre « nommé », propre définition du temps) non est idem omnium, sed diversus diversorum »³. N'y a-t-il pas aussi un *temps unique*, universel qui les engloberait tous et dont ils ne seraient que des parties ? C'est ainsi que le commun des hommes se représente « *le Temps* » — car le langage usuel ne dit pas « les temps ». Or ce qui précède ne rejoint pas du tout cette conception commune.

Les Anciens y faisaient droit dans leur système cosmologique. Il y a, pensaient-ils, un mouvement premier, cause et mesure de tous les mouvements physiques. C'est le mouvement circulaire, constant, uniforme du premier ciel⁴. La mesure de tous les mouvements particuliers se prend par rapport à lui. Le nombre qui

(1) SAINT THOMAS, II *Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 2.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, IV, 11, 219b, 5 ; — 220a, 18. — SAINT THOMAS, I. 17 et I. 18, fin.

Après avoir dit que sans l'intelligence le temps n'existerait pas, Aristote ajoute cette restriction significative : « ἀλλ' ἢ τοῦτο ὁ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος » (223a, 26) : sinon ce qui fait que le temps existe », à savoir son sujet (littéralement : « sinon ce qu'étant, le temps existe : « that being which time exists ». Ross, *in hoc. loc.* Cf. ch. 11, 220a, 8). « De même, poursuit Aristote, l'on peut dire que le mouvement existe [en lui-même] sans l'âme », qui seule pourtant en rassemble les parties fluentes dans l'unité. (SAINT THOMAS, I. 23). La traduction de l'expression grecque ὁ ποτε ὄν par « utcumque ens » est d'ailleurs défectueuse, mais le sens général du texte a été très bien compris par saint Thomas. L'expression ὁ ποτε ὄν, très souvent employée par Aristote, indique toujours *le sujet* d'un événement, la substance affectée par un accident. Voir, par exemple, un passage très clair, décisif à cet égard, dans *de Part. Animal.*, II, ch. 2, 649a, 15. — Loin donc d'attribuer à l'intelligence la création totale du temps, Aristote enseigne qu'elle travaille sur un sujet réel.

(3) SAINT THOMAS, Ia, 10, 6.

(4) Cf. notre opuscule : *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas. I. Le Système du Monde*, p. 59 à 62. (Ce premier ciel mobile n'est pas, comme on le dit parfois, le ciel empyrée, celui-ci est immobile).

exprime cette mesure, le temps propre à ces divers mouvements se compose des unités de temps empruntées au premier mobile. Par exemple, quand on dit qu'un voyage a duré quatre jours, cela signifie qu'il s'est accompli simultanément avec quatre révolutions du premier ciel. — Ainsi le temps est un ; le temps vrai, le temps absolu et universel, c'est le nombre de ces mouvements célestes. Ce nombre se réalise concrètement dans son sujet qui est le premier ciel, dont il est à la fois l'accident et la mesure. Des autres mouvements il est seulement la mesure, parce qu'il leur est extérieur : « une mesure unique, séparée, peut servir à mesurer plusieurs objets »¹.

Quoique nous ayons cessé de croire au premier mobile, c'est encore d'une façon analogue que nous mesurons le temps. Seulement à ce premier mobile nous avons substitué le soleil. Le temps qui affecte les mouvements apparents de l'astre par rapport à la terre, est la mesure de nos jours et de nos nuits, de nos mois et de nos années. Certes, ce n'est plus là un temps absolu. Il est, à la vérité, pour nous, le principal, le mieux adapté à la mesure de notre vie, mais nous pourrions, à la rigueur, en choisir un autre comme mesure première et générale.

d) L'unité ainsi attribuée au temps n'implique nullement qu'il y ait *un temps en soi*, extérieur aux divers mouvements qui s'installeraient en lui comme dans un réceptacle préparé d'avance pour les contenir. Tout au contraire, nous avons vu que le temps, soit propre, soit général, réside toujours dans un sujet matériel — le soleil ou les autres corps — comme mesure du mouvement dont ce sujet est animé. Un temps détaché, subsistant à part, en lui-même, est un fantôme créé par notre imagination. Nous rencontrons ici une illusion parallèle à celle qui fait qu'on se représente un espace pur, vide de contenu, préexistant à tous les corps. Au point de vue philosophique, l'une n'est pas moins absurde que l'autre. Quand nous nous imaginons un temps vide où rien ne se passe, courant où rien ne coule, durée où rien ne dure, mouvement sans mobile, nous ne créons pas même un être de raison à fondement réel : nous supprimons le fondement réel, nous donnons un démenti à la réalité. Comme dans le cas de l'espace absolu, nous décrétons l'existence d'un accident sans sujet.

e) Conclusions. — Dégagé des images parasites qui en obnubilent la notion, le temps, tel que nous l'avons défini après Aristote et

(1) « Est ergo vera ratio unitatis temporis unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mesurantur, ut dicitur in *Metaph.* (X, ch. 1). Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur ; quia una mensura separata multa mensurari possunt ». Ia, 10, 6.

saint Thomas, est à la vérité un *être de raison*, élaboré par l'intelligence humaine, mais *fondé sur la réalité* dont il exprime, de façon précise, un certain aspect. Ce n'est pas une création de toutes pièces, arbitraire. Il ne dépend pas de nous d'imposer des dimensions quelconques à la durée réelle : c'est elle qui nous impose les siennes. Une fois l'unité de mesure adoptée, ces dimensions apparaîtront nécessairement dans la formule numérique. La mensuration n'est qu'un moyen de les déterminer avec précision.

Plusieurs auteurs modernes, l'esprit hanté par le souvenir de Kant et de ses formes a priori de la sensibilité, ont cru discerner dans cette manière de concevoir le temps, une tendance vers l'idéalisme, dont Aristote, ce grand réaliste, n'aurait pas été conscient¹. Cependant il n'y a pas là plus d'idéalisme que dans la formation des universaux. Et saint Thomas, aussi peu porté qu'Aristote vers l'idéalisme, rapproche explicitement les deux procédés². De même que l'intelligence, sans être dupe d'elle-même, tire de l'individu concret les notions de genre et d'espèce et les lui applique ensuite (en disant, par exemple, cet individu est homme) — de même elle forme son idée du temps avec ce que lui présentent les durées concrètes, et ensuite la leur applique.

Kant nous dit : Vous ne percevez pas ce que vous croyez percevoir ; le réel est une matière amorphe à laquelle vous imposez des formes tirées de votre propre fonds et sans lesquelles vous ne pourriez rien percevoir. Aristote et saint Thomas nous disent au contraire : La durée réelle se manifeste à vous *avant toute mensuration, telle qu'elle est* : la mensuration ne lui attribuera d'ailleurs aucun caractère nouveau, aucune forme étrangère : elle exprimera seulement, à sa manière, les caractères et la forme qui sont déjà dans la réalité.

Notes. — 1^o) Le temps *propre* est la mesure *intrinsèque* d'un mouvement. C'est dans ce sens qu'Aristote écrit : « le temps n'est pas le mouvement », mais « il est quelque chose du mouvement³ » ; ce que saint Thomas traduit : « tempus est quoddam accidens motus »⁴. — D'autre part, si nous mesurons le temps propre d'un mobile par celui d'un *autre* mobile — par exemple, la durée d'un événement par le mouvement du soleil, et surtout si nous admettons un temps unique pour tous les mouvements cosmiques, — ce

(1) Ainsi HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, p. 296. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, III, ch. XI, VI, traduction française par A. Reymond, p. 129 : « un éclair de criticisme ». ZELLER au contraire montre fort bien que c'est là une erreur (*op. cit.*, p. 402).

(2) I *Sent.*, dist. 19, q. 5, 1.

(3) *Phys.*, IV, 10, 218b, 18, et 11, 219a, 10.

(4) *Phys.*, IV, 1, 23, « Mensura quædam est extrinseca et quædam intrinseca. Intrinseca quidem, sicut propria longitudo uniuscujusque, etc. ». *Phys.*, III, l. 5.

dernier temps est la mesure *extrinsèque* du premier¹. Et dans ce sens saint Thomas écrit : « mensura extrinseca [est] tempus... »². On se place à ce point de vue quand on dit qu'un événement est « dans le temps ». Le temps extérieur est alors considéré comme enveloppant cet événement et s'étendant au delà de lui à tous les événements semblables³.

2°) *L'instant*. — On parle communément d'instants qui seraient contenus dans le temps et en formeraient la trame. Qu'y a-t-il de réel sous ces expressions ?

a) D'abord, le temps, étant un continu, n'est pas formé d'instants simplement contigus, doués chacun d'une individualité propre. L'instant est un indivisible et le continu, chose divisible par essence, ne saurait être formé de parties indivisibles⁴. Les instants désignés par l'esprit à l'intérieur du temps, n'existent donc pas réellement. Seul un instant *initial ou final*, que rien ne précède ou ne suit, est réel, mais seulement à la façon d'une limite, d'un terme : comme la ligne qui borne une surface ou les points extrêmes de la ligne⁵.

Laissons de côté ces instants-limites pour considérer ce qui forme véritablement la trame intérieure et, si l'on peut dire, la substance du temps. Là, nous ne trouvons vraiment qu'un seul instant, car il n'y a jamais à exister que le moment présent. Notre mot français « instant » n'exprime pas bien cela, car il représente indifféremment le présent, le passé et le futur : il ne correspond pas au $\tau\delta\ \nu\upsilon\nu$ d'Aristote, au « nunc » de saint Thomas, qui signifient exclusivement le présent, l'actuel, le « maintenant ». « Le présent du temps, dit saint Thomas, est, comme sujet, le même dans tout le cours du temps. Nunc temporis est idem subjecto in toto tempore »⁶. « Le $\nu\upsilon\nu$, dit Aristote, est toujours le même comme être, comme sujet, $\delta\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \delta\nu$ »⁷.

Or ce présent n'est pas autre chose que l'existence même de l'être : existence qui se prolonge, qui dure, toujours identique. Ne

(1) Cf. II° *Sent.*, dist. 2, q. 1, 2, 1^m.

(2) *Met.*, V, l. 9 ; — *Phys.*, III, *loc. cit.*

(3) SAINT THOMAS, *Phys.*, IV, l. 20. Cf. ARISTOTE, ch. 12, 221a, 6.

(4) ARISTOTE, *Phys.*, IV, 10, 218a, 6 ; 11, 220a, 18, à rapprocher de VI, 1, 231a, 24, 25 et b. 10 sq. SAINT THOMAS, *Phys.*, IV, l. 15 ; VI, l. 1. — Ia, 5, 2, 2^m.

(5) ARISTOTE, *Phys.*, IV, 11, 220a, 18 à 21 : « En tant que limite, l'instant n'est pas le temps mais l'accident du temps ». — SIMPLICIUS, *in h. loc.* : « alors l'instant est pris comme étant dans le sujet et il existe seulement en ce dont il est la limite », comme un accident.

(6) Ia, 10, 4, 2^{om}.

(7) *Phys.*, IV, 11, 219b, 12 et 14. SAINT THOMAS, l. 18. « Quod simul existit de toto tempore est idem, scilicet ipsum nunc ». « Sic igitur tempus non habet esse extra animam nisi secundum suum indivisibile ». *Ibid.*, l. 23. « Nihil est temporis, nisi nunc ». Ia, 46, 3, 3^m. « Nihil est accipere in actu de tempore nisi nunc ». Ia, 66, 4, 5^m.

nous figurons pas la durée comme une chose surajoutée à l'existence : elle est précisément l'acte d'exister. « *Duratio omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu : tamdiu enim res durare dicitur quamdiu est in actu et non dum est in potentia* »¹. L'unité ininterrompue de la durée est l'unité de l'existence ; le présent unique fait la continuité de la durée. C'est pourquoi Aristote déclare : « Le temps est continu grâce au présent, au *νῦν* », qui ne change pas².

b) Mais ce présent uniforme en lui-même, dans sa substance, se colore successivement de nuances diverses qui sont comme ses accidents, selon que l'être mouvant se trouve dans ces situations ou ces états divers dont la continuité forme le mouvement : « *ex hoc quod mobile aliter et aliter se habet : secundum id quod pertinet... ad... dispositionem mobilis* »³. Par exemple, dans le mouvement local, le mobile unique change constamment de position en occupant des lieux divers. L'existence une et indivise (« *omne esse indivisibile est* »)⁴, le *nunc* perpétuel traverse donc des états multiples et variés. Aristote et saint Thomas le comparent à un objet qui se déplace : telle une pierre roulante, ou un individu, « *Coriscus* », qui se trouve tantôt au Lycée, tantôt sur la place publique ; tel encore le point imaginaire des géomètres qui, en se mouvant, engendre la ligne⁵. Quand ils ajoutent que l'instant unique devient par là distinct « *ratione, λόγῳ* », cela ne signifie pas que ces états divers ne soient pas réellement distincts, œuvre de la seule intelligence humaine. La « *ratio* », le *λόγος* dont il s'agit sont des « *rationes* », des *λόγοι* objectifs, des formes, des dispositions revêtues tour à tour par l'existence réelle.

c) L'œuvre de l'intelligence commence ultérieurement. Elle part de ces différences objectives pour déterminer dans la durée continue ces parties diverses dont elle a besoin pour la mesurer. Elle isole ces parties, elle leur impose *des limites*, qui sont, pour le coup, des *instants de raison*. Ceux-ci ont cependant un fondement dans la durée réelle : ils y sont en puissance, parce que la durée du mouvement *pourrait* s'arrêter à chacun d'eux, ne pas dépasser telle ou telle limite. Et sous ce jour nouveau, qui est celui de l'opération intellectuelle, l'instant intérieur apparaît multiple ; il divise le temps, il en rompt la continuité. Aussi, après avoir dit que le temps doit sa continuité à l'instant (réel), Aristote ajoute qu'« il est aussi divisé selon l'instant » (de raison)⁶ ; cet instant là

(1) *I^o Sent.*, dist. 19, 2, 1. — *Phys.*, IV, 1, 20. « *Motus mensuratur tempore... secundum suam durationem sive secundum esse suum... Res aliæ... secundum suum esse, sive secundum durationem* ».

(2) *Phys.*, IV, 11, 220a, 5.

(3) SAINT THOMAS, *Phys.*, IV, 1, 18.

(4) *I^o Sent.*, dist. 19, 2, 1, 4a objectio. — *In Boet. de Hebdom.*, 1, 2.

(5) ARISTOTE, *Phys.*, IV, 11, 219b, 18 sq. SAINT THOMAS, 1, 18.

(6) *Phys.*, IV, 11, 220a, 5.

sert à mesurer le temps¹. « *Ipsum enim nunc, in quantum respondet mobili se habenti aliter et aliter, discernit prius et posterius in tempore et suo fluxu tempus facit, sicut punctus lineam* »².

3^o) *Le repos*. — Le temps est directement, mesure du mouvement et, par cet intermédiaire, donc indirectement, mesure du repos³. Le repos est en effet l'état d'un être qui pourrait se mouvoir, mais qui actuellement ne se meut pas⁴. Son état ne tombe donc point de lui-même sous la mesure du temps. Mais si le corps au repos se mouvait, il tomberait sous cette mesure. On peut le concevoir en mouvement. Puisque c'est un corps mobile par nature, le repos ne lui est pas essentiel et ne saurait être son état constant : il se meut quelquefois, il y a dans son existence des périodes de mouvement. L'état de repos où il se trouve actuellement a un commencement et une fin, encadrés par des périodes de mouvement. Or ce commencement et cette fin sont des limites réelles, des instants réels, mais qui appartiennent aux mouvements qui précèdent ou suivent le repos présent. Entre ces limites un temps pourrait s'écouler — et s'écoule en effet dans le mouvement d'un *autre* corps : par exemple, le soleil. Si le corps considéré se mouvait, ce mouvement étranger pourrait servir de mesure au sien. En mesurant, en évaluant temporellement le repos de ce corps, on mesure donc en réalité son mouvement possible, et on le fait par le moyen d'un mouvement réel, actuel, auquel il serait simultanément, avec lequel il coïnciderait partiellement ou totalement⁵.

(1) *Ibid.*, 219b, 12.

(2) SAINT THOMAS, l. 18.

(3) ARISTOTE, *Phys.*, IV, 12, 221b, 6 sq. SAINT THOMAS, l. 20. (Le « per accidens, κατὰ συμβεβηχός » qui figure dans ce texte, est une leçon douteuse étrangère à la plupart des manuscrits, et Philopon (*in h. loc.*) montre que c'est une expression impropre au sujet traité. Il faudrait là « κατ'ἄλλο ». Voir ci-dessous, la note 5. — On peut cependant lui donner un sens acceptable et c'est ce que fait saint Thomas).

(4) ARISTOTE, 221b, 12. Saint Thomas : « quies enim non est negatio motus sed *privatio ipsius* », l. 20.

(5) « Nous disons que le repos a été d'un jour ou d'une année, parce que [le corps en question] s'est reposé pendant autant de temps qu'un *autre* s'est mû : considérant la durée du repos, non dans le corps mais dans un *autre* κατ'ἄλλο. Car par le fait qu'une autre chose arrive dans cette durée le repos aussi est dit avoir une certaine durée ». PHILOPON, sur *Phys.*, IV, 12, 221b, 7 sq., p. 754.

Au livre XI de ses *Confessions*, en des chapitres qui tiennent à la fois de la méditation religieuse et de la discussion philosophique saint AUGUSTIN agite longuement le problème du temps. A la mode d'un dialogue socratique, il le retourne en des questions multiples pour en faire saillir les difficultés et montrer comment, mal conduit, il aboutit à des impasses. La solution est que le temps, composé d'un passé qui n'est plus, d'un futur qui n'est pas encore et d'un présent qui seul est, ne saurait exister, comme tel et dans son ensemble, que dans l'esprit, par l'*image mentale* du passé que conserve la mémoire, et par celle du futur que l'attente se construit. Sur ce point précis, l'opinion d'Augustin coïncide donc, pour l'essentiel, avec celle d'Aristote et de saint Thomas.

40) *Les durées intemporelles.* — Puisque la notion de temps suppose celle de changement, de mouvement, il s'ensuit qu'elle est inapplicable à ce qui ne change pas. Une durée uniforme où rien ne varierait ne se renouvellerait, un « esse absque innovatione »¹, ne serait pas le temps ; il n'y aurait en elle aucune succession véritable, car l'*avant* et l'*après* impliquent un changement quelconque : autrement ils seraient indiscernables.

La philosophie de la Nature n'a point à s'occuper positivement de ces sortes de durées : car tout ce qui existe dans la Nature existe dans le temps, qui est essentiellement succession. Mais quand ce ne serait que pour bien déterminer son objet et prévenir des confusions fâcheuses, elle doit jeter un regard sur elles et marquer la différence qui les sépare de celles qu'elle connaît.

La durée successive, le temps propre d'un être qui a fait jusqu'ici l'objet de notre étude ne saurait, sans plus ample informé, être pris pour le seul type de durée possible. Rien ne s'oppose *a priori* à ce qu'il y ait des durées immobiles. Et ceci se comprend si l'on adopte la pensée thomiste que nous avons développée et qui voit dans la durée l'existence même, l'existence actuelle qui se prolonge. Pourquoi cette existence ne pourrait-elle subsister telle quelle est, sans se modifier ? Prétendre qu'elle ne le peut, c'est identifier arbitrairement — comme le fait, par exemple, Bergson² — l'être, la réalité vraie avec le mouvement : postulat gratuit, pétition de principe.

a) La métaphysique aristotélicienne et thomiste et la théologie naturelle qui en dépend envisagent des êtres extra- ou supracosmiques, et principalement le Premier Être : Dieu. La durée qu'elles lui attribuent est une durée intemporelle : l'*éternité*. Comprendre cette éternité à la façon vulgaire, simplement comme un temps, pareil à celui d'ici bas, mais sans commencement ni fin, et dont certaines périodes coïncideraient avec celles des durées cosmiques, c'est faire un contre-sens absolu³. Dans l'éternité, rien ne succède ni ne change. « Supprimez de la durée les différences d'état, dit saint Thomas, il ne reste que la substance d'un être toujours invarié : un instant unique qui subsiste et ne s'écoule point, qui n'a ni avant ni après »⁴. De Dieu on ne peut dire qu'une chose : Il est. Son existence n'a ni passé ni futur⁵. Le vulgaire

(1) SAINT THOMAS, *Quodlib.*, X, 4.

(2) « Exister consiste à changer ». *L'Évolution créatrice*, p. 8. Voir notre ouvrage, *Sur la philosophie bergsonienne*, p. 141, 142.

(3) *Ia*, 10, 4.

(4) *Phys.*, IV, 1. 18. Cf. *Ia*, 10, 1.

(5) Absolument inapplicable à l'Être parfait est la conception de l'existence identifiée avec le progrès indéfini (BERGSON, *loc. cit.*). Car un perfectionnement perpétuel a pour corrélatif nécessaire une imperfection persistante et inguérissable. On ne corrige pas efficacement cette vue en affirmant que le changement perpétuel de « l'Absolu... est infiniment plus concentré et plus ramassé » que le nôtre (*Evol. créat.*, p. 323). Rapide ou lent, condensé ou dilué, le mouvement demeure le mouvement.

croit que la prolongation même de l'existence est un changement ; il lui semble voir l'existence se succéder à elle-même, et celle qui est maintenant différer de celle qui a été ou sera. C'est un mirage de l'imagination. On suppose qu'il y a pour tous les êtres — en englobant dans leur foule l'Infini, l'Incomparable ! — un temps absolu qui embrasse et mesure uniformément leurs existences, qui comprend des instants, absolus aussi et distincts. Confusion naïve, transposition du temps dans l'éternité. Car nous le demandons : en quoi un instant, pris par hypothèse dans une existence où rien ne varie, se distingue-t-il de ses voisins ? qu'a-t-il de spécial, de caractéristique ? Impossible de lui assigner une différence objective¹.

Quand on dit : « Dieu me voit maintenant, à cet instant que je vis », cette affirmation, pour être exacte, doit signifier que la connaissance divine tombe sur le moment que je vis, que Dieu me voit vivre cet instant, mais non pas que lui-même le vive, qu'il soit lui-même *dans* cet instant, que le « maintenant » s'applique à lui comme à moi. Une belle comparaison de saint Thomas explique cela. Des voyageurs passent à la file sur une route ; mais celui qui d'une hauteur les regarde passer, ne passe pas : il n'entre pas dans la file, il reste immobile. L'avant et l'après convient aux voyageurs, non à lui. Ainsi nous passons, mais Dieu qui nous voit passer, ne passe pas².

Le dogme chrétien enseigne que le monde a commencé. Il ne faut point conclure de là qu'à un instant donné il n'y avait rien encore, et qu'à l'instant suivant il y a eu le monde. Car avant l'existence des choses mobiles, il n'y avait pas d'« instants donnés ». Le temps n'existait point, ni aucune de ses limites ou périodes. Dieu a créé le temps par le seul fait qu'il créait des êtres mouvants³.

b) *Les purs esprits*. — Nous posons leur existence comme une simple hypothèse.

S'il y a de tels esprits, comme ils sont étrangers à notre monde, ils sont aussi hors de notre temps. Leur durée ne saurait avoir la même mesure *extrinsèque* que celle des êtres cosmiques. Prendre les mouvements d'un corps quelconque — premier mobile ou soleil — pour évaluer la durée d'un être absolument séparé de la matière serait un non-sens : la mesure et le mesuré doivent être homogènes⁴.

(1) Ia, 10, 5, § *Alii vero*.

(2) Ia, 14, 13, 3^m ; *Quodlib.*, XI, 3 ; *Verit.*, 2, 12, etc.

(3) « *Mundus a Deo in esse producitur, non quidem quasi in aliquo loco vel tempore præexistente, sed quia simul cum mundo et locus et tempus producitur* ». *Quodl.*, V, 1. — « *Produxit ipsum totum tempus simul cum his quæ sunt in tempore. Et ideo non habet hic locum quæstio cum quæritur quare nunc et non prius, quasi præsupponatur alia pars temporis præcedens...* ». *de Cælo*, I, l. 6. Cf. Ia, 46, 1, 6^m ; II^o *Sent.*, dist. 1, q. 1, 5, 5^m.

(4) « *Le temps de l'Ange est autre que celui qui mesure le mouvement du ciel et celui des autres êtres corporels* ». I^o *Sent.*, dist. 37, q. 4, 3. Cf. II^o *Sent.*, dist. 2, q. 1, 1, 4^m. — *Quodlib.*, IX, 9, *in fine*, etc.

Quels pourraient être cependant les caractères *intrinsèques* de cette durée des esprits ? Elle devrait sûrement différer en essence de celle des êtres corporels. Ceux-ci sont par nature périssables. Leur substance n'est pas stable. Alors même qu'elle subsiste inaltérée, au repos, elle est constamment menacée par le mouvement des forces hostiles qui s'agitent autour d'elles. La forme d'un corps subit sans cesse l'assaut de formes rivales, qui cherchent à l'expulser de la matière qu'elle occupe pour prendre sa place. Finalement ce travail obstiné doit réussir : tout être corporel est, dès qu'il existe, voué à une mort certaine. Et nous savons que la durée temporelle est la condition non seulement de ce qui change actuellement, mais aussi de ce qui est susceptible de changer¹. — La condition de l'esprit pur, forme sans matière, est nécessairement tout autre. Il ignore ces luttes et ces risques. Non engendré de la matière, issu d'un acte de création *ex nihilo*, il ne peut cesser d'être que par un acte analogue, émanant, comme le premier, de la libre initiative du Créateur. Il est naturellement immortel². Sa substance est immobile par essence, posée de façon définitive dans l'existence. Par conséquent il ne peut être question pour elle d'une possibilité naturelle de destruction ou d'altération quelconque ; sa durée est intemporelle : elle n'a ni avant ni après³. Pour distinguer cette durée à la fois du temps et de l'éternité, les scolastiques l'ont appelée *ævum*.

En quoi se distingue-t-elle de l'éternité ? L'esprit créé n'est pas infini : il peut acquérir des perfections accidentelles dont il est d'abord privé ; il n'embrasse même pas nécessairement d'un seul coup toutes celles dont il est susceptible. Si donc sa substance est immuable, il n'apparaît pas impossible que ses actes naturels se succèdent et varient. Et à cet égard on pourra parler pour lui d'une sorte de temps propre, formé par la succession de ces actes⁴. Mais ce sera un temps discontinu. Car cette succession, « mouvement spirituel », ne sera pas, comme le mouvement matériel, le progrès d'un même acte imparfait en route vers son achèvement. Actes variés, d'espèce différente, même s'ils se succèdent immédiatement les uns aux autres, les éléments de ce temps spirituel seront simplement contigus « consequenter se habent », et non continus⁵.

(1) Ia, 10, 4, 3^m.

(2) Ia, 50, 5 c et 3^m.

(3) Angeli « habent esse intransmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet... In ipso esse angeli, in se considerato, non est differentia præteriti et futuri... est totum simul ». Ia, 10, 5 c. et 2^om et 3^om.

(4) *Ibid.*, et Ia, 85, 4, 1^m.

(5) I^o *Sent.*, dist. 37, q. 4, 3, et autres références données à la note 4, page précédente. — Les spéculations théologiques des scolastiques sur le temps des anges s'apparentent aux considérations d'Aristote sur les corps célestes, conçus par le Stagirite comme immuables en leur substance, mais susceptibles de changements accidentels locaux.

c) L'âme humaine, en tant qu'esprit, serait, par elle-même, en dehors du temps. Ses facultés proprement spirituelles sont intemporelles : « Intellectus est supra tempus »¹. Mais dans sa situation actuelle, comme elle est liée à la matière, elle entre dans le temps ainsi que dans l'étendue : non en vertu d'une nécessité qui tiendrait à sa nature d'esprit, mais par le fait d'une cause étrangère : *per accidens*. Séparée, elle se trouvera immédiatement dans l'ævum. Ceci soit dit quand à sa substance.

Ses actes sont évidemment successifs. Mais ici-bas, ils ont en outre un rapport avec le temps qui n'affecte pas ceux de l'esprit pur. En effet, nos opérations, même les plus spirituelles, ne s'accomplissent pas indépendamment de la matière ni, par suite, du temps. La pensée la plus éthérée demeure toujours attachée à un substratum d'images. Or les images représentent des réalités sensibles, particulières, limitées, affectées de l'indice temporel. Les rapports d'idées éclosent sur des connexions d'images, images engendrées elles-mêmes par des perceptions successives. L'intelligence ne lit pas d'emblée, dans une image isolée, l'essence totale de l'objet, avec toutes les relations qu'elle supporte. L'idée complète de cet objet ne jaillit pas toute faite, à la première expérience qu'on a de lui² : elle naît peu à peu, à la suite d'expériences multiples accomplies dans le temps, qui découvrent les aspects divers de l'objet. Calculez, par exemple, la somme d'expériences différentes qu'il faut pour former l'idée précise de l'homme... L'attention n'est attirée sur tel trait du réel que s'il lui est présenté avec insistance. Tel caractère qu'une certaine image ne met pas en relief ressortira d'une autre ou du rapprochement de plusieurs³. Les concepts ainsi formés gardent la trace de leur origine : ils sont partiels, ne représentent que des aspects limités du réel. Alors il est nécessaire de les assembler, de les comparer, de les éclairer les uns par les autres, bref, de raisonner, pour étendre la connaissance. Or cela demande du temps. Les raisonnements spéculatifs, comme aussi les délibérations de la volonté, fondées sur eux, sont des procédés lents, qui ressemblent beaucoup plus au développement graduel d'un mouvement physique que les actes de l'esprit pur, intuitif et non raisonneur⁴.

(1) SAINT THOMAS, Ia, 85, 4, 1^m.

(2) Voir notre ouvrage IMMANENCE, Appendice I, 2^o, p. 280 sq.

(3) Cf. ARISTOTE, *Anal. Post.*, II, ch. 19, 100a, 1 sq.

(4) « Nihil potest homo intelligere sine continuo et tempore : quod quidem accidit in quantum nihil potest homo intelligere sine phantasmate (l'image). Phantasma autem oportet quod sit cum continuo et tempore, eo quod est similitudo rei singularis quæ est hic et nunc ». SAINT THOMAS, *de Memoria et reminiscencia*, l. 2. « Intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quod una operatio est prior altera ». Ia, 85, 4, 1^m. « Ex parte qua se [intellectus] ad phantasma convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus ». *Ibid.*, 5, 2^m.

SECTION III

OPINIONS DIFFÉRENTES
SUR L'ESPACE ET LE TEMPS (1)

A. — Kant

Dans sa *Critique de la Raison pure*, Kant se borne à poser du premier coup l'espace et le temps dans l'absolu : l'espace, l'espace *unique*, infini, où sont situés tous les corps, le temps, le temps *unique*, infini, où se déroulent tous les événements, sont à ses yeux des formes existant d'emblée dans l'esprit, possédées d'abord, *a priori*, cadres tout faits où les perceptions particulières doivent se couler. L'espace et le temps deviennent ainsi des choses mystérieuses, inexplicables, d'origine inconnue, qui se trouvent là et s'imposent sans fournir leurs titres ni la moindre explication de leur présence. Pourquoi, demandera-t-on, l'esprit est-il forcé d'inventer ces formes qu'il ne trouve réellement nulle part : ni en lui-même puisqu'elles ne sont pas ses attributs propres, ni dans les objets qui en sont, par eux-mêmes, également dépourvus ? A cette question le philosophe ne donne aucune réponse. C'est ainsi parce que c'est ainsi. Un tel procédé, extrêmement superficiel, contraste avec la recherche patiente d'Aristote, curieux de savoir comment ces notions naissent dans notre esprit et quelles causes les y amènent.

Toutes les assertions de Kant à propos de l'espace et du temps se rapportent à l'espace et au temps *imaginaires*², non à l'étendue et à la durée concrètes. Comme le vulgaire — chose étonnante chez un penseur si attaché à l'analyse des concepts — il confond ces deux ordres d'idées.

Les arguments dont il étaye sa théorie sont d'une égale faiblesse. L'espace et le temps, dit-il, sont indispensables à la perception des objets et des événements : *donc* ils lui sont présupposés,

(1) Plusieurs études ont paru de nos jours sur le problème du temps, en connexion avec celui de l'histoire, non moins fréquemment agité. Elles ne s'opposent point, pensons-nous, pour l'essentiel, aux conceptions thomistes, ci-dessus exposées. Elles peuvent s'y intégrer, comme une partie particulièrement analysée, dans un tout. Car elles ne posent point le problème du temps sous sa forme générale et absolue, comme le font Aristote et saint Thomas. Négligeant la durée de la matière et celle de la vie infra-humaine, elles ne nous disent pas ce que sont le temps, la durée, comme tels, en eux-mêmes et par essence. Elles ne considèrent que la durée humaine, et encore dans sa seule partie consciente. Telle est la *Justification du temps* de J. GUITTON. Parfois même, se référant à l'enseignement de saint Augustin, elles prennent l'histoire humaine, telle qu'elle est *en fait* sous l'influence du plan divin surnaturel. Tel l'opuscule d'H.I. MARROU : *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*.

Quant à l'opinion de BERGSON sur l'espace et le temps, nous l'avons déjà rencontrée dans l'ensemble de sa *Cosmologie unitaire*, Appendice VI, p. 198 sq. et 204 sq., dans notre second fascicule.

(2) « On ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace quoique l'on puisse bien penser qu'il n'y ait pas d'objets dans l'espace... Les phénomènes peuvent bien disparaître tous ensemble, mais le temps lui-même, comme condition générale de leur possibilité, ne peut être supprimé ». Trad. Tremesaygues et Pacaud, p. 66, 67 et 73.

constitués *a priori*, émanant du sujet seul¹. — Mais l'inséparabilité ne prouve pas l'antériorité. Ni l'origine subjective : car si les formes en question sont les caractères universels des réalités matérielles, on comprend également bien qu'elles en soient inséparables. — L'universalité et la nécessité de ces notions, poursuit Kant, ne peut provenir de l'expérience, qui ne fournit rien de tel². — A elle seule, sans doute, mais l'esprit peut dégager l'universel et le nécessaire des données de l'expérience. Entre l'*a priori* absolu, la création totale, et l'empirisme brut, tout passif, animal, qui laisse telles quelles les données fournies, il y a un milieu. Que tous les corps soient étendus, cela est un jugement universel et nécessaire, non pas synthétique comme le prétend Kant³, mais analytique, car il dérive de l'analyse de la notion de corps. Qui dit corps dit chose étendue ; donc partout où il y aura corps, il y aura étendue. Cela apparaît nécessaire, non en vertu d'un *a priori* que rien ne justifierait, mais par une évidence intellectuelle immédiate qui éclate à la réflexion sur la notion de corps. De même, il est nécessaire que tous les mouvements aient une durée successive, parce que cette succession est contenue dans le concept même du mouvement : partout où il y aura mouvement il y aura ces parties successives et continues.

« La simultanéité ou succession, dit encore Kant, ne tomberait pas elle-même sous la perception, si la représentation du temps ne lui servait *a priori* de fondement. Ce n'est que sous cette supposition que l'on peut se représenter qu'une chose existe en même temps qu'une autre (simultanément) ou dans des temps différents (successivement) »⁴. Ces assertions supposent qu'on ne peut expérimenter la simultanéité ou la succession, et les penser, sans avoir déjà, par devers soi, la conception du temps. C'est là intervertir l'ordre naturel des faits psychologiques. L'expérience, avec les idées rudimentaires d'*avant* et d'*après*, directement calquées sur elle, sont les faits premiers ; l'élaboration compliquée de l'idée de temps est postérieure. Nous ne concevrons jamais le temps, — surtout le temps unique et universel, auquel pense perpétuellement Kant — si nous n'avions pas vu des événements particuliers se succéder ou se produire ensemble. Il n'y a point là de cercle vicieux : l'avant et l'après continus nous sont d'abord donnés dans l'expérience du mouvement ; l'idée de temps ne naît que lorsque nous entreprenons de les séparer, de les compter et de mesurer les portions de mouvement qu'ils forment⁵.

(1) *Ibid.*, p. 66 et 72.

(2) *Ibid.*, p. 67 et 73.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, p. 72. L'objection remonte à GALIEN, le fameux médecin philosophe (129 à 199 P.C.). Cf. THEMISTIUS, *Paraphrasis in Phys.*, IV, 11 (219a, 10 à 15), édit. Schenkl, p. 149. Cité par SIMPLICIUS, à propos du même passage. Édit. Diel, p. 718.

(5) Cf. SAINT THOMAS, *Phys.*, IV, l. 17 fin.

B. — *Einstein*

Les théories d'Einstein sur l'espace et le temps ont été âprement discutées, non seulement par « d'éminents philosophes », mais par « de grands mathématiciens »¹. Tandis que Bergson et Maritain² les attaquaient au nom de la philosophie, elles rencontraient, « dans le monde de la science, des contradicteurs passionnés »³. Toute compétence nous manque pour les apprécier au point de vue mathématique. Nous n'avons aucunement l'intention de contester la valeur qu'elles peuvent avoir dans ce domaine. Mais *une certaine interprétation philosophique* en a été donnée (qui semble bien être celle d'Einstein lui-même) ; des conséquences en ont été tirées à propos de l'objectivité de l'étendue de la durée. Ceci regarde évidemment la philosophie naturelle : elle ne saurait se désintéresser de cette interprétation et de ces déductions. C'est d'elles *exclusivement* que nous voudrions nous occuper ici.

1^o) Les formules mathématiques peuvent être rigoureuses, mais ce ne sont que des symboles : il convient de se demander quelles réalités elles recouvrent. C'est ce que Bergson (dont nous n'adoptons point pour autant toutes les conclusions) s'est louablement efforcé de faire. « Nous prîmes, dit-il, les formules de Lorentz, terme par terme, et nous cherchâmes à quelle réalité concrète, à quelle chose perçue ou perceptible, chaque terme correspondait »⁴. C'est ce que ne font pas toujours les purs mathématiciens ni les mathématiciens de la physique qui, enfermés dans les formules, risquent d'oublier le réel. Ils manient des symboles et satisfaits de leur harmonie, de leur agencement correct, ils ne regardent point au delà. Les formules mathématiques sont des machines d'une impeccable précision : une fois mises en train, elles fonctionnent implacablement jusqu'à leur conclusions nécessaires. Mais il faut voir ce que l'on met dans la machine, ce qu'on lui donne à triturer.

Dans le cas présent, on doit se demander si les opérations susdites ont pour matière la réalité physique en elle-même, ou bien les impressions que nous en avons. Faute de distinguer ces deux choses, on pourrait en venir à affirmer que des appréciations divergentes, contradictoires, sur la simultanéité et la succession d'événements divers, ou sur les dimensions d'un même corps, sont égale-

(1) Jean BECQUEBEL. Préface à la brochure de M. A. METZ, *La Relativité*, p. xvii.

(2) BERGSON, *Durée et simultanéité*. — MARITAIN, *Réflexions sur l'Intelligence*, ch. 7 : *de la Métaphysique des physiciens*.

(3) A. METZ, *op. cit.*, p. 5.

(4) *Op. cit.* Préface p. viii.

ment vraies : on rejoindrait ainsi les sophistes de l'ancienne Grèce qui faisaient de l'homme et de ses impressions la mesure de toute réalité¹.

L'objet sensible existe, avec toutes ses qualités, indépendamment de nos sensations ; l'événement matériel a lieu, avec sa durée propre, indépendamment de nos mesures. C'est là un des points fondamentaux du réalisme aristotélicien et thomiste. Si donc un observateur affirme : « tel corps, qui se trouve là devant nous, est long d'un mètre », et qu'un autre lui réponde : « non, il en a deux » ; si l'un prétend que certains événements sont simultanés et que l'autre soutienne qu'ils sont successifs, ils ne peuvent pas avoir raison tous les deux. Pour admettre à la fois ces assertions opposées, il faudrait renoncer au principe de contradiction : ce qui serait assez grave.

2^o) Nous avons vu, en faisant la *Critique de la Connaissance*, que les sens étaient infaillibles sur leur objet premier, les sensibles propres, mais non pas sur les sensibles communs ni sur les sensibles par accident². Parmi les sensibles communs se placent, entre autres, la taille, les dimensions d'un corps : l'expérience la plus vulgaire nous informe que de loin l'objet matériel apparaît plus petit qu'il n'est en réalité. Le mouvement est aussi un sensible commun : l'œil ne discerne pas toujours à coup sûr, dans n'importe quelles conditions, si un corps se meut ou reste immobile. Quant au sensible par accident il ne tombe aucunement sous le sens : il relève d'un jugement : opération très sujette à l'erreur. Or la durée des événements cosmiques, leur simultanéité ou leur succession sont liées au mouvement, au changement. Le sens ne s'en rend compte qu'en observant les variations de son objet³. Ce ne sont donc point des sensibles propres, mais des sensibles communs. Quant à la mesure des durées, à leur détermination précise, c'est évidemment l'affaire de la seule intelligence, de ses jugements

(1) Cf. ARISTOTE, *Met.*, I (X), 1, 1053a, 35 et Γ, 4, 1007, b.

(2) P. 49 sq., 68, 69. — ARISTOTE, *de Anima*, II, 6 ; SAINT THOMAS, I, 13, et Ia, 17, 2.

(3) La simultanéité elle-même n'est perceptible qu'en rapport avec la succession. Les événements simultanés sont ceux qui se placent ensemble avant ou après certains autres, qui tiennent le même rang et ont le même numéro d'ordre dans la série. — Les événements matériels simultanés ont en outre une certaine étendue spatiale, grâce à laquelle ils se touchent immédiatement ou médiatement (« non contingit simul sentire duo sensibilia per unum sensum, nisi illa duo fuerint commixta... ». SAINT THOMAS, *de Sensu*, I, 17) : en droit, ils font partie d'un même panorama du monde, que celui-ci soit accessible ou non à nos moyens d'exploration. Les événements psychologiques simultanés font partie d'un même panorama intérieur : ce sont les éléments d'un même état général et complexe de la conscience. — Tout ceci d'ailleurs n'est que description et non définition. La simultanéité est un fait premier, impossible à définir, plus clair en lui-même que toutes les explications qu'on en peut donner. C'est un fait positif, bien qu'on le caractérise souvent par opposition à ses contraires : l'avant et l'après. (Voir, par exemple, ARISTOTE, *Phys.*, IV, 10, 218a, 25).

réfléchis et de ses raisonnements. Il est donc certain que l'erreur peut se glisser dans les appréciations de la durée, de la simultanéité ou de la succession des faits. Et par conséquent, de ce qu'un observateur juge que tels événements sont simultanés ou successifs, on ne peut pas conclure qu'ils le sont en effet.

3^o) M. Jean Becquerel pense que la racine des divergences entre partisans et adversaires de la théorie de la relativité tient à la question du temps et de l'espace *absolus*. Il n'en est rien. Ce savant rejette avec raison, comme fictifs, l'espace homogène « dans lequel se meuvent les corps », le temps « unique et universel, indépendant lui aussi de la matière existante »¹. Nous les rejetons comme lui², sans nous croire obligés pour autant de confesser le relativisme philosophique. Aucun lien logique nécessaire n'existe entre les deux thèses. La vraie différence qui sépare les relativistes de ceux qui ne le sont pas est celle-ci. Les seconds pensent que les événements ont une durée propre et intrinsèque, des successions et des simultanéités indépendantes de nos mesures ; que les corps ont de même leurs dimensions propres indépendantes de nos impressions³. Les premiers ne reconnaissent point ces réalités objectives. La discussion porte bien sur un « en soi », mais ce n'est pas l'« en soi » du temps et de l'espace uniques et universels ; c'est au contraire l'« en soi » de durées particulières et diverses, de dimensions que chaque corps individuel possède pour lui-même, à part des autres. Selon les relativistes, tout cela n'existe point. Einstein l'a déclaré, avec une franchise entière, à propos des événements : « Ceux-ci, a-t-il dit, ne sont que des constructions mentales, des êtres logiques »⁴. Tel est le vrai point en litige.

Le rejet du temps et de l'espace absolus ne trouble aucunement notre philosophie. Ces entités n'ont pas été inventées par Aristote ou saint Thomas, mais par la mécanique moderne. Si les Anciens admettaient un temps unique, c'était un temps *relatif* au mouvement d'un premier mobile et mesuré par lui, résidant en lui comme sa durée propre⁵. Ce sont les théoriciens de la mécanique, classique depuis Descartes jusqu'à Einstein exclusivement, qui ont créé ces fantômes du temps en soi et de l'espace en soi subsistant sans sujet⁶.

(1) *Op. cit.*, p. VIII.

(2) Voir ci-dessus, p. 58, 59 et 71.

(3) Il ne s'ensuit pas — autre confusion des relativistes — que les corps solides soient « indéformables », mais que, si la déformation se produit, elle a des causes objectives dans la Nature, en dehors des actes psychologiques humains.

(4) *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 6 avril 1922, p. 107.

(5) Ci-dessus, p. 70 sq.

(6) « L'accord ne peut être fait qu'en renonçant à la mécanique classique et aux notions d'espace absolu et de temps absolu dont elle dérive ». JEAN BECQUEREL, *op. cit.*, p. IX. (Les italiques sont de nous).

4^o) Au fond, deux conceptions de la réalité se heurtent ici. Nous admettons une réalité antécédente, à laquelle le physicien applique ses mesures, ses moyens de contrôle, mais qui peut les déborder ou s'y dérober. A l'inverse, le physicien relativiste, et même souvent le physicien tout court, déclare inexistant ce qui ne peut être nommé, mesuré, manié, assujéti aux manipulations expérimentales. Einstein l'a dit encore, en termes assez tranchants, à propos de la simultanéité : « Cette notion n'existe pour le physicien que s'il a trouvé la possibilité de déterminer en pratique si deux événements sont simultanés ou non... Tant que cette condition n'est pas remplie, on se trompe comme physicien (*et sans doute aussi comme non-physicien*) quand on s'imagine pouvoir donner un sens à l'affirmation de la simultanéité de deux phénomènes »¹.

« Comme non-physicien » : voilà qui nous regarde. Cette petite phrase montre qu'il y a non seulement une physique relativiste, mais une philosophie relativiste, ou pour mieux dire, que la physique relativiste prétend être la seule vraie philosophie de la Nature, à laquelle il appartient de décider en dernier ressort de ce qui doit être ou non admis comme réel par tout le monde. Préten-tion excessive. Que le physicien règle toute chose, d'après ses propres principes, en son domaine ; qu'il construise une science expérimentale dont toutes les parties soient susceptibles de vérification pratique : rien de plus légitime. Mais qu'il veuille bien ne pas exclure de la réalité ce qui n'entre point dans ses cadres.

5^o) Sous le bénéfice de ces remarques, examinons les faits d'expérience vulgaire qu'Einstein nous propose pour nous amener à ses conclusions. Ils sont bien connus, célèbres même depuis que le relativisme y a insisté. Nous nous attacherons seulement à l'un d'entre eux, le premier : nos réflexions s'appliqueront facilement aux autres.

Deux éclairs éclatent sur une voie de chemin de fer, l'un en A, l'autre en B. Un observateur immobile placé sur la voie au milieu de la distance AB, et muni au besoin d'appareils convenables, les aperçoit en même temps. Un observateur placé dans un train en marche, allant de A vers B, aperçoit au contraire B avant A, pour

(1) *La Théorie de la Relativité restreinte et généralisée*. Trad. française. (Paris, Gauthier-Villars, 1921), p. 18. Nous avons souligné une phrase. — C'est bien le même état d'esprit que nous décrit le P. POUQUER quand il fait parler ainsi le physicien (il laisse sagement de côté « le non physicien ») : le physicien « ne peut, dit-il, concevoir une longueur dans la nature indépendamment du procédé de mesure. Quand bien même elle existerait, elle ne devrait pas être prise en considération, car elle dépasse l'expérience. Il n'a aucune connaissance de l'espace en dehors de celles que lui fournissent ses mesures ». (Article *Relativité*, n^o 19, dans le *Dictionnaire apologétique*. (Notons que l'auteur, mathématicien, ancien élève de l'École polytechnique, adopte en physique les points de vue relativistes). — BERGSON dit de même : « il est de l'essence de la physique d'identifier la chose avec sa mesure ». *Op. cit.*, p. 179.

une raison bien simple : c'est qu'il se porte à la rencontre de la lumière émanée de B et qu'il fuit devant celle qui vient de A. (On admet que la lumière est isotrope, c'est-à-dire chemine avec la même vitesse dans toutes les directions. Nous ne le contesterons pas)¹.

Là-dessus, le relativiste s'empresse de conclure que la simultanéité et la succession des événements n'existent qu'en fonction des observateurs, et varient avec eux. C'est confondre un objet unique avec les actes psychologiques, multiples et divers, posés à son égard. On commence par se donner l'existence des deux éclairs, et on examine les réactions humaines qui s'y rapportent. Donc, d'après l'hypothèse, ces réactions *suivent* l'événement et *ne le créent pas* : si quelque chose est aperçu, bien ou mal, comme simultané ou successif, c'est qu'il y avait d'abord quelque chose. Ce sont là les termes mêmes du problème institué par le relativisme : faute desquels il n'aurait plus aucun sens.

Alors, demanderons-nous, *avant d'être aperçus, indépendamment des appréciations qu'ils occasionnent*, les deux éclairs étaient-ils simultanés ou non ? Ils ne pouvaient être à la fois l'un et l'autre, posséder des caractères qui s'excluent. La seule conclusion raisonnable à tirer des faits est que l'un des observateurs est dans le vrai, juge bien, et que l'autre se trompe.

Si le relativisme incorpore une philosophie subjectiviste, qu'il le dise : tout sera ainsi beaucoup plus clair. Il faut rendre cette justice à Einstein qu'il a fait carrément cet aveu, comme nous l'avons vu plus haut. Mais plusieurs de ses disciples ne voudraient sans doute pas le suivre jusque là. Comment concilient-ils ce refus avec ce qu'ils affirment par ailleurs ?...

Les événements sont ce qu'ils sont ; ils ont des caractères déterminés ; ils ne sont point flexibles, élastiques, et déformables au gré des mouvements ou des jugements de l'homme. Et par exemple, pour en revenir à nos deux éclairs, un observateur qui aurait les moyens de les apercevoir directement, instantanément et complètement, dont la vision serait aussi rapide que la lumière (ou si l'on veut, davantage) les verrait tels qu'ils sont, simultanés ou bien successifs, et non point hésitant entre la simultanéité et la succession, attendant le regard de l'homme pour adopter l'une ou l'autre. Mais quoi qu'il en soit des possibilités de l'action humaine — que rien ne nous autorise à limiter dans l'avenir — pour quiconque admet l'existence de Dieu, il y a au moins une « conscience suprême »², une Intelligence absolue, qui connaît dans leur vérité

(1) EINSTEIN, *op. cit.*, ch. VIII ; — METZ, *op. cit.*, ch. V, p. 23.

(2) BERGSON, *op. cit.*, p. 122.

propre, intrinsèque, absolument et non relativement, les événements de ce monde. Ceux-ci sont tels qu'Il les voit¹.

Est-il besoin de répéter que ce caractère absolu des événements pris en eux-mêmes — opposé au caractère relatif que leur prête le relativisme — n'implique nullement l'hypothèse d'un temps universel préexistant, où ils viendraient se loger. La simultanéité et la succession des durées particulières n'ont que faire d'un contenant ; elles se suffisent à elles-mêmes. Les deux éclairs sont simultanés ou successifs par rapport l'un à l'autre, et non par rapport à un *tertium quid*. Ces caractères ne leur sont point ajoutés du dehors, par une enveloppe étrangère, par le fait qu'ils occuperaient tel ou tel casier du temps : ils se les confèrent mutuellement entre eux. Tous les événements cosmiques sont ainsi : unis ou séparés par des intermédiaires, encadrés de diverse façon les uns par les autres. L'idée parasite d'un temps général absolu loin d'être présupposée à la conception de ces rapports, s'est formée sur eux : les casiers du temps n'en sont que le décalque abstrait².

(1) Nous nous étonnons de trouver sous la plume de M. Metz, cette réponse à Bergson : « ...Si cette conscience suprême... est la conscience « divine », je répondrai que Dieu voit tout *ensemble*, le passé, le présent et l'avenir... », *op. cit.*, p. 74, note. (Les italiques sont de l'auteur). Confusion impardonnable : Dieu ne connaît pas *successivement*, mais il connaît *comme successif* ce qui l'est. Voir ci-dessus, p. 77. — La première partie de la réponse n'est pas moins étonnante : « Pratiquement, dit M. Metz, il n'existe pas de vitesse de transmission supérieure à celle de la lumière... Si on trouvait un phénomène allant plus vite, ce ne serait pas un phénomène *matériel*, au sens qu'on attache actuellement à ce mot ». M. Metz renchérit encore sur l'exclusivisme du physicien que nous avons décrit plus haut (p. 86). Non seulement pour lui, le seul réel est l'expérimentable, mais c'est l'expérimentable *actuel*. Il érige en loi absolue le résultat des observations d'aujourd'hui, et décrète que ce qui les dépasserait n'appartiendrait plus à la Nature. Ainsi la vitesse, cette propriété du transport local, ce phénomène d'essence toute matérielle, qui se produit dans l'étendue physique, à partir d'un certain degré changerait de nature et passerait dans la sphère de l'immatériel !...

(2) Les mêmes remarques s'appliqueraient à la « contraction des longueurs ». « En réalité, dit le P. Pouquet, ce n'est qu'une apparence, une illusion ». (*La Relativité, Archives de philosophie*, vol. VII, cahier 3, tiré à part, p. 42). En effet, un corps a ses dimensions propres, objectives, qui peuvent sans doute changer — les solides mêmes ne sont pas absolument « indéformables » — mais non pas en fonction des perceptions et des mesures humaines. Deux mensurations divergentes d'un même objet invarié en lui-même ne peuvent pas être exactes toutes deux, également « vraies ». Par exemple, la longueur d'un wagon au repos — ou en marche, mais mesuré de l'intérieur par un voyageur entraîné dans son mouvement — est représentée par un certain nombre de mètres. D'autre part, les spectateurs immobiles le long de la voie, qui tentent de prendre sa mesure au passage, trouvent un nombre différent et plus petit ; la longueur du wagon leur apparaît « contractée ». (EINSTEIN, *op. cit.*, ch. X ; — METZ, *op. cit.*, ch. VII, p. 29 sq. — POUQUET, *op. cit.*, p. 41 sq.). Ces mesures diverses se valent-elles ? Evidemment non. La chose qu'il s'agit de mesurer « est une réalité objective, préexistant à toute mesure et ne dépendant pas d'elle... Les habitants du domaine où elle se trouve en repos avec eux, en ont une connaissance exacte : la mesure qu'ils en peuvent prendre, au repos, est la mesure vraie ». (POUQUET, *loc. cit.*). Les observateurs de la voie sont victimes d'une illusion d'optique, analogue à celle qui « contracte » les dimensions des objets aperçus à distance : erreur sur un « sensible commun ». (Ce rapprochement

La conclusion générale qui se dégage de toutes ces remarques est que les formules de la relativité ne représentent pas les caractères objectifs des réalités naturelles, mais les impressions qu'elles nous donnent et les mesures que nous en prenons : impressions et mesures variables avec les observateurs¹. Le relativisme ignore l'étendue, les durées, les simultanités et successions qui appartiennent intrinsèquement aux corps matériels et aux événements qui les affectent : il ne connaît que les mesures prises sur eux. Il s'exprime comme si tout ce qui échappe à la mesure n'existait pas, comme s'il n'y avait pas d'autre moyen que les équations mathématiques d'accéder à la connaissance du réel. Nous retrouvons ici l'antinomie des deux conceptions de la réalité que nous avons signalée plus haut. Certains relativistes — cessant d'être relativistes précisément là où il eût fallu l'être — érigent leurs formules relatives en absolu. Ils nous disent : la durée, la simultanité, la succession attribuées aux événements, la longueur attribuée à un corps par l'observateur A sont aussi réelles que celles que leur prête l'observateur B, bien que les unes soient en contradiction avec les autres : ce qui heurte non pas seulement le gros bon sens, mais les premiers principes de la raison.

D'autre part, nos impressions et nos mesures sont des faits :

a été fait dans un sens un peu différent par BERGSON, *op. cit.*, p. 100 et 240, Appendice ajouté à la 2^e édition). Au vrai, ces observateurs ont tenté une entreprise désespérée. Il est impossible de mesurer un objet en mouvement par une règle immobile : l'immobile ne s'applique pas sur le mouvant ; une partie du mouvant n'équivaut pas à une partie de l'immobile : ce sont des quantités hétérogènes. Le mouvant fuit devant la mesure qu'immobile vous voulez lui appliquer : il s'y dérobe. Pour pouvoir le mesurer, il faut être en mouvement comme lui ; plus précisément, être animé d'un mouvement exactement pareil au sien. A lors lui serait appliquée une mesure de même nature que lui et qui donnerait les mêmes résultats que la mesure prise au repos.

Du « voyage en boulet », imaginé à l'instar de Jules Verne par M. LANGEVIN, (Congrès de Bologne, 1911) nous ne dirons rien, parce que ce n'est pas un fait d'expérience, mais une construction, une déduction des principes relativistes posés d'abord et supposés admis. (METZ, *op. cit.*, p. 25 sq.). Mélange de représentations imaginatives, de concepts physico-mathématiques, voire métaphysiques (le P. Pouquet signale « l'imprécision des notions métaphysiques auxquelles, malgré eux parfois, recourent les physiciens, quand ils veulent donner un sens objectif à leurs formules », *op. cit.*, p. 1), de notions vulgaires employées pour en détruire d'autres semblables, cette construction demanderait, pour être démontée et analysée en toutes ses pièces, des développements qui ne sauraient trouver place ici.

(1) « Il ne s'agit pas ici de l'espace constitué objectivement par l'étendue réelle des corps ; dans la formule il n'entre que la mesure de cette étendue... ». POUQUET, *op. cit.*, p. 78. « L'espace riemannien est construit avec des mesures, non pas avec les choses mesurées ; et le mouvement altère les mesures... Les relativistes définissent volontiers leur espace : « La loi d'extension de la matière ». Il est plus exact de dire : « La loi d'extension qui règle les mesures de la matière ». *Ibid.*, p. 98, 99. (Ces réflexions sont faites à propos de la relativité généralisée, mais s'appliquent déjà à la relativité restreinte).

elles appartiennent aussi au réel. Elles ont leur vérité, une vérité relative. Elles traduisent *nos rapports avec les choses*, les situations où nous nous trouvons à leur égard : situations et rapports objectifs, déterminés absolument comme tout ce qui existe, et qui pourraient être observés à leur tour, et aperçus tels qu'ils sont, par un tiers, muni des facultés nécessaires pour cela. Tel est le contenu des formules relativistes : elles ne sont pas vides, elles embrassent une partie de la réalité. C'est pourquoi elles aboutissent à des résultats vérifiables. Seulement, il ne faut pas prendre ces résultats pour l'expression directe de la réalité elle-même, dans son autonomie, et soutenir, par exemple qu'un même événement a plusieurs durées actuelles, et qu'un même corps, à tel moment déterminé de son existence¹ a plusieurs dimensions différentes. Les plus sobres interprètes des théories relativistes font d'eux-mêmes ces réserves et renoncent aux paradoxes provocants par lesquels certains autres « prennent un malin plaisir à déconcerter le lecteur profane »².

(1) Répétons (s'il en est encore besoin) que ce moment est déterminé par sa position dans la durée concrète *de l'individu*, par rapport à ce qui le précède et à ce qui le suit dans cette durée, — et non par rapport à un temps universel, idéal et fictif.

(2) POUQUET, *op. cit.*, p. 1. Le P. Pouquet a lui-même intitulé son étude : « *La Relativité. Essai de conciliation avec le bon sens* ».

Les remarques que nous avons faites se rapportent d'abord à la relativité *restreinte*, où certains observateurs sont censés immobiles. La relativité *généralisée* part de ce principe qu'il n'y a pas d'observateur ni de point immobiles dans l'Univers, et par suite pas de mouvement absolu (sur ces questions, voir nos notes N et O à la fin du volume). Nous jugeons inutile de nous occuper ici de cette théorie générale. Nous en avons dit assez pour dégager les justes notions d'espace et de temps des objections relativistes qui leur sont opposées.

Plusieurs parties de la relativité généralisée, *détachées du système*, sont d'ailleurs susceptibles d'un sens objectif. Par exemple, Einstein rejoint (verbalement) les thèses les plus traditionnelles dans l'École depuis Aristote, quand il écrit : d'après la physique moderne, « il n'existe pas d'action directe à distance. Par exemple lorsqu'un aimant attire un morceau de fer, nous ne devons pas nous contenter de concevoir que l'aimant agit directement sur le fer à travers l'espace vide, mais il faut imaginer plutôt, d'après Faraday, que l'aimant crée toujours dans tout espace environnant quelque chose de réel, que l'on désigne sous le nom de *champ magnétique*. Ce champ magnétique agit à son tour sur le morceau de fer, de telle sorte que celui-ci tend à se déplacer vers l'aimant ». *Op. cit.*, ch. 19, p. 54. Sans doute, en parlant ainsi, Einstein s'exprime sur un autre registre que les scolastiques. Il est toutefois intéressant de comparer cette déclaration au solennel principe scolastique — que nous avons entendu railler dans notre jeunesse, au nom de la physique newtonienne : *Non datur actio on distans*.

Mais quand certains relativistes, plus réalistes qu'Einstein, attribuent au vide absolu, c'est-à-dire à un *néant d'être matériel*, des propriétés *physiques*, ils énoncent manifestement une absurdité philosophique. (POUQUET, *op. cit.*, p. 76). De même, quand les mêmes physiciens présentent « la sphéricité de l'espace », la « courbure de l'univers » comme des réalités matérielles, ils donnent indûment à des formules algébriques, un sens objectif dont elles ne sont pas susceptibles. (*Ibid.*, p. 78, 81, etc.).

LES CATÉGORIES DE L'ACCIDENT COSMIQUE

a) Les catégories sont les différentes espèces de réalités qui se rencontrent dans la Nature. On les appelle aussi prédicaments, parce qu'elles contiennent tout ce que l'on peut « prédiquer, *praedicare* » d'un être, c'est-à-dire, affirmer ou nier à son sujet. « *Ens dividitur in decem praedicamenta... secundum diversos modos essendi. Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo altero, dicimus hoc esse illud : unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta* »¹. Le mot grec *κατηγορία* a le même sens. — Nous avons déjà étudié longuement dans cet ouvrage la première des catégories : la substance². Il nous reste à décrire celles où se répartissent les accidents.

Comme notre connaissance première a pour objet les réalités sensibles, la classification aristotélicienne des catégories a été faite directement sur ces dernières : ce n'est que par analogie avec elles que les réalités psychologiques seront définies et entreront à leur suite dans les catégories ; encore ne sera-ce pas toujours dans la même que leurs analogues sensibles³.

Il ne faut pas confondre les prédicaments avec les *prédicables* ou *antéprédicaments*, ni avec les *postprédicaments*. Faute de connaître ces termes du lexique scolastique, on est exposé à prendre les thèses de l'École à contresens, comme il est arrivé à Kant⁴.

b) A la suite de la substance, catégorie première et principale, Aristote range neuf catégories d'accidents. Ce sont la quantité, la qualité, la relation, l'action, la passion, le lieu (*ποῦ, ubi*), la

(1) SAINT THOMAS, *Phys.*, III, 5. Cf. *Met.*, V, 9.

(2) Ch. I et II.

(3) Exemple : l'action physique, « transiente » constitue proprement la catégorie de l'action, l'action « prédicamentale ». L'action psychologique, « immanente » rentrera dans la catégorie de la qualité.

(4) Les prédicables ou antéprédicaments, — étudiés par PORPHYRE dans son *Isagoge* ou *Introduction* à la logique d'Aristote, comme préambule à la doctrine des prédicaments — ne sont nullement des catégories d'êtres réels, mais des *classes d'êtres de raison*, les universaux. Ils sont au nombre de cinq : le *genre*, la *différence*, — dont la réunion constitue l'*espèce*, — le *propre* et l'*accident* (logique). (SAINT THOMAS, *Contra Gentes*, I, 32. Voir la note B à la fin du deuxième fascicule et notre *Critique de la Connaissance*, p. 287, note 1, p. 333, etc.).

Les postprédicaments sont des propriétés qui appartiennent aux êtres réels (déjà classés dans les diverses catégories), selon les conditions, où il leur arrive de se trouver : propriétés et conditions qui peuvent se rencontrer dans plus d'une catégorie. On en compte cinq. Ce sont les *oppositions* des êtres entro

position dans le lieu (*κεῖσθαι, situs*), la position dans le temps (*ποτέ, quando*), l'avoir (*ἔχειν, habitus*)¹.

Par quels procédés le Stagirite est-il arrivé à établir cette classification ? Est-elle purement empirique, établie, comme le dit Kant, « sans suivre aucun principe, ...au petit bonheur, auf gut Glück », à la façon d'une « rapsodie, rapsodish » faite de pièces détachées, hétérogènes, recueillies de droite et de gauche au plus vite « raffte er sie auf » : « énumération qui ne peut jamais être certaine puisqu'elle n'est conclue que par induction », sans qu'on sache pourquoi ces catégories existent à l'exclusion de toute autre ?².

Il est certain qu'Aristote lui-même considérait sa table des catégories non comme un à peu près, comme un ouvrage bâclé n'importe comment, mais comme une œuvre réfléchie et définitive, comme un résultat rigoureux et chiffré : les catégories sont dix, ni plus ni moins. A la vérité, il n'a pas jugé à propos de nous livrer le fil conducteur qui l'a guidé dans sa recherche : concis et schématique, il ne dit jamais tout. Mais saint Thomas nous indique ce fil conducteur : il a aperçu les raisons logiques qui déterminent l'ordre et le nombre des catégories ; il en fait une déduction systématique, *a priori*, selon une méthode qui ne diffère au fond de celle de Kant que parce que celui-ci traite de « concepts de l'entendement pur », tandis que saint Thomas traite de réalités objectives.

Et voici la déduction thomiste des catégories³. Ce qui se trouve dans un sujet et qui en conséquence peut lui être attribué, c'est d'abord son essence, prise en totalité ou en partie, ce qui le constitue intrinsèquement : et cela forme la catégorie de la *substance*⁴. Mais dans le sujet se trouvent aussi des accidents, distincts de l'essence. Eux-mêmes se divisent en accidents absolus — ceux qui résident dans le sujet seul, pris à l'état isolé — et ceux qui naissent de ses rapports avec d'autres. Les premiers résultent soit de la matière, soit de la forme, qui sont, comme nous l'avons vu, les deux éléments constitutifs de la substance cosmique.

eux. (Voir notre Appendice XIII, *Les quatre opposés*) ; leur *antériorité* ou *postériorité*, leur *simultanéité*, leurs *changements* ou *mouvements*, leur *avoir* ou *possessions* *quelconques*. (ARISTOTE, *Categ.*, ch. 10 à 15 ; — SAINT THOMAS, *IaIIae*, 49, 1.) L'« avoir » postprédicament a une extension beaucoup plus large et moins déterminée que l'avoir ou habitus prédicament et que l'espèce de qualité qui porte aussi ce nom (nous traitons de l'un et de l'autre dans l'Appendice XII p. 145, 146, 148 sq.). Kant a pris les postprédicaments pour une addition faite par Aristote à sa table primitive des catégories : alors qu'ils sont spécifiquement tout autre chose. (*Critique de la Raison Pure, Analytique des concepts*, sect. 3. Trad. Tremesaygues, p. 112).

(1) *Catég.*, 4, 1 b, 25 ; — *Topic.*, I, 9, 103b, 20.

(2) *Critique de la Raison Pure*, *loc. cit.*

(3) *Phys.*, III, 5 ; — *Métaph.*, V, 9.

(4) Quand je dis : « l'homme est un animal raisonnable », je définis son essence totale. Quand je dis seulement : « l'homme est un animal », je désigne une partie de l'essence humaine, un *genre*, commun à l'homme et à d'autres êtres.

HAMELIN déclare qu'il n'y a « aucune définition possible des catégories en général » si l'on y comprend la substance, parce que « la substance est précisément ce qui ne peut être attribut de rien ». *Op. cit.*, p. 98. C'est là absorber

L'accident qui résulte de la matière de la substance est la *quantité*, c'est-à-dire la masse de matière qu'elle comporte ; ceux qui résultent de la forme sont ses *qualités* diverses. Les accidents qui naissent des rapports entre les divers êtres forment la catégorie de la *relation*.

Ce n'est pas tout. Des choses étrangères par leur être propre à l'individu peuvent lui appartenir à des titres divers. D'abord, ce qu'il *fait*, ce qu'il opère dans un autre est incontestablement sien et forme la catégorie de l'*action*. Mais corrélativement, cela même porte, chez le sujet qui *subit* l'action, la marque de l'étranger et par là appartient à la catégorie de la *passion*. (Nous verrons ultérieurement, de façon plus précise, comment ces deux catégories se distinguent de celle de la relation et quels liens elles ont avec elle). Ensuite les objets possédés par un individu s'attachent à lui d'une certaine manière et lui composent un sujet d'attribution : ainsi l'on dit, par exemple, de quelqu'un, qu'il est vêtu, chaussé, armé, logé, riche, etc. C'est la catégorie de l'*avoir*. Enfin, la position spatiale ou temporelle de l'être, le *temps* où il existe, le *lieu* qu'il occupe sont aussi à lui en quelque façon, comme sa mesure extérieure, et forment respectivement les catégories du *quando* et de l'*ubi*. Mais encore, un même lieu peut être occupé différemment, selon l'*ordre* où les parties de l'occupant s'y disposent : et de là naît une dernière catégorie : la *situation* dans le lieu, *situs*. (Comme le note saint Thomas, ces ordres différents n'existent pas dans le *quando*, parce que les parties successives de la durée n'ont qu'un ordre, toujours le même, indifférencié)¹.

Cela dit, entrons dans l'examen des multiples catégories de l'accident. En les traitant nous pourrions être bref, car nous les avons rencontrées, pour la plupart, au cours de nos précédents chapitres. Il suffira de nous rappeler ce que nous en savons déjà et de le compléter.

l'ordre ontologique dans l'ordre logique. La substance est *une espèce de réalité* et à ce titre, possède indiscutablement une place parmi les catégories. Cette réalité appartient à un sujet au point de s'identifier avec lui. L'esprit établit entre ces deux termes une distinction logique qui ne supprime pas leur identité naturelle, et attribue l'un à l'autre.

(1) *Phys., loc. cit.* — En remarquant que l'*ubi*, le *quando* et le *situs* sont des « modes de la sensibilité pure », KANT (*loc. cit.*) fait une critique inopérante. Ces sujets d'attribution n'appartiennent bien sûr qu'aux choses sensibles ; mais comme celles-ci sont (pour Aristote et dans la vérité) des réalités, les modes qui les affectent devaient nécessairement trouver place dans une énumération complète et réaliste des catégories de l'être. Kant récuse encore, pour le même motif, le *prius* et le *simul*. En quoi il se trompe doublement. D'abord, en croyant que, pour Aristote, ces conditions sont des prédicaments, alors que ce sont des postprédicaments (voir p. 91, note 4) ; puis en pensant qu'elles ne conviennent qu'aux seuls événements sensibles. Il commet également la première de ces erreurs à propos du *motus*, postprédicament lui aussi et non prédicament. Enfin Kant veut ramener les catégories d'action et de passion, comme catégories dérivées, à la catégorie de la causalité, primitive selon lui. Ceci n'a qu'une importance secondaire. Nous ferons remarquer seulement que la cause n'est vraiment cause que quand elle agit.

SECTION I

LA QUANTITÉ

Il y a deux espèces de quantité : la quantité discontinue (*discreta*), qui se compose de parties détachées et qui font *nombre* ; — puis la quantité continue, dont les parties se tiennent, et qui constitue l'*étendue* d'un même corps dans les trois dimensions (*magnitudo*). Nous ne nous occupons ici que de cette dernière, car c'est à son propos que la plupart des questions et difficultés se posent.

A. — *Les parties de la quantité continue*

a) Une expérience tout à fait primordiale nous met en présence des corps, dont un caractère constant est l'étendue, la quantité¹. Or, à l'esprit qui réfléchit, ce caractère peut sembler paradoxal. En effet, le même être apparaît à la fois un et multiple : il a des parties réellement distinctes et il possède une unité non moins réelle. Ce paradoxe a semblé si choquant à de grands philosophes qu'ils ont nié la réalité de l'étendue. « Elle est impossible, ont-ils dit ; donc elle n'est pas ; ce que nous prenons pour une étendue objective n'est au vrai qu'une forme subjective à laquelle rien ne correspond dans la réalité ». Ces penseurs n'ont pas vu que cette solution laisse subsister le paradoxe. Car, si vraiment l'étendue impliquait contradiction, notre esprit ne pourrait pas plus se la représenter que la percevoir ; la contradiction s'oppose autant aux lois de l'esprit, aux représentations ou constructions mentales qu'aux lois de l'être. Il faut donc accepter la quantité comme un fait d'expérience, comme une donnée qui s'impose. Cela peut être difficile à mettre en concepts, à exprimer en idées claires, mais cela est.

Après quoi, il faut tâcher tout de même de rationaliser la donnée et de satisfaire l'intelligence en lui en offrant une conception

(1) Que le lecteur veuille bien se reporter à la description que nous avons donnée de la quantité, au chapitre II, p. 66 à 69. Cf. aussi Appendice VI, p. 200 (second fascicule). Description, disons-nous, et non définition. Cf. ci-dessous, p. 96, note 1.

acceptable. Le paradoxe disparaît, disons-le sans plus attendre, si l'on se reporte à l'un des principes les plus profonds de la philosophie aristotélicienne et thomiste : la différence établie entre la puissance et l'acte. Le corps quantifié est un en acte ; les parties de son étendue n'existent qu'en puissance¹. Seulement il faut bien comprendre cette solution : ce que n'ont pas fait avec un égal bonheur tous les scolastiques.

Remettons-nous en face des données de l'expérience. Nous y apercevons deux espèces de distinction. La plus radicale, la seule complète est celle qui règne entre des corps effectivement *séparés*, qu'ils soient contigus ou distants. Un coup tranchant, par exemple, s'est abattu sur un continu : le voilà divisé absolument ; on en a fait deux morceaux ; son unité primitive est brisée. — Mais avant le coup, il y avait déjà une distinction entre les parties qu'il a séparées. Elles se tenaient, mais ne se confondaient pas. La partie haute d'un corps n'est pas la partie basse ; son milieu se distingue de ses extrémités : celles-ci sont plus proches des corps voisins que celui-là. Les parties diffèrent par leurs positions respectives. Autrement leur séparation eût été impossible. On ne divise pas ce qui n'est pas composé de parties, ce qui est simple dans le genre de la quantité : tels le point, la ligne dans le sens de la largeur, la surface dans celle de l'épaisseur. Puisque certaines parties ont été mises d'un côté et certaines d'un autre, c'est qu'elles étaient plusieurs. Ceci est indéniable. Et l'axiome aristotélicien, si souvent invoqué par les scolastiques, qui définit le continu « quod habet partes *extra* partes », le suppose explicitement : l'extériorité des parties implique leur multiplicité². De plus, un corps unique est susceptible de recevoir simultanément en lui des accidents de même espèce et contraires, qui par conséquent s'excluent mutuellement : il peut être à la fois blanc et noir. Mais non pas au même endroit. C'est donc que la partie blanche n'est pas la partie noire.

Cette espèce de distinction, *antérieure à la séparation*, et primitive, ne dépend évidemment point de la considération de l'esprit. Elle est objective. Elle est actuelle, réalisée en fait *hic et nunc*. *Ce n'est pas elle qui est « en puissance ».*

b) Alors, comment, à quels égards, par rapport à quoi, les parties du continu sont-elles encore en puissance ? que leur

(1) *Met.*, Z, 13, 1039a, 3 sq. « Duo enim quæ sunt in actu nunquam sunt unum actu ; sed duo quæ sunt in potentia sunt unum actu, sicut patet in partibus continui. Duo enim dimidia unius lineæ sunt in potentia in ipsa linea dupla, quæ est una in actu ». SAINT THOMAS, *Met.*, VII, 1. 13.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, VI, 1, 231b, 4 : « Dans le continu il y a cette partie et cette autre (τὸ μὲν ἄλλο τὸ δ'ἄλλο μέρος) et il se divise en parties ainsi différentes les unes des autres (ἕτερα) et séparées quant au lieu » qu'elles occupent.

manque-t-il pour être tout à fait en acte ? *Des limites précises.* Elles en sont dépourvues ; elles s'unissent, se prolongent l'une l'autre. Nulle frontière ne les sépare, et c'est pourquoi on pourra établir entre elles des frontières quelconques, de toute espèce : elles n'en exigent par elles-mêmes aucune. Le haut n'est pas le bas, le côté droit n'est pas le côté gauche : sans doute, mais où finit le haut et où commence le bas ? quelle ligne de partage établirez-vous entre le côté droit et le côté gauche ?

On dira peut-être : des parties sans limites précises ne sont pas des parties réelles, objectives. — Conclusion trop sommaire et confusion d'idées fort différentes. Les parties du continu existent réellement, mais imparfaitement ; elles sont déjà là, mais achevées ; elles possèdent déjà une certaine distinction, mais demeurent *en puissance à une distinction ultérieure*, complète, que leur conférera la séparation. Tel est précisément le genre de potentialité, de non-réalisation qui appartient aux parties du continu.

Sous prétexte que la distinction ultérieure et parfaite n'est point réalisée, on ne doit pas nier celle qui existe déjà et qui est la condition de la suivante. Cette distinction première n'est pas rien. Elle ne se réduit pas à un pur possible, sans fondement, sans disposition positive qui lui corresponde dans la réalité. Avant de subir la séparation, les parties y sont adaptées : on pourrait dire qu'elles l'appellent, car elles sont par essence séparables, et fourniront à la séparation le moyen positif de s'accomplir. Et toutes les limites qu'elles pourront recevoir sont déjà préformées en puissance chez elles. Cette préformation est quelque chose de plus qu'une molle indifférence à des traitements quelconques, car les limites ne feront que déterminer ce qui existait déjà à l'état indéci, inchoatif, que combler efficacement des tendances réelles.

c) Les parties d'un continu indivis sont donc déjà toutes prêtes à exister isolément. Elles n'auront à subir pour cela aucune transformation : il suffira de les détacher telles quelles de l'ensemble auquel elles appartenaient ; une simple division mécanique les fera passer à la situation d'êtres individuels, achevés et indépendants. C'est ce qu'exprime la définition d'Aristote : « Une quantité, un *quantum* est une chose divisible en parties qui étaient déjà contenues en elle et dont chacune est capable de devenir une unité à part, une substance particulière »¹. Cela revient à dire que les

(1) Ποσὸν λέγεται τὸ διαίρετόν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἕκαστον ἢ ἕκαστον ἐν τῷ καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι. *Met.*, Δ, 13, 1020a, 7. C'est là une définition, non par l'essence, mais par le « propre », c'est-à-dire par un caractère qui se retrouve partout et toujours dans l'objet considéré. Donner une définition au sens strict de la quantité, de l'étendue spatiale, est impossible : car on ne trouvera pas de notions plus simples, antérieures, qui puissent éclairer cette notion première, issue immédiatement de l'expérience sensible.

parties détachées du continu sont *homogènes* avec le continu qu'elles formaient, et entre elles. C'est la même nature spécifique qui se retrouve identique ici et là. On touche ainsi la différence qui sépare la division du continu de l'altération qualitative comme de la mutation substantielle.

d) Ce qui précède nous fournit le moyen d'échapper aisément au dilemme de Kant sur le continu. Les parties des substances cosmiques, dit-il, sont ou simples ou composées. Et il se fait fort de démontrer que les deux hypothèses sont également inacceptables¹. Il se donne là une peine inutile. En effet, demander si le continu est fait de parties simples ou composées, et si ces parties sont en nombre fini ou infini, c'est poser des questions dépourvues de sens. Car ce qui n'existe pas en fait, en acte, ne peut être ni simple ni composé, ni fini ni infini. Or nous avons montré que les parties du continu quantitatif ne se trouvent chez lui qu'à l'état potentiel, non réalisées.

On peut seulement demander à quoi aboutissent les divisions effectuées du continu, le résultat qu'elles donnent. *Une fois séparées* de l'ensemble, mises complètement en acte, les parties du continu sont-elles des éléments simples ou composés ? Cette question a un sens, et il est facile d'y répondre.

D'abord, il est évident que la division ne résoudra pas le continu en éléments simples. L'expérience toute seule le montre déjà. Si minimes que soient les fragments d'un continu brisé, ils ont toujours une certaine étendue ; ils sont encore divisibles en droit (supposé que l'on possède les moyens techniques appropriés, ils le seront en fait : actuellement on divise même les atomes !). *A priori*, on pouvait savoir ce résultat inévitable. En effet, l'addition, la juxtaposition (si ce mot même peut encore avoir un sens dans l'hypothèse) d'éléments inétendus ne saurait donner un total étendu : la somme est nécessairement de même nature que les unités composantes. Un point ne saurait être contigu à un autre point, car il n'a pas de parties, d'extrémités extérieures qui puissent toucher celles d'un point voisin. Ou bien donc les deux points coïncideront, ou bien ils resteront distants : dans les deux cas aucun continu ne sera formé².

Alors, la division du continu fera seulement apparaître des continus plus petits : du continu on ne fera absolument sortir que du continu.

Or c'est ici que les philosophes idéalistes ou subjectivistes nous arrêtent. La division, disent-ils, ne pourra jamais s'achever :

(1) *Critique de la Raison pure, deuxième conflit des idées transcendantes.*

(2) ARISTOTE, *Phys.*, VI, 1, 231a, 21 à b 5. SAINT THOMAS, I. 1. — Mêmes réflexions chez LOUIS DE BROGLIE, rapportées dans notre ch. II, p. 67, note 2 (second fascicule).

on n'aboutira jamais à des éléments premiers, irréductibles. — Nous le concédons sans peine : c'est précisément ce que nous soutenons. « Le continu, dit Aristote, est divisible à l'infini »¹. Le continu en effet n'est pas un composé de parties en acte, et donc on ne saurait les découvrir en le décomposant. La *divisibilité* (nous ne disons pas la *division*) indéfinie n'a rien qui répugne : elle n'implique aucune contradiction, aucune impossibilité logique ou métaphysique : il n'y a aucun inconvénient à ce qu'un degré quelconque de division étant atteint, un degré ultérieur demeure encore *possible*. Que l'infini quantitatif en acte, achevé, soit une impossibilité, une contradiction (car l'infini est justement ce qui ne s'achève pas) : qu'un nombre infini de parties existant *simultanément* répugne, nous n'y contredirons point, mais l'hypothèse où nous nous plaçons est tout autre. Nous supposons une *succession* indéfinie de divisions, dont aucune n'épuise la divisibilité du continu, la puissance qu'il possède par essence d'être divisible².

Les philosophes dont nous discutons l'opinion confondent la divisibilité avec la division effectuée : en d'autres termes, ils identifient la puissance avec l'acte. Ils se figurent l'étendue composée de parties actuellement séparées, pareille à une somme, à un total d'unités individuelles préexistantes³. A prendre les choses ainsi, on se heurte aux difficultés indiquées. Car si les parties sont vraiment là en acte, il est en effet inconcevable que l'on n'arrive point à les saisir ; si les derniers éléments du continu existent tout formés en lui, la division poussée suffisamment loin les fera apparaître. Mais s'il n'y a pas de derniers éléments formés, si aucune limite tracée ne donne une individualité distincte aux parties du continu, la difficulté disparaît : il n'est pas étonnant qu'on n'atteigne jamais ce qui n'existe pas et que la division puisse et doive se poursuivre sans fin⁴. Une autre considération peut encore être faite à ce sujet. L'absence de limites actuelles entre les parties constitutives du continu fait qu'il peut être divisé

(1) *Phys.*, I, 2, 185b, 10.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, III, 6, 206a, 14 à 32 ; SAINT THOMAS, I, 10.

(3) « Si [l'étendue] existe en elle-même, elle n'est pas autre chose que la somme et l'assemblage de ses propres parties... [Chaque partie] est un simple agrégat de parties et d'étendues plus petites qu'elle ». LACHELIER, *Du fondement de l'Induction*, p. 128, 129. (Les italiques sont de nous).

(4) En tout ceci nous parlons bien entendu des parties *quantitatives comme telles*. Que l'analyse du laboratoire fasse découvrir des éléments physiquement insécables, c'est une toute autre question. Ces insécables physiques sont eux-mêmes étendus, et donc, au point de vue spécial et exclusif de la quantité, rien ne s'oppose à leur division. C'est autre chose que la quantité qui les rend indivisibles : une force de cohésion réside dans leurs parties unies et en empêche la dislocation. Si cette force peut être vaincue, la division se produira : comme il arrive lorsque l'élément minimal d'une espèce chimique donnée, sous la pression de certaines circonstances, se dissocie et forme des éléments d'une autre nature ; en ce cas la quantité primitive a tout de même été divisée.

de mille manières, incompatibles les unes avec les autres. On peut diviser un corps en 2, en 3, en 10, etc. ; et dans chacune de ces divisions, certaines parties se trouveront jointes ou réunies qui auraient le sort inverse dans les autres modes de division. Toutes les divisions possibles ne peuvent donc jamais être accomplies à la fois, puisqu'elles s'excluent : la puissance de divisibilité du continu ne s'éteint en aucun cas.

B. — *La quantité ne se confond ni avec la substance, ni avec l'occupation de l'espace*¹

1^c) Commençons par la seconde question, la plus facile à résoudre. L'occupation actuelle du lieu, le contact des surfaces d'un corps avec celles des corps environnants n'est évidemment possible que si celui-là et ceux-ci sont étendus, quantifiés en eux-mêmes, car les surfaces sont les limites de l'étendue, de la quantité propre à chaque corps : elle est donc présupposée à leur extension actuelle dans le lieu, comme la cause à son effet. (Ceux qui conçoivent l'espace comme une capacité vide occupée par les corps ne sauraient refuser cette conclusion : l'étendue vide ne peut être remplie que par une étendue pleine).

2^o) a) « La quantité, dit Aristote, n'est pas la substance »² : « La substance et la quantité, cela fait deux choses et non une seule³ ». En effet, la quantité est un accident, le premier de la substance matérielle : elle ne se confond donc pas avec cette substance. L'expérience d'ailleurs le montre : les dimensions, la taille d'un même corps peuvent varier. Un vivant grandit, se développe ; en se nourrissant, il annexe à sa quantité primitive des parties quantitatives nouvelles, et cependant il reste toujours une même substance individuelle, tandis que sa quantité s'accroît⁴. En outre, la substance est tout entière, par son indivisible essence, en chaque partie du corps ; la quantité, non. La quantité d'un membre, par exemple, n'est pas celle du membre voisin ; celle du tout est plus grande que celle d'une partie quelconque⁵.

Il est vrai que, chez les vivants supérieurs, différenciés au maximum, la forme substantielle, pour mettre au jour les nombreuses virtualités qu'elle contient, pour exercer ses facultés

(1) Se reporter ici à notre *Appendice IV*, p. 186 sq. (dans le deuxième fascicule).

(2) *Met.*, Z, 3, 1029a, 15. Cf. N, 2, 1090a, 1. — SAINT THOMAS, *Met.*, VII, 1. 2.

(3) *Phys.*, I, 2, 185, b. 4. — SAINT THOMAS, 1. 3.

(4) SAINT THOMAS, II^o *Sent.*, dist. 30, q. 2, 1. Cf. ARISTOTE, *de Gener.*, I, 5, 321a, 23 à 25.

(5) « *Propria totalitas substantiæ continetur indifferenter in parva vel magna quantitate : sicut tota natura æris in magno vel parvo ære, et tota natura hominis in magno vel parvo homine* ». IIIa, 76, 1, 3^m. Cf. art. 3.

diverses, réclame des endroits différents, des parties distinctes du corps : construisant ici un nerf et là un os, dessinant ici un œil et là une oreille, etc. Mais en ces multiples *manifestations* de sa richesse intime, c'est toujours elle qui est présente dans son individualité constamment identique. A chaque point le plus minime du corps vivant, l'union de la matière et de la forme substantielle se réalise totalement, présupposée aux variétés accidentelles de structure et de fonction qui en résultent¹.

b) Distinction réelle n'implique pas nécessairement séparabilité. Plusieurs choses sont réellement distinctes qui ne peuvent exister l'une sans l'autre, par exemple la matière et la forme des corps bruts. Il est certain que l'extension quantitative est, à tout le moins, l'état normal de la substance matérielle et fait partie de ses tendances normales. Nous ne voulons pas décider ici la question de savoir si celle-ci est susceptible d'exister seule, dépourvue de toute quantité². Une question plus immédiatement utile doit retenir notre attention : il est indispensable, pour bien discerner l'essence de la quantité, de se demander ce qu'elle apporte précisément à la substance ou, pour parler le langage scolastique, quel est son « effet formel »³.

Tels qu'ils se présentent à nous, dans l'expérience sensible, les corps sont doués de parties distinctes. Cela est-il le fait de la seule quantité, — ou bien la substance corporelle possède-t-elle déjà, par elle-même, indépendamment de la quantité, des parties intégrantes ?⁴. Question fort débattue, et dans une confusion inextricable, par les scolastiques postérieurs à saint Thomas. Aristote la tranchait déjà, fort clairement, par la négative : « La substance seule... n'a aucune grandeur : sinon elle serait quantité »⁵. La pensée de saint Thomas, qui se réfère constamment à ce texte, ne peut être davantage mise en doute (bien qu'on s'y soit essayé) :

(1) Ia, 76, 8 ; — *de Spir. creat.*, IV ; — *de Anima*, X.

Quelques uns disent : la substance de la tête n'est pas la substance du pied. — Présenter cela comme une évidence de sens commun, c'est faire une belle pétition de principe. Au vrai, la substance des diverses parties est partout essentiellement identique : c'est toujours la substance humaine, et celle d'un même individu, qui se manifeste ici et là en des formes diverses, sous des masses de quantité distinctes. La quantité diffère, non la substance.

(2) Voir là-dessus notre *Appendice IV*, p. 186 sq. (deuxième fascicule).

(3) Nous entendons : son effet formel *premier et principal*, dont tous les autres découlent. Si cet effet est d'étendre la substance en parties intégrantes, il s'ensuivra que la substance deviendra par là même divisible, mesurable, capable d'occuper un lieu à l'exclusion de tout autre corps, etc. Inutile de nous appesantir sur ces effets secondaires qui ne donnent lieu à aucune difficulté spéciale, du moment que le premier est acquis.

(4) La substance matérielle est une essence composée, dont les parties sont la matière et la forme. Il ne s'agit point en ce moment de ces parties essentielles mais de parties intégrantes, c'est-à-dire toutes identiques en nature, homogènes entre elles, ne différant que par leurs positions spatiales, comme le sont celles de la quantité.

(5) *Phys.*, I, 2, 185b, 4. Cf. 5, 204a, 27.

il affirme toujours, catégoriquement, que sans la quantité, la substance est indivisible, n'ayant point de parties¹. C'est donc exclusivement par le fait même qu'elle se développe naturellement en cet accident de la quantité, que la substance matérielle s'étend aussi en parties intégrantes : les deux choses sont synonymes. La fonction propre de cet accident, son « effet formel », c'est-à-dire ce qu'il fait dans la substance, ou plutôt ce qu'elle réalise par lui, c'est précisément cette extension en parties.

Contre cette conception thomiste de la quantité, il n'y a vraiment qu'une objection d'apparence sérieuse. Il est impossible, dit-on, qu'un être simple et indivisible par essence se fasse étendu et divisible, grâce à un accident. Le simple, l'indivisible s'oppose contradictoirement au composé divisible. Et donc, sous peine d'enfermer dans son sein la contradiction — c'est-à-dire, de s'exclure de la réalité — le simple ne saurait être en puissance de composition et de divisibilité.

A cela nous répondrons par une distinction obvie. Si la simplicité et la composition dont il s'agit sont *du même ordre*, appartiennent *au même domaine*, évidemment elles s'excluront. La contradiction ne règne qu'entre choses *opposées sous le même aspect*. Ainsi, dans l'ordre de la substance, un être simple ne peut pas devenir substantiellement composé : le diviser c'est le détruire ; on ne saurait étendre et découper en parties intégrantes un pur esprit. Ainsi encore, dans l'ordre de la quantité, un point est absolument simple : impossible de lui donner des parties ou de le diviser ; une ligne est simple au point de vue de la largeur et de l'épaisseur : prolongée dans ces deux sens, elle cesse d'être une ligne². — Mais rien ne s'oppose à ce qu'un être simple comme individu, comme substance concrète une et indivisible³, possède l'extension et la divisibilité dans un ordre différent, et par exemple, se développe en des parties non point substantielles mais intégrantes. Cela ne change rien à l'intérieur de la substance et il n'y a en cela aucune contradiction⁴. La substance est antérieure (d'une antériorité de nature, non d'une antériorité temporelle) à la quantité. Elle est par elle-même *en puissance* à l'égard de cet accident ; elle *l'exige* naturellement, elle possède *l'aptitude* radicale à se donner ce développement d'une espèce particulière. On peut même

(1) Ia, 50, 2 ; — C. Gent., IV, 65 ; — Quodlib., IX, 6 ; — Boet. Trin., V, 3, 3^m, etc. Le « texte 15 » d'Aristote, selon la numération de saint Thomas, répond à 185b, 4 ; le « texte 18 » à 185b, 16.

(2) SAINT THOMAS, II^o Sent., dist. 30, q. 2, a. 1.

(3) Toute substance cosmique est composée à plusieurs points de vue : matière et forme, essence et existence. Mais l'individu substantiel *comme tel*, comme substance concrète, est simple et indivis. Divisé, il cesserait d'être : ce ne serait plus lui qui existerait, mais plusieurs autres êtres.

(4) La pensée de saint Thomas sur ce point est excellentement expliquée par le Card. BILLOT, à propos de l'Eucharistie : de *Eucharistia*, III : de *substantia corporea et quantitate dimensiva* (Edit. 6a, p. 448 sq.).

dire dans un certain sens, comme quelques scolastiques, que toute « l'entité » qui apparaîtra dans les parties quantitatives est déjà en elle. Mais il ne s'ensuit pas que ces parties ou d'autres analogues, soient déjà là. Des « parties en puissance » sont des parties inexistantes. Par le fait de la quantité, la substance, restant invariée en soi, acquerra un nouveau mode d'existence, une nouvelle détermination accidentelle — comme par tous ses autres accidents.

Une comparaison achèvera d'éclairer ce sujet. On rencontre parfois, dans les asiles d'aliénés, de pauvres êtres au crâne indûment rétréci ou au contraire démesurément enflé ; incapables de raisonner, de vouloir librement, ils vivent comme de purs animaux. Il y a cependant en eux une âme humaine radicalement capable de pensée et de liberté, mais qui ne peut développer ses facultés naturelles. Si par une opération chirurgicale merveilleuse — encore à inventer ! — on trouvait le moyen de redresser leurs malformations cérébrales, les facultés jailliraient aussitôt. Mais actuellement, elles ne peuvent éclore : l'idiot n'a pas plus le pouvoir de penser et de vouloir librement, que l'âme séparée n'a le pouvoir de sentir, de voir, d'entendre, de palper, etc. Dans les deux cas, la racine, le germe des facultés est là mais non les facultés elles-mêmes¹. De même, dans la substance seule il y a l'exigence radicale de la quantité, des parties intégrantes, qui, dans les circonstances normales, passera à l'acte : il n'y a pas encore ces parties elles-mêmes. La contradiction entre un état et un autre ne se dessine pas plus dans le second cas que dans le premier.

Concluons donc que les parties distinctes, dites « entitatives », dont certains scolastiques dotent la substance matérielle, et qui lui confèreraient « l'aptitude » à s'étendre dans l'espace, sont inutiles. Sans avoir en elle-même de parties, la substance cosmique est par elle-même naturellement apte à en avoir et, par suite, à occuper l'espace. Le développement quantitatif transformera cette aptitude en état de fait. Toute extension préalable à la quantité fait double emploi avec elle : *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*².

C. — La quantité peut-elle être infinie ?

Cette question concerne aussi bien la quantité discontinue — le nombre — que l'étendue.

En la traitant nous ne nous occupons pas de l'usage que font

(1) Voir notre *Appendice IV*, p. 184 (Deuxième fascicule).

(2) Cf. ch. II, p. 101 sq. (deuxième fascicule). — Nous épargnons au lecteur l'examen des opinions subtiles et des distinctions souvent purement verbales où s'embarrassent ces scolastiques, à propos de « l'effet formel de la quantité », faute d'admettre la nette et claire position de saint Thomas.

les mathématiques de l'idée d'infini, abstraction faite de la possibilité de sa réalisation dans la nature physique. Nous considérons des quantités réelles, concrètes, matérielles, telles qu'on les trouve dans notre univers, ainsi qu'il convient à la philosophie naturelle. Et nous nous demandons si elles peuvent exister sans limites actuelles.

1^o) a) Aristote rejette absolument la possibilité du continu quantitatif infini. Dégagée des arguments fondés sur l'ancienne physique, par exemple sur la théorie des 4 éléments¹, sa pensée se réduit à ceci. Rien dans la Nature n'est indéfini, encore moins infini. Tout ce qui existe là est fini, déterminé par une forme, dont les exigences circonscrivent les possibilités de l'être. Celui-ci ne saurait donc recevoir une quantité illimitée. A considérer l'étendue abstraitement, isolée des corps où elle réside, on peut lui donner les dimensions que l'on veut, voire la prolonger sans fin². Mais ce point de vue n'embrasse pas la réalité physique telle qu'elle est. La nature de l'être impose à la quantité des bornes précises. Essayons de penser un homme infini, une plante infinie. Nous n'y arriverons pas. Et ce n'est pas seulement notre imagination qui s'avouera ici impuissante, c'est aussi notre intelligence. Car la notion d'homme, par exemple, implique celle de membres ayant une configuration déterminée, des contours achevés. Il en va de même pour les corps inorganiques : les cristaux ont une structure définie, les corps dits amorphes ne se présentent qu'en fragments limités. A première vue, on pourrait croire que les liquides et les gaz introduisent ici une exception : il est plus facile d'imaginer des nappes liquides ou gazeuses prolongées sans fin dans l'espace. Mais en réalité il n'en est pas ainsi : toutes s'arrêtent ici ou là. De plus, ces nappes ne sont que de simples agrégats de molécules, dont chacune a sa quantité et ses limites propres. En général d'ailleurs, si l'on analyse la texture intime de tous les corps naturels, on n'y trouve que des éléments aussi déterminés que les masses extérieures³. Nulle part donc nous ne rencontrons dans la Nature de continu infini : la limite, la détermination apparaissent partout.

Quelques prédécesseurs d'Aristote concevaient l'infini comme un grand corps qui comprend et enveloppe tout, hors duquel il n'y a rien. Aristote répond que l'infini n'est pas « enveloppant mais enveloppé »⁴ : c'est-à-dire que la quantité, indéterminée en soi, est contenue par la forme d'où elle tient ses proportions et sa figure. Aristote ajoute que l'infini quantitatif serait par lui-même

(1) Voir à titre d'exemple, ce qui est dit *Phys.*, III, ch. 5, 204b, 10 sq.

(2) Cf. SAINT THOMAS, IIIa, 7, 12, 1^m.

(3) Demander si ces éléments constituent une multitude sans limites, c'est soulever la question du nombre infini, différente de celle du continu infini, et que nous étudierons plus loin.

(4) *Phys.*, III, 6, 207a, 15 sq.

« inconnaissable », car l'indéterminé n'offre à l'intelligence aucune prise¹. — Saint Thomas condense cette doctrine en quelques propositions rigoureusement enchaînées : « Tout corps naturel, dit-il, a une forme substantielle déterminée. Or, comme les accidents suivent la forme substantielle, il est nécessaire qu'à une forme déterminée correspondent des accidents déterminés, parmi lesquels se trouve la quantité. Donc tout corps naturel a une quantité déterminée entre une limite supérieure et une limite inférieure »². C'est ainsi que, pour faire un éléphant il faut une quantité plus grande que pour faire un moucheron³.

Même l'abstraction géométrique ne conçoit pas des corps sans forme : elle leur donne une figure. Or la figure n'est pas autre chose que les limites de la quantité⁴.

b) Il y a bien dans le continu réel, selon Aristote, une *puissance d'infini*, mais non un infini en acte. En effet, nous l'avons vu, le continu est divisible sans fin. C'est pourquoi à quelque degré de division qu'on puise l'amener, il reste encore pour lui d'autres divisions possibles : et cela indéfiniment⁵. Loin donc d'être ce en dehors de quoi il n'y a rien — comme le voulaient les Anciens critiqués par Aristote — cet infini potentiel est ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose : la divisibilité du continu est inépuisable⁶. La puissance dont il s'agit ici est donc une puissance qui ne peut passer à l'acte tout entière à la fois : très différente de la puissance de devenir statue que possède le bloc de pierre et qui, elle, sera complètement réalisée d'un seul coup, une fois la statue faite, — cette puissance de divisibilité ressemble plutôt à celle du temps, dont toutes les parties ne peuvent exister ensemble⁷.

A cet infini par *division* nous serions tentés d'ajouter un infini par *addition*. Les deux opérations semblent parallèles : si un corps peut être divisé sans fin, pourquoi ne pourrait-il pas être augmenté de la même manière ? La quantité par elle-même ne s'y opposerait pas. Mais ici intervient encore la forme substan-

(1) *Ibid.*, a. 25. — SAINT THOMAS, IIIa, 10, 3, c. et 1^m.

(2) Ia, 7, 3 ; — IIIa, 7, 12, 1^m. Cf. *Quodlib.*, IX, 1 ; XII, 2, 2^m. Cette question quodlibétique XII, datée par le P. Mandonnet de 1270, n'a pas été rédigée par saint Thomas. En elle, dit Mandonnet, « nous sommes en présence d'une simple reportation d'auditeur. Ses lacunes, son caractère d'inachèvement, ainsi que sa rédaction négligée en témoignent visiblement ». (*Introduction à l'édition des Quaest. quodlib.*, Lethielleux, 1920, p. VI).

(3) ARISTOTELE tire un second argument de la considération du mouvement. En laissant de côté bien des idées adventices et en particulier la théorie du « lieu naturel » qui s'y mêle, l'argument peut se résumer ainsi. L'infini quantitatif ne saurait se mouvoir, étant partout. Et pourquoi bougerait-il ? occupant tous les lieux possibles, aucun but, aucune fin ne pourrait être assignée à son mouvement. *De Caelo.*, I, 7, 274b, 29 (SAINT THOMAS, I. 13) ; *Phys.*, III, 5, 205a, 10 sq. (SAINT THOMAS, I. 9 fin).

(4) SAINT THOMAS, Ia, *loc. cit.*

(5) *Phys.*, III, 6, 206b, 32.

(6) *Ibid.*, 206b, 32.

(7) *Ibid.*, 206b, 18 sq. et 27 sq.

tielle qui exclut l'augmentation au delà de certaines limites¹. Une puissance d'augmentation indéfinie n'existe dans aucun corps naturel : elle est contraire à la nature des choses².

2^o) Les mêmes principes serviront à éclairer, dans une certaine mesure, la question plus difficile de la multitude infinie. Saint Thomas prononce qu'elle est impossible. La raison en est que toute multitude d'unités quantitatives fait *nombre*, et qu'un nombre infini est irréalisable. En effet, de même que chaque espèce naturelle possède sa forme propre, qui la caractérise et la distingue de toute autre, de même chaque nombre constitue une espèce particulière à laquelle la dernière des unités composantes donne sa forme invariable, *en le terminant*. Aucun nombre ne peut donc être infini. Nombre et infini sont deux notions qui s'opposent. En devenant *innombrable*, le nombre ne serait plus nombre³.

La Nature ne saurait donc comporter de multitude infinie *actuelle*. Peut-être une multitude toujours finie, mais qui croîtrait indéfiniment par addition d'unités successives ne répugne-t-elle pas ; mais cette multitude *en progrès, in fieri*, est toute différente de la multitude *en acte*, réalisée simultanément. « Impossible est esse multitudinem infinitam *actu*, sive per se, sive per accidens »⁴.

Ainsi l'univers physique, tel que nous le connaissons, ne nous offre rien d'infini. Il est terminé de toute manière, soit dans ses parties, soit dans son ensemble. Cet ensemble, en effet, n'est pas autre chose que la somme de parties toutes finies et en nombre limité. Au-delà de lui, il n'y a que des quantités imaginaires, du possible et non du réel.

NOTE. — Les négations catégoriques, mais restreintes à un objet précis, d'Aristote et de saint Thomas laissent ouvertes plusieurs questions.

1^o) Remarquons d'abord qu'elles découlent d'arguments *physiques*, et non proprement métaphysiques : la Nature s'oppose à la quantité infinie, elle a horreur de l'indéterminé⁵. Cela suffisait

(1) SAINT THOMAS, IIIa, 7, 12, 1^m.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, III, 7, 207, b, 15 sq. (Voir, ch. 6, 206b, 3 sq., comment une addition sans fin pourrait avoir lieu, sans dépasser les limites naturelles des corps. Cette addition supposerait une division préalable. Il s'ajouterait toujours, selon une progression géométrique de raison décroissante, une quantité moindre que la précédente, et obtenue par la division de celle-ci).

(3) RENOUVIER fait un raisonnement semblable (mais pour prouver l'irréalité de l'étendue, qui, selon lui, devrait contenir une infinité de parties *en acte*, chose impossible) : « L'infinité en nombre, dit-il, signifie un nombre plus grand que tout nombre assignable de fait, un nombre qui n'est pas déterminable, un nombre qui n'est pas déterminé en soi, *un nombre qui n'est pas un nombre* ». *Essais de Critique générale*, I, § VIII, p. 24. (Edit. 1854).

(4) Ia, 7, 4 ; — *Quodlib.*, IX, 1. — Cf. ARISTOTE, *Phys.*, III, 6, 206a, 30 sq.

(5) ARISTOTE, *Gener. Anim.*, I, 1, 715b, 14, 15.

à Aristote. Mais pour le thomisme et la scolastique en général, philosophies tout imprégnées de l'idée de Dieu, un problème ultérieur surgissait, celui-ci purement métaphysique : Dieu ne peut-il accomplir cette œuvre impossible à la Nature ? En d'autres termes, la quantité infinie implique-t-elle une contradiction absolue ? Saint Thomas avoue que la démonstration de cette contradiction lui échappe. En ce qui concerne spécialement la multitude infinie, « la preuve n'est pas encore faite, dit-il, que Dieu ne puisse la réaliser »¹. Dans la *Questions quodlibérales* XII nous trouvons une affirmation générale, non restreinte à une espèce particulière de quantité : l'infini quantitatif actuel « ne répugne pas à la puissance absolue de Dieu, parce qu'il n'implique pas contradiction »².

Comment comprendre ces assertions ? sont-elles conciliables avec celles qui déclarent impossible la quantité infinie ? En ce qui regarde la quantité *continue* d'abord, nous ne voyons pas comment l'un quelconque des êtres que nous connaissons dans la Nature pourrait s'étendre à l'infini sans perdre sa forme propre, c'est-à-dire sans cesser d'être lui-même. Peut-être cependant peut-on, à la rigueur, concevoir un élément simple, pourvu déjà de caractères spécifiques³, mais sans quantité définie, dont la figure et les limites seraient supprimées. Les exigences de sa forme naturelle ne seraient pas remplies ; il serait dans un état anormal, contre nature. Ce serait, à tout le moins, un monstre. C'est pourquoi saint Thomas décide que sa création répugne à la Sagesse divine, qui fait tout avec ordre et mesure⁴.

Les mêmes considérations s'appliquent à la quantité *discontinue*, à la multitude infinie. « Un monde, nous disent les astronomes, est un ensemble d'astres, unis par les liens d'une attraction assez puissante pour les maintenir à leurs distances respectives, en dépit de l'action trop faible que pourraient exercer sur eux d'autres astres plus éloignés : tel est l'ensemble, le [« système »] formé par le Soleil et les planètes qui gravitent autour de lui, et parmi lesquelles se trouve la Terre que nous habitons. Chaque étoile est le centre d'un monde. L'ensemble de tous ces mondes constitue un Univers, comme l'*Univers* dont fait partie notre système solaire et qui est, vraisemblablement, formé par la voie lactée »⁵. Tel est le langage

(1) « Adhuc non est demonstratum quod Deus non potest facere ut sint infinita actu ». *Opusc. de Æternitate mundi*, fin.

(2) Tel est le sens qui semble devoir être attribué à ce texte, et que la plupart des éditions lui attribuent. Dans l'édition de 1926, [préfacée par Mandonnet, il est visiblement incorrect.

(3) Il ne s'agit pas, bien entendu, de la matière prime, pure puissance, *dépourvue de toute forme*, qui ne saurait donc absolument exister seule, mais d'un élément concret, physique, du genre de ceux que les anciens physiologues grecs imaginaient sous les espèces du feu, de l'air, etc. : « ignis infinitus » *Quodl.*, XII, *loc. cit.*

(4) « Si consideretur modus quo Deus agit, non est possibile. Deus enim agit per intellectum et Verbum, quod est formativum omnium : unde oportet quod omnia quæ agit sint formata. Infinitum autem accipitur sicut materia [utique non prima] sine forma ; nam infinitum se tenet ex parte materiæ ». *Quodlib.*, XII, 2, 2^m.

(5) RUDAUX, *Le Ciel*, p. 3.

de la science, de l'expérience : il n'y est question que d'« ensembles », de « systèmes » finis, reliés par des « actions » diverses, entre lesquels s'exercent des « attractions », etc. Philosophes, en appliquant les principes posés par saint Thomas, nous pouvons ajouter qu'a priori la multiplicité indéfinie de ces ensembles ou des parties de chacun d'eux n'est pas admissible. Supposons en effet, une multitude infinie d'êtres matériels quelconques. S'ils sont indépendants, complètement isolés, clos les uns à l'égard des autres, la création n'a pas d'unité : c'est un chaos informe. Les conçoit-on rapprochés au moins par un contact spatial ? Cette contiguité toute brute ne suffit pas à unifier leur ensemble ; elle ne règne qu'entre éléments voisins. L'ensemble demeure sans unité, sans lien, sans organisation intérieure, sans hiérarchie, sans ordre général, sans loi universelle. Il n'y a pas là de principe dominateur unique, de *centre* qui exerce partout son influence : car aucune influence physique ne saurait traverser l'infini¹. C'est donc, l'absence d'ordre, l'anarchie, l'incohérence, la « multitude pure ». indéterminée, sur laquelle ne s'imprime vraiment aucune forme. Si une telle hypothèse n'apparaît pas directement contradictoire elle ne s'accorde guère avec la sagesse ordonnatrice, faiseuse d'harmonie, d'un Créateur intelligent. Aussi saint Thomas conclut-il en définitive que : « Quand on demande si Dieu peut faire un infini en acte, il faut répondre : non »². Bref, si l'on ne voit pas que la création d'une multitude actuellement infinie répugne à la puissance de Dieu « absolue », c'est-à-dire considérée isolément, on doit penser qu'elle répugne à la Souveraine Intelligence qui s'identifie avec elle.

2^o) Une multitude infinie *successive*, nous l'avons dit, n'est pas visée par les arguments qui précèdent. Elle est par ailleurs reconnue explicitement possible³. Or telle serait, par exemple, celle des événements de ce monde, si on le supposait existant de toute éternité, sans commencement. Aristote avait adopté cette thèse, avec celle du mouvement éternel, qui y est corrélatrice. Saint Thomas ne se rallie pas à ces idées, mais il ne les juge pas absurdes : ce sont des raisons théologiques qui les condamnent sans appel à ses yeux. « Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur »⁴. Et il s'attache à montrer que l'hypothèse d'un monde créé *ab aeterno* ne répugne pas évidemment à la raison : il réfute tous les arguments allégués à l'encontre⁵. Il manifeste même — chose rare chez lui — une certaine impatience ironique à l'égard de ceux qui prétendent faire la démonstration de son impossibilité⁶. Leurs raisons, pense-t-il, pourraient prêter à rire aux incroyants⁷. Les

(1) « Infinitum non est pertransire » : axiome aristotélicien et thomiste, répété en maints endroits. (ARISTOTE, *Post. Anal.*, II, 22, 82b, 29, etc.).

(2) *Quodlib.*, XII, 2, 2^m. Dans le *de Veritate*, II, 10, l'un de ses premiers ouvrages, saint Thomas laissait la question sans réponse.

(3) « Infinitum actu impossibile est ; sed infinitum esse per successionem non est impossibile ». II^o *Sent.*, dist. 1, q. 1, 5, 3^m *in contrar.*

(4) Ia, 46, 2 ; — *Opusc. de Aeternitate mundi*, début.

(5) Ia, *ibid.* ; *Opusc. cit.* et *C. Gent.*, II, 38.

(6) « Illi qui tam subtiliter eam [impossibilitatem] percipiunt, soli sunt homines et cum eis oritur sapientia ». *Opusc. cit.*

(7) Ia, 46, 2.

événements qui se succéderaient dans un tel monde, ajoutons-le, ne formeraient pas un nombre actuel, puisqu'ils n'existeraient pas ensemble ; ils n'auraient même pas de numéro d'ordre : on ne pourrait pas évaluer là, par exemple, le millésime d'une année. Car il n'y aurait pas d'unité première, susceptible de servir de point de départ à la numération¹.

3^o) Enfin, et ceci est un peu plus subtil, les négations de la multitude infinie actuelle s'appliquent exclusivement à la multitude *quantitative*, formée d'unités matérielles et de même espèce. Une multitude infinie de purs esprits, chacun d'une espèce à part, comme le veut saint Thomas, ne formerait pas nombre : elle reste donc en dehors des perspectives de la thèse². Quant aux âmes humaines immortelles, individuées par la matière dont, séparées, elles continuent de porter l'empreinte, on peut dire que, quoiqu'étant de même espèce, elles ne peuvent cependant passer pour des unités quantitatives.

(1) On alléguait, pour prouver l'impossibilité d'un monde éternel, les âmes immortelles qui y écloraient et qui y formeraient nécessairement une multitude infinie actuelle. Saint Thomas répond que les deux choses ne sont pas liées, et qu'on peut admettre un monde sans commencement, avec une succession infinie d'événements, sans y inclure de telles âmes. *C. Gent., loc. cit. et Opusc. cit. in fine.*

(2) Cf. Ia, 30, 3.

SECTION II

LA QUALITÉ

Nous n'avons que peu de chose à ajouter à ce que nous avons dit de cet accident dans les chapitres précédents.

A. — *Les espèces de la qualité*¹

On s'en souvient ; la qualité s'oppose à la quantité ; elle comprend donc tout ce qui, parmi les accidents *absolus*², n'est pas quantité. C'est pourquoi elle a une très grande variété d'espèces³.

Leur classification, telle que nous la trouvons chez Aristote, est rationnelle : ce n'est pas, comme eût dit Kant, « une rapsodie » de pièces cousues ensemble vaille que vaille. Car, en allant de la périphérie vers l'intérieur du sujet, on rencontre en lui :

1^o) D'abord, des *états*, des *dispositions* bonnes ou mauvaises, qui sont les déterminations variables d'énergies ou de facultés plus profondes⁴. Telles la santé ou la maladie, états des fonctions organiques ; la science, état de l'intelligence ; la vertu ou le vice, états de la volonté, etc. C'est la première espèce de qualité, appelée *habitus*, au sens de « bene vel male *se habere* »⁵. Le nom d'*habitus* est plus spécialement réservé aux états stables ; celui de *disposition* aux états passagers de leur nature⁶.

2^o) Les énergies ou *puissances* naturelles qui supportent ces états divers. Telles les facultés de l'âme, les puissances de la vie végétative qui commandent la nutrition, la croissance, etc.⁷.

(1) ARISTOTE, *Categ.* 8 ; Cf. *Phys.*, VII, 3 ; — *Met.*, Δ, 14, 1020b, 9 sq. — SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, 1. 5 ; *Met.*, V, 1. 16 ; — IaIIae, 49, 2, etc.

(2) C'est-à-dire ceux qui déterminent la substance en elle-même, non par rapport à autre chose.

(3) Nous les énumérons dans notre Appendice XII p. 146, note 2.

(4) ARISTOTE, *Met.*, Δ, 20, 1022b, 10. — SAINT THOMAS, *Met.*, V, 1. 20 ; *Virt.*, I, 1, etc.

(5) IaIIae, 49, 1. Cf. Appendice cité cc. p. 148 sq.

(6) *Categ.*, 8, début ; — IaIIae, 49, 2, 3^m. Cf. Appendice cité, p. 149, note 1.

(7) Ia, 77 en entier ; 78, 1. Cf. même Appendice, bb, p. 147, 148 et Appendice IV, p. 184, 185, (Second fascicule).

3^o) Plus avant encore, présupposées aux puissances d'agir, nous trouvons, mais dans les corps seuls, des qualités premières, qui sont la manifestation originelle des caractères spécifiques de la substance : états de cette substance elle-même (et non de ses puissances, comme ceux de la 1^{re} espèce). Ces qualités sont celles que l'expérience *sensible* nous fait connaître d'abord : la couleur, le froid, le chaud, l'état sec ou humide, la dureté ou la mollesse, etc. La substance apporte avec elle en naissant, soit ces qualités mêmes en acte, soit l'aptitude à les recevoir du dehors. Leurs changements se nomment *altérations*. Ce sont les *qualités sensibles* ou *passives*¹.

4^o) Mais toutes ces propriétés sensibles présupposent, en dernière analyse, la quantité, l'étendue sur laquelle et dans laquelle elles se manifestent. Or la quantité elle-même, cet accident premier de la substance corporelle, *se qualifie* diversement, selon la *forme* ou *configuration* qu'elle affecte². La dernière espèce de qualité, la plus proche de la substance³, — celle par laquelle, dit saint Thomas, on distingue le plus facilement les diverses substances⁴, — est donc la *figure*.

Tels sont les caractères essentiels et distinctifs des diverses espèces de qualité. Si l'on désire avoir sur chacune d'elles des détails plus circonstanciés, on peut se reporter à la longue analyse que nous en faisons, à propos du mouvement dont elles sont ou non susceptibles⁵.

B. — *La croissance ou décroissance des qualités*

Comporter des degrés divers et pouvoir en changer, croître ou décroître n'est pas le fait de toutes les espèces de qualités. Plusieurs sont indivisibles : par exemple, la figure⁶. D'autres ne sont atteintes qu'indirectement par le changement : telles les puissances et les habitus⁷.

La seule espèce où le progrès et le déclin s'accusent nettement, c'est la troisième : celle des qualités sensibles. Mais il serait grossier

(1) Ci-dessus, ch. III Sect. II, p. 17 sq. et la note J, à la fin du présent fascicule avec les références indiquées en ces endroits.

(2) « *Figura quæ est qualitas circa quantitatem* ». SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, l. 5. Cf. ci-dessous, Appendice XII 2^o, d, aa, p. 146, avec les références indiquées.

(3) « *Propinquissime se habet ad formam substantiæ* ». SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, l. 5.

(4) « *Inter omnes qualitates, figuræ maxime consequuntur et demonstrant speciem rerum. Quod maxime in plantis et animalibus patet : in quibus nullo certiori judicio diversitas specierum dijudicari potest quam diversitate figurarum* ». *Ibid.* C'est le principe des classifications morphologiques.

(5) Appendice XII p. 146 à 156.

(6) *Ibid.* p. 146.

(7) *Ibid.*, bb. et cc., p. 147 à 156.

de concevoir ces changements qualitatifs comme des additions ou des soustractions mathématiques. Ce serait confondre, une fois de plus, la qualité avec la quantité, l'intensité avec le nombre, la perfection avec la masse. Plus d'une certaine qualité médiocre ne fera jamais une qualité supérieure : ce sera toujours la même qualité, au même degré d'intensité, qui régnera sur des éléments plus nombreux ou s'étendra sur une surface plus grande. Additionner du rouge pâle à du rouge pâle : vous n'aurez jamais du rouge vif, mais plus de rouge pâle¹. Qu'il suffise de résumer ici, par un bref rappel, ces notions amplement analysées ailleurs.

C. — *Le rejet des qualités sensibles
par les philosophies mécanicistes*

a) La qualité est chose plus fine, plus délicate, moins matérielle que la quantité. Celle-ci ne dépasse pas le monde des corps, auxquels elle est liée par essence, dont elle est la propriété exclusive ; la qualité s'élève jusqu'aux sphères de l'esprit : il y a des qualités spirituelles. La qualité en effet, nous l'avons vu, tient à la forme qui est une espèce d'âme, apportant avec elle l'unité, l'ordre, l'organisation ; la quantité tient à la matière. En outre, comme notre esprit saisit d'abord et plus facilement les choses matérielles, il n'est pas étonnant que la quantité soit moins sujette à être rejetée que la qualité. Aussi des philosophies matérialistes comme celles des atomistes grecs, ont récusé la qualité et réduit l'univers à des éléments quantitatifs².

Mais d'autre part et à l'inverse, une fois acquises les notions quantitatives fondamentales — telles que l'étendue, le nombre, et tout ce qui en dépend d'abord — l'intelligence peut en tirer des conséquences nombreuses sans recourir de nouveau aux sens. C'est ainsi qu'en possession de l'idée de ligne, d'angle, de surface, de triangle, etc. le géomètre en déduit maints théorèmes d'une clarté et d'une rigueur parfaites. Ici, dans un domaine à la vérité circonscrit et clos, l'esprit paraît indépendant et maître : rien ne lui échappe. Satisfait de ces évidences, l'esprit géométrique a tendance à considérer la qualité sensible comme une intruse qui introduit dans ce lumineux domaine un élément obscur, un noyau réfractaire à l'analyse intellectuelle. Une certaine école mathéma-

(1) Cf. Appendice VI, p. 197 (deuxième fascicule) ; — ch. II, section I, A, a., p. 66, 67, et surtout, dans notre opuscule *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, III, *De la mesure*, p. 101 sq., où ces considérations sont longuement développées.

(2) Sur ce matérialisme, voir, par exemple, ce que dit Aristote de Démocrite : ce philosophe ne voyait dans l'âme qu'un agrégat d'atomes. (ARISTOTE, *de Anima*, I, 2, 404a, 1 sq.). Les « dieux » mêmes de l'atomisme n'étaient pas autre chose. Cf. DIOG. LAËRCE, IX, ch. 7, n° 44 ; CICÉRON, *de Natura deorum*, I, XII, 29 ; XLIII, 120.

tique cherche même à purger, à « purifier » la géométrie de tout contenu empirique. Les points de départ des raisonnements deviennent alors des hypothèses librement posées dont on déroule avec un plaisir quasi-esthétique, les implications ordonnées¹. A cet endroit précis l'idéalisme le plus aprioriste rencontre le matérialisme le plus épais.

Sans pousser cette tendance à de tels extrêmes, Descartes est déjà mené par elle. Il prétend construire un univers purement intelligible en filtrant les apports de l'expérience sensible pour n'en garder que ce que l'esprit en conçoit clairement. Le sort des qualités sensibles est ainsi réglé. Comme elles ne représentent pas, aux yeux de Descartes, des « idées claires et distinctes », elles sont bannies de la réalité. Le philosophe ne se sent parfaitement à l'aise que dans la mathématique et il veut y résorber la physique.

Il est nécessaire de regarder d'un peu près ses raisons qui, par leur apparence spécieuse, en imposent aujourd'hui encore à beaucoup d'esprits. Qu'est-ce, pour Descartes, qu'une idée claire ? C'est celle qui, présentée à l'esprit, le force, par son évidence irrésistible, à l'assentiment immédiat, lui coupant toute échappa-

(1) C'est la tendance dite « axiomatique », dont EINSTEIN résume ainsi les principes : « Pour autant que les propositions de la mathématique se rapportent à la réalité, elles ne sont pas certaines, et pour autant qu'elles sont certaines, elles ne se rapportent pas à la réalité... Le progrès réalisé par l'axiomatique consiste en ceci qu'elle sépara soigneusement la partie logique et formelle du contenu objectif ou intuitif... La géométrie traite d'objets qui sont désignés par les mots *droite*, *point*, etc. Une connaissance quelconque ou intuition de ces objets n'est pas supposée ; la seule chose qu'on suppose est la validité de ces axiomes... Ces axiomes sont des créations libres de l'esprit humain. Toutes les autres propositions géométriques sont des déductions logiques des axiomes (qui doivent être conçus au point de vue nominaliste)... Cette conception des axiomes, qui est représentée par l'axiomatique moderne, débarrasse la mathématique de tous les éléments qui ne lui appartiennent pas, et dissipe ainsi l'obscurité mystique qui enveloppait auparavant les fondements de la mathématique. Une telle exposition épurée rend de même évident que la mathématique, comme telle, est incapable d'énoncer quoi que ce soit, ni sur des objets de la représentation intuitive, ni sur la réalité. Par les mots *point*, *droite*, etc., il ne faut entendre dans la géométrie axiomatique que des concepts schématiques vides de contenu. Ce qui leur confère du contenu n'appartient pas à la mathématique ». Albert EINSTEIN, *La Géométrie et l'expérience*. Trad. Solovine, 1921, p. 4 et 5.

B. RUSSEL exprime les mêmes idées, en y ajoutant une conclusion humoristique, qui dépasse tout de même quelque peu les prémisses : « Les mathématiques pures, dit-il, sont entièrement composées d'affirmations construites sur le modèle suivant : si telle proposition est vraie d'une chose quelconque, telle autre proposition est vraie de cette même chose. Il est inutile de chercher à savoir si la première proposition est réellement vraie, et de spécifier la nature particulière de la chose dont il s'agit. On peut donc définir les mathématiques pures comme une étude où l'on ignore de quoi on parle et où l'on ne sait pas si ce qu'on dit est vrai ».

toire et toute possibilité de douter¹. Qu'est-ce qu'une idée distincte ? C'est celle qui, en outre, est simple², pure, non mélangée à d'autres, non composée d'éléments hétérogènes³. Or les idées⁴ des qualités sensibles — la chaleur, la couleur, le son, etc. — ne se présentent pas de la sorte. A la vérité, elles procèdent d'impressions toutes spéciales auxquelles le sujet ne peut se dérober : et en ce sens on peut dire qu'elles sont claires et même distinctes à leur manière « suo modo »⁵, car chacune d'elles a son originalité propre ; mais l'analyse intellectuelle fait éclater leur caractère confus et incohérent, leur contradiction interne. Elles amalgament en effet l'étendue avec des phénomènes psychologiques, le corps avec l'esprit. Les qualités, dit Descartes, retrouvant ici, mais pour la rejeter, une idée d'Aristote — sont conçues « comme des petites âmes » attachées aux corps qui sont étendue pure⁶ : conception inintelligible, contradictoire⁷. Et le philosophe conclut que la quantité peut être réelle, objective, exister hors de nous telle que nous la pensons, mais que la coloration qualitative est une addition injustifiée, une projection au dehors de nos sensations.

Pour Descartes, il n'y a d'ailleurs point de perception des objets extérieurs et de leurs propriétés : la quantité est sur ce point dans la même situation que les qualités sensibles ; il s'agit toujours d'états subjectifs dont on cherche la cause : Descartes inaugure *la théorie de l'inférence*. Si, dans le cas de la quantité, il place cette cause au dehors, c'est que la quantité et ce qui en dérive (divisibilité, mouvement local, etc.) sont pour lui des idées claires et distinctes, auxquelles peuvent correspondre des objets réels. Que ces objets existent

(1) « Claram voco illam quæ menti attendenti præsens et aperta est : sicut ea clare a nobis videri dicimus quæ oculo intuenti præsentia, satis fortiter et aperte illum movent ». *Principia Philosophiæ*, I, n° 45. « Ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute ». *Discours de la Méthode*, II^e partie, première règle.

(2) « Aliquid valde simplex et facile ». *Medit.*, III, 4.

(3) « Distinctam autem [voco] illam, quæ, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et præcisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat ». *Princ. Phil.*, loc. cit.

(4) Descartes distingue mal les sensations des idées qui les suivent. Pour lui, tout cela est pensée, « ideas, cogitationes ». *Medit.*, III, 3. « ...Isto cogitandi modo quem appello... ». *Medit.*, VI, 4.

(5) *Medit.*, VI, 6.

(6) « Je ne suppose aucunes qualités réelles en la nature, qui soient ajoutées à la substance, comme des petites âmes à leurs corps ». Lettre au P. Mersenne, 26 avril 1643. (Éditions Tannery, III, p. 648). Par exemple, l'idée de la pesanteur est tirée de celle de l'esprit, car la pesanteur est conçue comme une tendance, ce qui suppose la connaissance du but. *Sextæ Respons.* circa finem.

(7) Selon Descartes, « dès qu'on la réalise [la notion confuse de qualité], la qualité devient immédiatement du corps qui pense, à moins que l'on ne préfère y voir de la pensée étendue ; ...[son] contenu... se dissocie sous notre réflexion et va se perdre dans celui des deux idées distinctes de corps et d'âme ». GILSON, *La formation du système cartésien II. Revue d'histoire de la philosophie*, 1929, p. 146.

en fait, cela ne nous est finalement garanti que par la vérité divine¹. Telle est la position cartésienne.

b) Nous n'avons pas l'intention de recommencer ici la réfutation de la théorie de l'inférence, que nous avons faite dans notre *Critique de la Connaissance*². Le seul point qui nous intéresse en ce moment, c'est l'expulsion hors de la réalité physique, des qualités sensibles, au profit de la seule quantité. Le privilège accordé à cette dernière est tout à fait arbitraire.

Les propriétés quantitatives et les qualités sensibles sont à coup sûr des choses fort diverses, absolument hétérogènes, irréductibles. Mais les unes et les autres nous sont connues de la même façon et *dans les mêmes actes*. La sensation nous les présente à la fois et au même titre, intriquées, fondues les unes dans les autres inséparablement, et comme possédant exactement le même degré de réalité. Nous ne percevons pas l'étendue pure, mais l'étendue sous les espèces de la couleur, de la résistance, etc. Il est logique de récuser tout le sensible en bloc et d'adopter la position idéaliste ; mais il est illogique et arbitraire de faire un tri dans les sensibles³. La sensation est la seule faculté qui nous mette en rapport avec les corps, la seule source de renseignements que nous ayons sur eux. Tous ces renseignements ont originellement la même valeur : l'analyse rationnelle que nous devons en faire n'a pour tâche que de les distinguer des phantasmes de l'imagination ou des interprétations instinctives de l'esprit ; elle n'a le droit de supprimer aucun d'eux.

La rigueur et l'amplitude des démonstrations mathématiques, qui roulent sur les propriétés quantitatives, à l'exclusion de toutes les autres, n'autorise point à frapper ces dernières d'irréalité. Que les notions mathématiques soient extrêmement fécondes, engendrent « ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles »⁴, qui excitaient l'admiration du jeune Descartes, tandis que les idées des qualités sensibles apparaissent presque stériles : soit ; on n'a pas trouvé jusqu'ici le moyen de construire une science de la qualité pure comparable aux sciences de la quantité. Mais cette différence est *extérieure* aux objets considérés et *postérieure* à la connaissance que nous en avons. Les raisonnements et les déductions commencent seulement après que la sensation nous les a donnés. L'usage que nous ferons des uns ou des autres ne change rien à ce qu'ils sont en eux-mêmes. On peut raisonner sur les propriétés quantitatives autrement et plus que sur les qualités ; mais les raisonnements laissent intacts, inchangés, leurs points de

(1) Voir en particulier la *Méditation*, VI.

(2) Ch. II, p. 74 sq., 83 sq.

(3) Voir notre *Critique de la Connaissance*, ch. II, p. 82 sq.

(4) *Discours de la Méthode*, 2^e partie.

départ, les données premières sur lesquelles ils se fondent. La différence des traitements que nous appliquons à la quantité et à la qualité ne saurait légitimer le rejet de l'une et l'acceptation de l'autre.

Descartes ne consent à ratifier, comme correspondant à des objets réels, que les idées qu'il découvre dans son esprit sans recourir à la sensation. Il a une répulsion instinctive pour « les idées des sens ». Si l'on appliquait cette règle de façon universelle, les concepts mathématiques eux-mêmes n'y tiendraient pas. Une fois posées les notions mathématiques premières et fondamentales, on peut raisonner sur elles à perte de vue. Mais d'où les a-t-on extraites, sinon de l'expérience sensible ? D'où vient la notion d'étendue ? une personne privée des sens de la vue et du toucher pourrait-elle la former, plus qu'un aveugle-né celle de la couleur ? Les mathématiques ne sont pas des créations entièrement *a priori*. L'« axiomatique » le plus hautaine n'aurait pas pu naître ailleurs que sur l'expérience sensible. On nous dit que le point et la ligne sont des définitions libres, mais qui donc aurait jamais eu l'idée de définir le point et la ligne, s'il n'avait pas vu des surfaces réelles en intersection ? Les mathématiques épurent les données quantitatives sensibles ; elles les poussent à une perfection inconnue de la Nature, elles les idéalisent, mais ne les créent pas : les matériaux de ces opérations leur sont fournis d'ailleurs. De même, les géométries non euclidiennes, qui spéculent sur des espaces à n dimensions, n'ont pu être inventées que par des hommes qui avaient l'idée de *dimension*, apportée par l'expérience.

Prenons le type proverbial de l'évidence mathématique : 2 et 2 font 4. Cette proposition est-elle *a priori* ? Non ; elle est née, comme toutes les propositions universelles, de l'expérience concrète qui nous a permis de déchiffrer l'universel dans le singulier. Là seulement nous avons pu voir que la disposition d'unités homogènes en groupes numériques divers, ne les altère pas et qu'on les retrouve identiques sous tous les nombres qu'elles forment : elles ne diminuent ni n'augmentent en subissant des distributions diverses. De la même façon l'on voit que le tout est plus grand que les parties, les parties égales au tout, etc.¹. En outre, les démonstrations mêmes qu'institue la géométrie, font très souvent appel à l'expérience. Ces déplacements, ces superpositions, ces retournements de figures que l'on prétend opérer « sans les déformer », ne sont que des expériences imaginaires, idéales, issues en dernière analyse de l'expérience sensible. La ligne droite « plus court chemin

(1) « Non autem manifestantur nobis principia abstractorum, ex quibus demonstrationes in eis procedunt, nisi ex particularibus aliquibus, quæ sensu percipimus. Puta, ex hoc quod videmus aliquod totum singulare sensible, inducimur ad cognoscendum quid est totum et pars, et cognoscimus quod omne totum est majus sua parte, considerando hoc in pluribus ». SAINT THOMAS, *Post. Anal.*, I, 1. 30.

d'un point à un autre » qui intervient dans le premier cas d'égalité des triangles, est chose d'expérience brute, indémontrable.

Et enfin, est-il bien vrai que les idées des propriétés quantitatives soient « claires et distinctes » à fond, entièrement dépouillées de cette « obscurité mystique » dont parle Einstein ? N'y a-t-il pas toujours un mystère dans le donné, quel qu'il soit ? N'arrive-t-on pas toujours, en l'analysant, à un résidu qu'on n'explique point, et qu'il faut accepter tel quel, sans forme de procès ? Les derniers éléments des définitions ne sont plus susceptibles d'être définis ; les idées originelles, écloses au contact immédiat de la sensation et qui n'en sont que la figure abstraite¹, sont toujours des idées obscures pour l'intelligence, qui ne découvre point la structure intime des réalités qu'elles représentent. Telles sont les idées du blanc, du rouge, du chaud, du froid, etc., *mais aussi celle de l'étendue*. Vous affirmez que les idées de la couleur ou de la chaleur ne sont pas définissables². L'idée de l'étendue l'est-elle davantage ? Toutes les analyses descriptives que l'on en peut faire supposent une donnée première au delà de laquelle on ne remonte pas. S'il est possible de récuser la couleur ou la chaleur comme incompréhensibles, on pourra récuser au même titre l'étendue. *Et on l'a fait*. Renouvier, par exemple, après Kant, y a trouvé des difficultés telles qu'il l'a reléguée parmi les formes subjectives³. Il a eu tort sans doute, mais son tort est le même que le tort encouru par ceux qui agissent comme lui à l'égard des qualités sensibles. De part et d'autre on refuse d'accepter un donné que l'on ne comprend pas, dont l'on n'a pas l'intellection exhaustive. Rien de plus légitime que l'effort pour comprendre et rationaliser le donné. Qu'on pousse cet effort aussi loin que possible, mais que l'on ait d'abord l'humilité de s'incliner devant son objet, puis de s'arrêter aux barrières que le réel oppose tôt ou tard à nos tentatives de pénétration intégrale⁴.

(1) Voir notre *Critique de la Connaissance*, ch. X, p. 366 sq.

(2) LEIBNIZ, qui adopte sur ce point les idées cartésiennes, écrit : « on ne distingue pas ce qu'elles renferment. Ainsi on n'en saurait donner la définition... c'est un je ne sais quoy... ». *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, II, ch. 29.

(3) *Essais de Critique générale*, I, § VIII à XI.

(4) Les ambitions de Descartes étaient grandes. Il aspirait à connaître le monde, non pas en remontant des effets aux causes, mais en partant des causes pour en déduire les effets (*Princip. Philos.*, III, 4 et *passim*). Remarquez qu'il ne dit pas : remonter des effets aux causes, et *ensuite*, se servir de celles-ci pour expliquer les effets. Non ; il s'élançait d'emblée vers les causes qui s'identifiaient pour lui avec ce qu'il conçoit clairement. Bref, il prétend construire le monde à partir de ses idées et à leur ressemblance. Cela, c'est la manière divine de connaître, la situation d'un créateur vis-à-vis de son œuvre. Mais l'homme se tient du côté des effets, devant une œuvre qu'il n'a pas faite, et dont il ne peut connaître les causes qu'en étudiant avec docilité les effets.

D. — *Les qualités vitales*

Il est évident qu'il ne faut point chercher les qualités spécifiquement vitales dans les deux dernières espèces de la qualité. La figure, contour de la quantité, les propriétés sensibles, couleur, température, etc. affectent tous les corps comme tels, aussi bien les corps bruts que les corps vivants. Ce qui dépend de la vie ne peut trouver place que dans les deux premières espèces : *habitus* et *puissances*. Nous trouverons là les activités de la vie végétative, puis celles de la vie animale, sensibilité et motricité spontanée, et enfin celles de la vie de l'esprit : intelligence et volonté¹. Toutes appartiennent au domaine des *puissances*. Quelques unes sont susceptibles en outre de ces déterminations plus précises que sont les *habitus*. C'est surtout dans la vie mentale et morale que nous rencontrons ces derniers : science acquise, vertus et vices². (Là aussi, par analogie avec ce qui se passe dans la Nature, la théologie introduira les *habitus* surnaturels, dits « infus », parce qu'infusés dans l'âme par l'opération divine : la grâce habituelle, la foi, l'espérance, la charité et les vertus morales surnaturelles)³. Les *actes* des facultés ou des *habitus* appartiennent aussi à la catégorie de la qualité 1^{re} espèce, à titre de *dispositions*, ou de déterminations, passagères de leur nature. Nous les étudierons plus à fond quand nous aborderons la catégorie de l'action et la question de l'action immanente⁴.

(1) Ia, 78, 1.

(2) IaIIae, 50, 3, 4, 5.

(3) IaIIae, 51, 4 ; 63, 3, 110, 2 et 3.

(4) Ci-dessous, p. 123, 125.

SECTION III

LA RELATION

Le seul problème important qui se pose à propos de la relation est celui de sa réalité. Devons-nous la considérer comme une catégorie de l'être réel, ou comme un être de raison, création de notre esprit ? Avec elle en effet, nous quittons le terrain des accidents absolus, solidement établis dans leur être propre, dont l'existence en un sujet unique se suffit à elle-même ; et nous nous trouvons en face d'une chose légère et fragile, qui réclame plusieurs appuis, qui ne s'établit qu'entre des sujets divers, éloignés les uns des autres, comme un pont jeté entre eux et qui s'écroule si l'un de ses étais vient à manquer. Ce n'est plus un être, mais un rapport entre des êtres. Si la relation a quelque existence, c'est à coup sûr une existence précaire, débile : « *debilissimum esse* », dit saint Thomas¹.

Aussi de bons esprits l'ont-ils bannie des catégories du réel. Voici, par exemple, un père et son fils : on soutient que la paternité et la filiation ne sont pas autre chose que les deux individualités du père et du fils. Voici deux objets blancs : on veut que leur ressemblance s'identifie à leurs blancheurs respectives, n'y ajoute rien. Ces fils ténus et impalpables des relations sont tissés, dit-on, par notre seul esprit.

a) Il est incontestable que plusieurs relations sont de cette sorte : nous les instituons simplement pour la commodité de nos opérations intellectuelles. Par exemple, en analysant les êtres naturels, nous distinguons en eux le genre et l'espèce : soit l'animal et l'homme. Mais les genres et les espèces n'existent, comme entités séparées, que dans notre esprit. Nous pouvons considérer le genre — l'animal — comme une matière déterminable par la différence spécifique — la rationalité, — conçue à la façon d'une forme dont l'union avec la matière donne l'animal raisonnable, l'homme. Nous établissons ainsi, entre deux termes, un rapport de pure raison, comme le sont ces termes mêmes². Pareillement,

(1) *Phys.*, III, 1. 1.

(2) SAINT THOMAS, Ia, 28, 1.

quand nous disons qu'une chose est identique à elle-même, nous la coupons mentalement en deux, alors qu'en réalité elle est une ; et le rapport d'identité est par suite irréel¹. Donnons des exemples différents. Nous rangeons les générations actuelles et les générations futures dans un ordre de succession. Mais ces dernières n'existent pas encore. L'un des termes qui fondent le rapport n'est donc point réel². Nous distinguons dans un monument le côté droit du côté gauche : or cela ne correspond à rien dans l'objet, mais seulement à notre position par rapport à lui. Nous transportons en lui ce qui est nôtre ; nous en faisons une espèce d'être organisé comme nous, chez qui le côté droit et le côté gauche ont des propriétés différentes³.

Cependant il est incontestable que des relations existent qui ne se réduisent point à ces créations subjectives. Etre père ou fils, est quelque chose de tout à fait réel : ce n'est pas une idée, une vue de l'esprit. Le père et le fils, constitués dans leurs individualités propres, ont *de plus* un rapport que notre esprit n'invente pas, mais constate. Qu'on ne dise pas que le fait matériel de la génération *constitue* ce rapport. Non, le fait est *l'origine* du rapport, sa *cause*, son *fondement*, non le rapport lui-même : le fait est passé et le rapport dure. La similitude de deux objets blancs est autre chose que leurs blancheurs mêmes qui sont des qualités intrinsèques, des accidents absolus. Outre qu'ils sont blancs chacun pour soi, ils se ressemblent. L'un d'eux venant à disparaître, la blancheur de l'autre subsiste sans la ressemblance.

D'où vient la différence entre les exemples du second groupe et ceux du premier ? De ceci que les seconds nous offrent deux termes réels, réellement distincts, et qu'en chacun de ces extrêmes il y a, ou il y a eu, quelque chose de non moins réel, une qualité, une action, etc., d'où résulte le rapport et qui constitue son fondement objectif. Nous pouvons déduire de là les conditions de la relation réelle : il lui faut deux termes réels, distingués l'un de l'autre, non par une opération de l'esprit, mais par eux-mêmes ; et qui, par ce qu'ils sont, possèdent ou font, donnent un fondement réel à la relation⁴.

Il suit aussi de là que certaines relations peuvent être *unilatérales*. Les deux termes sont bien là et réellement distincts, mais la relation n'affecte que l'un d'entre eux, *parce que son fondement se trouve exclusivement dans celui-là*. Par exemple, entre la connaissance et son objet il y a une relation réelle, qui résulte de ce fait que le connaissant s'adapte vraiment à l'objet, tend vers lui et le

(1) *Ibid.*, 2^m et I^o *Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 1 ; — *Pot.*, VII, 11.

(2) I^o *Sent.*, *loc. cit.* ; *Pot.*, *loc. cit.*

(3) I^o *Sent.*, *ibid.* ; — *Met.*, V, l. 17.

(4) I^o *Sent.*, *loc. cit.*

saisit par un acte absolument réel. Mais ce fait-là ne change rien à l'objet : être connu ou non le laisse indifférent, ne modifie quoi que ce soit en son état intérieur. La relation du connaissant au connu n'est pas mutuelle¹. De même, la métaphysique démontre que le fait d'être créateur ne change rien à l'être immuable et souverainement indépendant de Dieu : Il n'est point par là rapporté à sa créature ; aucune tendance réelle, distincte, nouvelle ne surgit en Lui, pour l'orienter vers elle. La création établit seulement un rapport réel de la créature au créateur, parce que la créature, elle, est bien réellement dépendante de l'action divine : rapport unilatéral².

b) Pour concevoir sans erreur ce qu'est proprement la relation, il importe de la bien dégager de tout ce qui n'est pas elle : de ses termes et de son fondement, qui sont simplement les *conditions* de son existence. Certains disent : deux objets de même couleur ou de même taille se ressemblent par eux-mêmes ; la couleur ou la quantité uniforme qui se trouve dans l'un et dans l'autre suffit à les mettre en rapport : nul besoin pour cela d'intercaler entre eux une petite entité supplémentaire qui les unirait. — Cette objection prouve seulement que les termes et le fondement de la relation étant posés, elle en résulte nécessairement, mais non point qu'elle *soit* ces termes ou ce fondement. Etablir la nécessité et la suffisance de la cause n'est point abolir la réalité de l'effet. La relation est inséparable de ses conditions : on ne saurait la concevoir sans elles : pas plus qu'on ne peut concevoir les figures, séparées de l'étendue qu'elles affectent. Mais il est élémentaire de ne pas prendre cette inséparabilité pour une identité : en ce monde beaucoup de choses fort diverses sont cependant inséparables.

Saint Thomas touche vraiment le fond des choses quand, pour montrer que la relation est un mode spécial de l'être, une catégorie à part, il se réfère à la notion de l'ordre³. Nulle part l'ordre ne se confond avec les éléments qu'il ordonne. Bien qu'il ne puisse en être détaché, même par la pensée, il est quelque chose d'autre et quelque chose de plus ; quelque chose aussi de positif : il leur ajoute une perfection véritable. Ce n'est pas un néant, un non-être : l'ordre appartient au domaine de l'être, du bien et du beau. Moins massive, plus déliée que les constitutifs des divers êtres, qui les établissent dans leur solidité propre, cette perfection de l'ensemble n'en est pas moins réelle. Or la relation est un ordre⁴.

(1) ARISTOTE, *Met.*, 15, 1021a, 29. — SAINT THOMAS *Met.*, V, 1. 17.

(2) SAINT THOMAS, *Pot.*, III, 3 ; VII, 11. Cf. Ia, 45, 3.

(3) *Pot.*, VII, 9.

(4) « Perfectio et bonum quæ sunt in rebus extra animam, non solum attenduntur secundum aliquid absolutum inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam ; sicut etiam in ordine partium exercitus bonum exercitus consistit : huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi.

Les êtres naturels ne sont point, les uns pour les autres, des étrangers, des neutres, isolés dans leurs essences respectives, complètement hétérogènes, sans influence au dehors. Ils composent une communauté. Il y a entre eux des parentés et des contrastes (mais le contraste même suppose une unité, au moins générique, de nature); leurs activités s'entrecroisent, des actions s'exercent auxquelles des passions répondent; des connexions, des subordinations s'établissent, une hiérarchie naît. Qu'est-ce à dire sinon que, dans l'univers, se nouent et se dénouent incessamment d'innombrables relations, qui sont évidemment tout autre chose que les propriétés intrinsèques des êtres. De là l'univers tient son unité. Ce n'est pas une unité substantielle, celle d'un être unique, comme le veut le monisme; c'est l'unité d'un ensemble, celle d'êtres divers liés par des rapports. La relation fait de ce monde un tout organique. « Il n'est point tel, dit Aristote, qu'un être n'y ait rien à voir avec un autre : *il y a quelque chose entre eux* ἐστὶ τι. Car tout y est ordonné vers l'unité »¹.

c) Pour être complet et prévenir des confusions, nous devons mentionner ici un genre de réalités auxquelles on donne parfois le nom de relations, mais qui ne le justifient pas. Ce sont « de *soi-disant* relations : relations *secundum dici* », non des relations vraies « *secundum esse* ». Elles n'appartiennent point à la catégorie, au « *prédicament* » de la relation : ce ne sont point des « *relations prédicamentales* ». Ces pseudo-relations, que les scolastiques appellent aussi transcendantales², (parce qu'on les rencontre dans les

(XII *Met.*, ch. 10). Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quædam est ». *Pot.*, *loc. cit.* « Cum relatio quæ est in rebus consistat in ordine quodam unius rei ad aliam... ». *Met.*, V, l. 17. Cf. *Met.*, XII, l. 12.

(1) *Met.*, Δ, 10, 1075a, 17.

Aristote a classé les fondements de la relation (*Met.*, Δ 15, 1020b, 25 sq.) et saint Thomas montre que ceux qu'il énumère sont les seuls concevables (*Met.*, V, l. 17). Ils se distribuent en trois groupes. 1° Celui de la quantité et de tout ce qui s'y rapporte ou lui est analogue. Le sens du mot *quantité* est ici entendu selon la plus large analogie, étendu à tout ce qui présente une certaine *unité*, soit de substance, soit de qualité, soit enfin de quantité proprement dite (1021a, 10). De là naissent les relations d'égalité ou d'inégalité, de similitude ou de dissemblance. — 2° Celui de l'action et de la passion. — 3° Celui de la mesure, prise, non au sens quantitatif, mais au sens de modèle, de type auquel correspond le mesuré : tel le connaissable à l'égard du connaissant, le sensible à l'égard du sentant. (Il convient de remarquer qu'en faisant cette classification, Aristote s'est placé au point de vue logique et non ontologique. En effet, il énumère pêle-mêle des relations de raison et des relations réelles (1020b, 31, 32), des relations transcendantales (toute la troisième classe) et des relations prédicamentales. Nous allons expliquer immédiatement ce qui distingue celles-ci de celles-là).

(2) Plusieurs auteurs divisent les relations selon deux divisions disparates : d'un côté, ils opposent les relations *secundum esse* aux relations *secundum dici*; de l'autre, les relations transcendantales aux prédicamentales. Or les définitions et les exemples qu'ils donnent des transcendantales coïncident absolument avec ceux qu'ils apportent pour les relations *secundum dici*. Nous pensons donc qu'il n'y a pas lieu de distinguer les unes des autres. C'est aussi l'avis de JEAN DE SAINT THOMAS : « ...relatione transcendentali, quæ etiam appellari

catégories les plus diverses « transcendent limites categoriarum ») sont des choses qui dépendent essentiellement d'autres choses, qui ne peuvent exister que sous cette dépendance, dont l'essence même implique cet ordre à un terme extérieur¹. Par exemple, la matière ne peut exister sans la forme, l'accident sans la substance, la créature indépendamment du Créateur, un effet quelconque indépendamment de sa cause. Et cependant ni la matière, ni l'accident absolu (quantité ou qualité), ni la créature, ni l'effet produit ne *sont* des relations : une couleur, par exemple, n'est pas *constituée par* sa relation à la substance. Dans toutes ces réalités il y a quelque chose d'intrinsèque et d'absolu mais qui ne peut exister ni être conçu indépendamment d'une réalité étrangère².

solet relatio secundum dici... Relatio transcendentalis coincidit cum relatione secundum dici ». IIa pars Logic., q. 17a, 2.

Mais les relations de raison et les relations réelles forment bien une division spéciale, qui ne recouvre nullement celle dont nous nous occupons en ce moment. La relation de raison, en effet, n'est point nécessairement *secundum dici*. Construite artificiellement par l'esprit, elle peut l'être sur le type de la relation pure, entendue au sens propre. Cf. SAINT THOMAS, *Pot.*, *loc. infra cit.*

(1) Voir ce qui en est dit ci-dessous, p. 130.

(2) SAINT THOMAS, Ia, 13, 7, 1^m ; — *Pot.*, VII, 10, 11^m ; — 9, 4^m. Cf. SOTO, *Lib. Praedicamentorum*, q. 1 (p. 61 col. 4. Edit. Salamant, 1554).

D'autres renseignements, moins importants, sur la relation sont donnés dans notre Appendice XII 2^o, a, p. 143.

SECTION IV

L'ACTION ET LA PASSION

a) On ferait un contresens notable si l'on croyait que la catégorie aristotélicienne de l'action s'étend à tout ce qui, dans le langage vulgaire, porte ce nom. L'action ne peut former une catégorie à part que sous la condition d'être une réalité spéciale, différente en particulier et de l'agent qui la produit et du patient qui la reçoit, comme aussi des résultats qu'elle laisse après elle. Or ceci ne se rencontre pas partout où une cause agit. Prenons par exemple un phénomène instantané : le jaillissement d'une lumière. Ici s'est bien produit ce que tout le monde appelle une action. Cependant en analysant le phénomène, nous y trouvons seulement l'agent producteur de la lumière ; puis le sujet qu'elle affecte ; et enfin l'état lumineux apparu soudain chez ce dernier : trois réalités absolues et achevées. Impossible de découvrir ici une place pour un quatrième élément, distinct des trois autres, et qui serait l'action. De même, la sensation ou la pensée, considérées à bon droit comme les actes des puissances psychologiques, ne sont rien d'autre que des perfection nouvelles, écloses subitement chez le sujet¹.

Mais des cas se rencontrent où l'influence de la cause sur l'effet revêt un tout autre caractère, et c'est en ceux-ci que nous apercevons l'action-passion² comme une chose distincte. En effet, cette catégorie a été établie sur le type des *actions physiques progressives* que les corps naturels exercent les uns sur les autres, « ut calefacere et secare »³. Un feu est allumé : peu à peu les effluves caloriques pénètrent tous les objets environnants. La lame d'un couteau entre dans le bois : elle s'y fraie son chemin jusqu'à ce que la section complète soit obtenue. Ici on aperçoit, entre l'agent et le patient, un devenir, un *fieri* qui n'est ni l'un ni l'autre, et pas davantage l'effet acquis et au repos « *in facto esse* », comme disent les scolastiques. L'action et la passion corrélatives sont donc constituées par un mouvement, par quelque chose d'essentiellement fluent et continu, qui se fait,

(1) ARISTOTE, *de Anima*, III, 7, 431a, 4 sq. SAINT THOMAS, I, 12.

(2) Nous réunissons les deux sous un vocable commun. Car, nous allons le voir, en réalité elles coïncident.

(3) Ia, 18, 3, 1^m.

dans un patient sous l'influence d'un agent, et qui ne saurait être confondu avec aucune réalité achevée. « L'action, en tant que prédicament, dit saint Thomas, signifie quelque chose qui découle de l'agent *avec mouvement* ». Et c'est pourquoi « l'action de Dieu dans le monde n'est pas une action prédicamentale », parce qu'elle ne comporte aucun mouvement, aucun *fieri*, et donc « qu'il n'y a aucun intermédiaire réel entre Dieu et son œuvre »¹ : *diuit et facta sunt*.

Tout ce que nous avons dit du mouvement convient par conséquent à l'action-passion. Celle-ci est l'acte commun de deux êtres ; elle réside tout entière dans celui qui en est le sujet : le patient ; elle est pour lui le passage continu d'un état à un autre, le chemin mouvant qui le porte d'un contraire à un contraire².

Ainsi, la réalité de l'action-passion s'identifie avec celle du mouvement. Alors, dira-t-on, pourquoi en faire deux catégories spéciales ? Parce que, répond saint Thomas après Aristote, si cette réalité est une, elle se rapporte néanmoins par essence, « transcendantalement », à deux termes ; elle inclut deux relations inverses (relations *secundum dici*) sans lesquelles elle n'existe pas. Le mouvement est action en tant qu'il prend origine dans l'agent, il est passion en tant qu'il a lieu chez le patient sous l'influence de l'agent. Substantiellement, matériellement, l'action et la passion ne font qu'un, mais la « *ratio* », c'est-à-dire l'essence de l'action comme telle, ce qu'elle est *formellement* ne coïncide pas avec la « *ratio* », l'essence, la forme propre de la passion comme telle³.

Il faut se rappeler ici que les catégories de l'action et de la passion ne sont pas prises des caractères intrinsèques de la réalité qu'elles enferment, mais des rapports de cette réalité à autre chose : elles lui appliquent des « dénominations extrinsèques ». Or l'agent et le patient sont deux sujets distincts. C'est pourquoi les rapports qui les visent sont différents et inverses⁴.

L'action prédicamentale a donc un sens précis et rigoureuse-

(1) *Sent.* I, dist. 8, q. 4 a. 3, 3^m.

(2) Cf. ci-dessus, ch. III, Sect. IV, p. 27 sq.

(3) « Nihil prohibet unum actum esse duorum, ita quod non sit unus et idem motus secundum rationem, sed unus secundum rem... Etsi agere et pati sint idem, tamen dicamus quod non sunt unum sicut ea quorum ratio est una, ut tunica et indumentum, sed sicut ea quæ sunt idem subjecto et diversa secundum rationem, ut via a Thebis ad Athenas et ab Athenis ad Thebas... Non enim oportet quod omnia eadem conveniant iis quæ sunt quacumque modo idem, sed solum illis quæ sunt idem subjecto vel re, et ratione. Et ideo, etiam dato quod agere et pati sint idem, cum non sint idem ratione (ut dictum est), non sequitur quod cuicumque convenit agere, quod ei conveniat pati ». SAINT THOMAS, *Phys.*, III, l. 5. (ARISTOTE, *Phys.*, III, 3, 202b, 5 à 22). Cf. Ia, 28, 3, 1^m, et 41, 1, 2^m.

(4) SAINT THOMAS, *Phys.*, III, l. 5 : « Licet motus sit unus, tamen prædicamenta quæ sumuntur secundum motum sunt duo, secundum quod a *diversis rebus exterioribus* fiunt prædicamentales denominationes. Nam alia res est agens... et alia res est patiens ».

ment limité. Saint Thomas nous a expliqué pourquoi elle ne convient pas à l'action créatrice de Dieu. Nous avons dit aussi qu'elle ne s'applique pas davantage aux actes psychologiques ; nous voyons maintenant plus complètement pourquoi. Ces actes ne comportent point de mouvement ; ils ne vont point d'un contraire à un contraire, mais consistent uniquement dans un perfectionnement, un achèvement apportés à un être *fait pour les recevoir* : il n'y a pas contrariété entre la puissance, qui est une aspiration, et l'acte qui la comble¹. Nous allons bientôt découvrir un autre caractère de ces actes, qui les exclut, à un titre nouveau, de l'action prédicamentale.

b) *L'action immanente.* — L'action que nous avons étudiée jusqu'ici comporte essentiellement deux termes, un agent en face d'un patient : le premier produisant son effet *hors de lui-même*, son influence « passant » pour ainsi dire à l'extérieur. Les scolastiques ont exprimé ce caractère en donnant à cette espèce d'action la qualification de *transiente*.

Mais certaines activités s'exercent au dedans du sujet qui en est la source : ce sont des activités *immanentes*. L'action qu'elles accomplissent n'a point pour but nécessaire un effet différent d'elle-même : elle se suffit et n'aspire point à s'épancher au dehors. Celui qui coupe une pièce de bois veut en faire plusieurs morceaux ; le feu modifie la température du milieu ambiant : résultats extérieurs. Mais la pensée, l'amour, la décision volontaire résident entièrement dans le sujet qui les pose : par elles-mêmes, ces actions n'ont point d'effet étranger au sujet et ne produisent rien en dehors de lui². Manifestement, de telles actions sont d'un tout autre type que l'action précédemment étudiée. « Il y a, dit saint Thomas, deux sortes d'actions : l'une qui passe dans une matière extérieure : par exemple, l'action de chauffer, de couper un objet ; l'autre qui reste dans l'agent, comme de comprendre, de sentir et de vouloir. Et leur différence consiste en ceci que la première n'est pas la perfection de l'agent moteur, mais celle du mû, tandis que la seconde est la perfection de l'agent »³.

La première action enlève quelque chose au patient ; elle l'« altère » ; elle le chasse d'un certain état positif pour le faire entrer dans un autre : le chaud succède au froid ; la division à l'unité, etc. En outre, puisque, comme nous l'avons vu, ce change-

(1) ARISTOTE, *de Anima*, II, 5, 417b, 1^osq. — SAINT THOMAS, l. 11.

(2) Il y a aussi des actions immanentes chez les êtres inanimés. Cf. notre opuscule *Questions de cosmologie*, etc., II, p. 82 sq.

(3) Ia, 18, 3, 1^m. — ARISTOTE, *Met.*, © (IX), 8, 1050a, 23 : « Dans certains cas, la fin cherchée se confond avec l'exercice même : ainsi la vue a pour terme la vision, sans qu'aucune œuvre différente en résulte ; dans d'autres cas, il se produit quelque chose [d'autre que l'action] : par exemple, de l'art de bâtir résulte, non seulement l'action de bâtir, mais la maison ». — SAINT THOMAS, l. 8. Item, *Pot.*, X, 1 ; — *C. Gent.*, I, 100, etc.

ment est un mouvement, un devenir graduel, tant qu'il dure le patient apparaît continuellement comme un être en puissance (*motus est actus imperfecti*) qui se meut vers une perfection qu'il n'a pas.

Au contraire, dans l'action de penser, de sentir, de vouloir, le sujet ne perd rien ; ce qui se produit en lui est perfection pure, qu'aucune privation de même ordre n'accompagne ou ne conditionne. La vision intellectuelle, la sensation, la volition sont des acquisitions sans déchet : elles n'ont pas de contraires¹. De plus, leur apparition soudaine ne ressemble pas au mouvement d'un être qui, sous une poussée étrangère, s'achemine lentement vers un état nouveau : le sujet sentant, pensant, voulant se perfectionne lui-même et d'un seul coup. Même dans la sensation — qui requiert une influence extérieure comme condition préalable — c'est lui seul qui agit : il s'empare de l'espèce qui lui est imprimée pour s'en servir à sa façon ; dans l'acte même qui succède à cette impression, il n'est aucunement passif. Bref, l'action immanente est l'acte d'un être à qui rien ne manque pour agir et qui s'achève lui-même en sa propre perfection : « *actus perfecti* » ; tandis que la passion,

(1) Par exemple, « dans la sensation il n'y a point de passion ou d'altération proprement dite, qui ferait passer le sujet d'un contraire à un contraire ». (SAINT THOMAS, *de Anima*, III, l. 12). — Ceci demande à être expliqué. A première vue, en effet, on pourrait se persuader que l'action immanente est un mouvement allant d'un contraire à l'autre comme l'altération physique. Les sensations et les pensées se succèdent et se remplacent chez le sujet, de la même façon, semble-t-il, que les qualités sensibles dans l'objet matériel. Bien plus, certains jugements, désirs ou vouloirs sont complètement opposés et s'excluent : un homme en vient parfois à nier ce qu'il avait d'abord affirmé, à prendre une décision inverse de la précédente : tout comme un corps qui passe du blanc au noir ou du chaud au froid. — La similitude pourtant n'est qu'apparente, et la parité n'existe pas. D'abord, la simple succession temporelle n'a rien d'une contrariété. Des actes divers peuvent se succéder sans s'opposer ; les actes passés peuvent subsister en *habitus* dans la mémoire sensible ou intellectuelle sans contrarier les actes présents : tandis que les qualités sensibles s'effacent nécessairement de façon complète sous leurs contraires. C'est qu'en effet les natures *matérielles* peuvent être incompatibles, sans que leur existence « *intentionnelle* », psychique, sous forme d'espèce chez le sujet, le soit. Un corps ne peut être à la fois chaud et froid, noir et blanc au même endroit ; mais je puis embrasser d'un seul regard des objets blancs et noirs, constater en même temps, au toucher, du froid et du chaud. Je puis surtout avoir l'idée des contraires pour les comparer et les opposer dans mon esprit (« *contrariorum rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ* ». *Ia. Ilae*, 35, 5. Cf. notre Appendice XIV). Quant aux jugements, désirs et vouloirs, l'opposition possible de certains d'entre eux ne vient pas de l'acte même, du fait psychique, intentionnel, en quoi consiste l'action immanente, mais de ce qu'elle s'applique à des réalités extérieures. (Cf. *Ia*, 10, 3, 6^m), *incompatibles*. L'opposition n'existe jamais entre la faculté, la puissance et les actes qui en sont l'achèvement ; mais elle peut exister entre les objets de ces actes. Ce qui le prouve, c'est que la contrariété n'éclate point entre les actes divers, par le seul fait qu'ils sont divers ; ils peuvent parfaitement coexister et subsister les uns à côté des autres, au moins en *habitus*. L'incompatibilité ne se dessine qu'entre *certaines* d'entre eux, par le fait de leurs objets.

produite par l'action transiente, est l'acte toujours imparfait d'un sujet soumis à une influence extérieure : « actus imperfecti »¹.

Une action immanente, tout en s'achevant entièrement au dedans, peut produire *là* un terme distinct d'elle-même. Le verbe, l'image mentale est un ouvrage qui résulte de l'action intellectuelle sans se confondre avec elle. Mais, outre que cet ouvrage ne se détache pas de son auteur, il n'est pas un élément intégrant et nécessaire de toute action immanente, même cognitive² : il n'en est qu'une *conséquence* qui se produit dans certain cas et manque dans d'autres.

La conclusion de tout ceci est que l'action immanente ne rentre pas dans la catégorie de l'action prédicamentale. Ces deux espèces d'actions ne sont point univoques, mais simplement analogues : analogues, parce que toutes deux supposent une activité en jeu ; mais dans un cas, cette activité est celle d'un être étranger au sujet de l'action ; dans l'autre cas, c'est celle du sujet lui-même. Aussi l'action immanente se rapporte-t-elle à la catégorie de la qualité, à titre de *disposition* ou perfection passagère d'une puissance intérieure : première espèce de la qualité³.

(1) *Pot.*, *loc. cit.* ; *De Anima*, III, l. 12 ; ARISTOTE, ch. 7, 431a, 5.

(2) La sensation, par exemple n'engendre point d'espèce expresse. Voir notre *Critique de la Connaissance*, ch. I, p. 12, note 1 et 40.

(3) Cf. ARISTOTE, *Categ.*, ch. 8, 11a, 35 et ci-dessus. Section II, p. 109.

SECTION V

LES QUATRE DERNIÈRES CATÉGORIES

Ce sont, on se le rappelle, l'*ubi*, être ici ou là ; le *quando*, être à tel moment ; l'*habitus*¹, avoir à soi tel objet, par exemple un vêtement ; le *situs*, être dans telle position : debout, assis, couché, etc. Notez que l'*ubi* n'est pas le lieu, mais le fait, pour un corps, d'occuper tel lieu ; que le *quando* n'est pas le temps, ni une partie du temps, mais le fait, pour un individu, d'exister dans telle partie du temps.

Une remarque spéciale est due au *situs*, la plus discutée et la plus difficile à saisir des quatre dernières catégories. On ne voit pas, au premier abord, comment il se distingue de l'*ubi*. Ces deux prédicaments sont, en effet, très proches l'un de l'autre, car tous deux impliquent des rapports au lieu extérieur. Mais ces rapports sont différents. L'*ubi* est le fait pour un corps d'occuper tel lieu déterminé. Le *situs*, la position est le fait, pour les parties de ce corps, — les membres d'un animal, par exemple, — d'être disposées d'une façon particulière dans ce lieu. On peut changer de lieu sans changer de position ; une personne couchée et immobile peut être transportée d'un lieu à un autre, sans que sa position varie : durant le trajet, ses membres occupent successivement des lieux divers, mais leur façon de les occuper est toujours la même. A l'inverse, on peut concevoir que certains corps, animés ou non, se disposent différemment dans le même lieu, en épousent également et exactement les surfaces, mais par des procédés divers : par exemple en s'enroulant sur eux-mêmes selon des sens opposés. Le *situs* n'est donc pas l'occupation pure et simple du lieu par les diverses parties d'un corps, mais la façon dont elles l'occupent, le sens, l'ordre où elles s'y disposent : non pas une somme d'*ubi* partiels, si l'on peut dire, qui impliqueraient seulement des contacts quantitatifs quelconques, mais quelque chose de qualitatif, analogue à la figure, qui est la forme prise par la quantité, la

(1) Il est fâcheux que le même nom d'*habitus* ait été donné aussi à une réalité toute différente, qui appartient à la catégorie de la qualité. Appendice XII p. 145, 146, 148.

façon particulière dont elle se termine : « *qualitas circa quantitatem* »¹.

Le *situs*, la position dans le lieu n'est pas non plus l'ordre *intérieur*, la connexion naturelle des parties d'un corps, qui existe dès la naissance de l'être et ne change pas : la tête, par exemple, est posée sur le tronc, elle tient immédiatement au tronc, médiatement aux bras et aux jambes, etc. Un tel ordre est une propriété de la quantité, qui comprend par essence des parties extérieures les unes aux autres et gardant entre elles un ordre constant, qui n'a rien de commun avec les positions variables prises par les membres. Ces positions se rapportent au lieu extérieur : quand un corps change de position, ses parties viennent occuper des places nouvelles dans l'espace, leurs situations locales respectives varient.

En ce qui concerne l'ensemble des quatre dernières catégories, on aurait tort d'y voir de simples désignations verbales, des noms posés sur des réalités qui pourraient aussi bien être décrites et classées différemment. La déduction thomiste des catégories, d'une logique si serrée², nous l'a déjà prouvé. Le fait de se trouver à tel point de l'espace ou du temps, de prendre telle position déterminés dans le lieu, d'avoir à soi un objet extérieur³ sont des états bien caractéristiques, originaux, très précisément spécifiés et irréductibles à n'importe quels autres.

On pourrait être tenté de les confondre avec des relations pures et simples : auquel cas ils ne constitueraient pas des catégories spéciales, mais rentreraient, comme des espèces, dans cette catégorie générale. Et en vérité, ils impliquent des rapports entre réalités diverses. Saint Thomas lui-même ne dit-il pas, en parlant d'eux : « ...Consequuntur relationem... Nam quando consistit in aliquali relatione ad tempus. Ubi vero ad locum. Positio autem ordinem partium [qui est relatio] importat. Habitus autem relationem habentis ad habitum »⁴. Seulement il s'agit là de relations transcendantales, *secundum dici*, et non de relations prédicamentales, *secundum esse*. En effet, dans le contexte du passage cité il est question des unes et des autres. Et la troisième des classes énumérées là ne comprend même que des relations transcendantales⁵ : celles de la science à son objet, du sens au sensible, de l'image au modèle. C'est de cette façon-là que la place et la

(1) Appendice XII, 2^o, d, aa, p. 146.

(2) Ci-dessus, p. 91 sq.

(3) Les exemples de cette dernière catégorie donnés par Aristote et saint Thomas désignent toujours le vêtement, l'équipement porté sur le corps. Il semble que l'on pourrait y faire entrer tout ce qui concerne l'*avoir*, la possession d'objets extérieurs.

(4) *Met.*, V, 1. 17.

(5) Voir ci-dessus la fin de la note 1 de la page 121.

situation dans l'espace ou le temps, la possession d'un vêtement, etc. se rapportent à leurs termes¹.

Deux grandes différences séparent les états en question de la relation prédicamentale. D'abord, celle-ci est un accident distinct de son fondement ; elle ne pénètre pas dans la réalité absolue sur laquelle elle s'appuie ; elle n'en fait point partie. Elle naît sur un être déjà constitué en lui-même et qui demeure intact quand elle disparaît. Ainsi la similitude, l'égalité résultent de qualités ou de quantités absolues qui se trouvent dans deux objets pareils à cet égard. Si l'un des partenaires disparaît ou perd l'accident qui fondait la relation, l'autre demeure inchangé, sans la relation de similitude ou d'égalité. La relation transcendantale au contraire n'est pas un accident spécial, surajouté à une réalité préexistante ; elle ne se distingue pas de son fondement ; elle s'identifie à un caractère absolu qui n'existe pas avant elle et qui périt en même temps qu'elle : elle entre dans sa constitution intrinsèque et en modèle la structure. Tel est le rapport de la connaissance à son objet, de l'image à son modèle. Or les quatre derniers prédicaments expriment des rapports de ce genre. La présence dans un lieu déterminé, l'*ubi* d'un corps, n'est pas autre chose que les rapports de ce corps avec les autres corps ou points de l'univers. Si ces corps ou points n'existaient pas, il n'y aurait pas d'*ubi* pour ce corps. La situation dans le temps n'est que le rapport de sa durée avec les mouvements du soleil. S'il n'y avait aucune durée extérieure à laquelle on pût mesurer la sienne, il n'aurait point de place dans le temps : son *quando* resterait indéterminé, c'est-à-dire inexistant. Le fait d'être vêtu est la présence d'un vêtement sur le corps : cette présence ôtée, le fait en question s'évanouit.

En somme, la relation transcendantale est une réalité absolue qui ne peut exister ni être conçue que sous la dépendance d'une autre réalité absolue. La science, qualité positive de l'intelligence, et l'objet de la science sont tels. De même la place dans le lieu et le lieu, la place dans le temps et le temps, le vêtement et le vêtu, etc. Impossible de réduire ces couples d'absolus à du relatif pur. L'homme habillé n'est pas vêtu d'une relation mais d'un habit. Ce qui entoure le corps placé ici ou là, ce ne sont pas des relations, mais des objets. Etc.².

De là dérive le second trait qui sépare nos quatre prédicaments

(1) CAJETAN écrit, par exemple, à propos du *situs* : « Non dicimus ea quæ sunt in genere *situs* denominative dici ab his quæ sunt in genere *ad aliquid*, secundum id quod sunt ; ...sed dicimus ea quæ sunt in genere *situs*, sicut sedere et jacere, denominative dici ab his quæ sunt in genere *ad aliquid*, quo ad modum significandi ». *Liber Praedicam.* in cap. 9. Edit. Venet 1518, p. 38, col. 2. C'est aussi l'opinion de D. SOTO : « Sex ultima prædicamenta sunt *relativa secundum dici* ; quia non sunt vere *relativa* sed *res absolutæ* quæ tamen explicari non possunt nisi per respectum ad res a quibus dependent ». *Lib. Praed.* c. 9. Edit. cit., p. 70, col. 4.

(2) « Esse in loco certe non est relatio : nam suum esse non est solum esse ad aliud, sicuti esse simile aut esse æquale, aut esse duplum, sed est habere circumstantem locum, vel potius haberi ab illo : sicut esse vestitum non est relatio sed habere circumamictam vestem ». D. SOTO, *Super V Physic.*, q. 2, secunda conclusio. (P. 79, col. 1. Edit Salmant, 1551).

de la relation. Celle-ci, accident du sujet, l'affecte véritablement et réside en lui (sans se confondre pourtant avec lui). La similitude et l'égalité se trouvent bien dans les objets semblables ou égaux, la paternité ou la filiation dans le père et le fils : ce sont des « *dénominations intrinsèques* » : mais la relation transcendantale ne met rien de nouveau dans le sujet, elle indique simplement sa dépendance à l'égard d'une réalité étrangère. C'est pourquoi les qualifications que les prédicaments en question apportent au sujet sont tirés du dehors, de quelque chose qui *entoure* simplement ce dernier. Ce sont des « *dénominations extrinsèques* »¹. Elles n'ajoutent ni ne changent quoi que ce soit au sujet pris en lui-même².

* * *

Avec ces dernières catégories s'achève la philosophie de la Nature considérée en général. Les traits du tableau dessinés jusqu'ici — la substance et l'accident, la matière et la forme, le mouvement et la durée, le lieu, la quantité, la qualité, les relations, etc. — appartiennent en effet à tous les êtres cosmiques, vivants ou non. Nous avons montré à l'occasion, surtout par des exemples, comment les premiers les possèdent aussi bien que les seconds. Les vivants forment pourtant dans l'univers une classe, un règne à part, celui où il y a *des âmes*. Outre les caractères décrits ils en portent d'autres, qui leur sont propres. La vie, l'être animé est l'objet de la psychologie, à laquelle les Anciens, — conformément au sens premier du mot — donnaient une compréhension plus large que les modernes, y faisant entrer, non seulement la vie consciente, mais la vie végétative. La philosophie de la Nature, telle qu'elle est exposée dans le présent traité, reste donc incomplète. Un *Περὶ Ψυχῆς* représenterait le complément naturel et nécessaire d'un *Περὶ Φυσέως*, ou plutôt une partie spéciale de ce traité, une progression une ascension dans la connaissance de la Nature. Mais le problème de la vie est si vaste, si profond, si varié aussi, qu'il exige une étude à part.

(1) « Tertius autem modus prædicandi (celui qui concerne les dernières catégories) est quando aliquid *extrinsecum* de aliquo prædicatur, per modum alicujus denominationis ». SAINT THOMAS, *Phys.*, III, l. 5. Item, *Met.*, V, l. 9.

(2) Il n'est pas exclu que, grâce à elles, le sujet acquière des relations prédicamentales réelles, qu'il contracte, par exemple, des rapports de mesure avec ce qui l'entoure, qu'il entre dans un ordre quelconque. Ainsi le fait d'être dans le lieu, en contact avec les surfaces ambiantes rend un corps mesurable par elles. Mais ceci est étranger à la relation transcendantale qui constitue la catégorie : c'est quelque chose qui se produit à un titre tout différent. — Quand saint Thomas dit qu'une relation donnée n'engendre pas une autre relation (*Ia*, 42, l. 4^m), il faut comprendre qu'une relation établie entre deux êtres suffit à les rapporter l'un à l'autre, sans qu'à cet égard il faille quelque chose de plus.

APPENDICE XI

LE PRINCIPE : PAS DE CHANGEMENT DU CHANGEMENT

1^o) En posant ce principe de façon absolue, Aristote ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir modification, progressive ou subite, d'un changement. Un mouvement local, par exemple, s'accélère ou se ralentit. Aristote n'a pas l'intention de récuser cette évidence. « Toute mutation », dit-il, restant ce qu'elle est spécifiquement, « s'effectue de façon plus rapide ou plus lente »¹. « Ni la vitesse ni la lenteur ne sont des espèces ou des différences [spécifiques] du mouvement ; car elles accompagnent toutes les différentes espèces de mouvement »². Saint Thomas dit de même : « Tout mouvement naturel se fait plus intense quand il tire à sa fin »³. Et aussi les actes de l'âme peuvent présenter, dans leur accomplissement, divers degrés de rapidité ou de lenteur⁴.

2^o) Evidemment encore, le principe en question ne signifie pas qu'il ne puisse y avoir *succession immédiate* de changements divers chez un même sujet. Mais succession n'est pas transformation. Par exemple, après m'être livré à un travail manuel, je prends un livre et je lis : il n'y a pas là un changement qui se change lui-même en un autre ; ce n'est pas l'exercice physique qui est devenu lecture.

3^o) Il n'est pas davantage exclu que plusieurs changements hétérogènes puissent s'accomplir simultanément chez le même individu. Par exemple, pendant que sa guérison progresse, un convalescent peut poursuivre une étude. Les deux changements ne sont unis que *per accidens*, parce qu'ils s'accomplissent chez le même individu : « tunc enim sanatio discet per accidens, sicut musicus aedificat »⁵.

Dans le même ordre accidentel, une liaison plus étroite peut exister entre deux changements dont l'un est l'*occasion* de l'autre. Par exemple, on peut ruminer un problème et le résoudre en se promenant : la promenade, moment de loisir, est l'occasion d'un progrès de la connaissance. Ou plus directement encore (toujours dans le même ordre), un changement peut paraître en appeler, en produire un autre absolument différent. Par exemple, en faisant effort pour me rappeler un souvenir, j'oublie ce à quoi je pensais d'abord. Mais dans ce cas même, les deux processus, pris strictement en eux-mêmes sont indépendants. Ce n'est

(1) *Phys.*, IV, 10, 218b, 14.

(2) *Ib.*, V, 4, 228b, 28.

(3) *IaIIae*, 35, 6.

(4) *Verit.*, XV, 2, 12m.

(5) SAINT THOMAS, *Phys.*, V, 1, 3.

pas proprement la recherche d'un souvenir qui est la cause de la distraction : la recherche se poursuit pour son compte, atteint son terme et cesse sans rien produire d'autre. Mais c'est le sujet qui, accaparé par cette recherche, relâche son activité sur un autre point¹.

4^o) On dit qu'Aristote ignore « le point de vue cinématique », c'est-à-dire l'étude du mouvement pour lui-même, dans ses propriétés et ses variations². Il reconnaît cependant, nous l'avons vu, des variations possibles, de vitesse par exemple, dans un même mouvement. Ce qui est vrai, c'est qu'en étudiant la Nature comme telle, Aristote ne se place pas au point de vue cinématique : ce serait un vice de méthode. La cinématique, science moderne, constituée bien après l'époque d'Aristote, est une science physico-mathématique, qui considère le mouvement abstrait dans ses rapports avec le temps et l'espace. Elle fait de son objet spécial, comme les mathématiques, une quasi-substance, dont elle étudie les caractères et le comportement : de même que le géomètre recherche les propriétés du triangle ou du cercle en soi. Le point de vue d'Aristote est celui de la physique descriptive et de la philosophie de la Nature. De là son affirmation que le mouvement n'existe pas hors du mobile, ni le changement hors du changeant : et en effet, il en va ainsi dans la réalité physique.

5^o) Le principe que nous examinons veut dire exactement ceci : il n'est pas possible qu'un changement donné, spécifié par son point de départ et son terme — par exemple, le processus qui va de la maladie à la santé, de l'ignorance à la science, du blanc au noir, etc. — *en engendre* un autre, pareillement spécifié, ayant ses termes à lui, différents de ceux du premier. Il répugne qu'un premier changement déterminé A, étant en train de s'accomplir, un second changement B, orienté vers un terme différent, se greffe sur lui, s'installe en lui et reçoive de lui l'impulsion qui le constitue — comme l'accident en général reçoit son être de la substance — bref que B s'effectue *en vertu de A*. Alors vraiment le second changement affecterait le premier, procéderait de lui *per se καθ'αυτό*, c'est-à-dire essentiellement et nécessairement³.

Pour prouver cette thèse, Aristote donne cinq ou six arguments que nous n'avons pas l'intention de développer ici. Saint Thomas en a bien compris le sens général⁴. Nous avons reproduit l'essentiel du premier d'entre eux en notre chapitre I⁵. Nous nous bornerons à ajouter ici les compléments et précisions qui le concernent, et ainsi la thèse d'Aristote sera suffisamment éclaircie et établie.

Ce que l'on appelle « le premier argument » est en réalité un composé de trois raisonnements différents, qui enchérissent les uns sur les autres. On connaît le premier : le changement n'est pas un sujet et ne saurait

(1) Cf. D. SOTO, *In Physic. Aristot.* (V, 2, textus 12).

(2) HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, p. 311. — CARTERON, *La notion de Force dans le système d'Aristote*, p. 1.

(3) ARISTOTE, *Phys.*, V, ch. 1, 224a, 21 sq., 26 sq.; ch. 2.

(4) *Phys.*, V, 1. 3. — Le texte d'Aristote est, par endroits incertain ou obscur. TOLET : « ratio in littera est valde obscura... Ratio non minoris obscuritatis est in littera » (*In Phys. Arist.*, V, 2, text. 12 et 13). CARTERON est du même avis (*Phys. d'Aristote*, Edit. Budé. T. II, p. 16, note 1).

(5) P. 9, 10.

en remplir le rôle¹. Le second raisonnement² va plus loin et conclut que, même en supposant un sujet substantiel présent sous le changement, il est impossible qu'un changement en affecte un autre. Cela est prouvé *per absurdum*, en faisant saillir la contradiction impliquée dans l'hypothèse. En effet, tout changement est un événement déterminé : il va de telle « forme d'être à telle autre » ; il conduit à un terme particulier, et non à aucun autre : l'ayant atteint, il est achevé et cesse d'être : « Omnis enim motus est mutatio ab una specie determinata in aliam speciem determinatam ; et similiter generatio et corruptio... habent determinatos terminos... Patet ergo quod duae mutationes non sunt per se termini mutationis alicujus »³. Dans l'hypothèse critiquée, le changement A, tout en *demeurant lui-même*, — puisque c'est *lui* qui change — *et en allant vers son propre but*, irait aussi, en vertu du changement B qu'il engendre et subit, *vers un but différent, irréductible au premier*. Il est facile de voir que cela est contradictoire : l'hypothèse est formée de deux suppositions qui s'entredétruisent.

Enfin⁴, tout changement s'opère entre deux termes qui s'excluent (qu'ils soient contraires ou contradictoires)⁵ : il s'éloigne du premier pour aller vers le second. Soit par exemple, le processus de la guérison ; il part de la maladie pour arriver à la santé. Le changement qui l'affecterait lui-même le prendrait donc également comme point de départ et irait à son opposé : le *fieri* de la maladie. Il s'ensuit que le sujet irait à la fois de la maladie à la santé et de la santé à la maladie : ce qui est absurde⁶.

Note sur le second argument (225b, 34 à 226a, 6)

Le texte est ici malheureusement un peu brouillé et les lectures varient. Le sens général pourtant n'en est pas douteux. Il enferme d'abord, dans une incise dont le texte est sûr (226a, 8-4 : ὡστ'οὐκ, etc.), une preuve excellente de l'impossibilité du changement de changement, qu'on le suppose ou non accompli dans une substance sous-jacente. Un devenir, un changement *in fieri*, c'est quelque chose qui se fait, mais n'est pas encore. Si donc le devenir lui-même est en devenir, il n'existe pas, il n'est pas constitué dans son propre être de devenir. Alors, non seulement il ne produit rien, mais lui-même n'est rien comme devenir : *aucun changement ne s'opère*. — Le même raisonnement s'applique à chaque échelon d'une série de devenirs censés engendrés les uns par les autres, même si on les suppose en nombre infini. Aucun d'eux n'existe

(1) 225b, 20, ci-dessus, *loc. cit.*

(2) 225b, 21 à 29.

(3) SAINT THOMAS, *loc. cit.*

(4) 225b, 29 sq.

(5) Cf. *Phys.*, I, ch. 5, 188a, 31 à b 25. — Ch. 7, 190a, 17 ; — V, ch. 1, 225a, 1 à 20 ; ch. 2, 225b, 24, 25.

(6) Cf. ROSS, *Aristotle's Physics*, p. 622 — SAINT THOMAS, lui-même ici assez imprécis, semble avoir donné un autre sens à ce passage (b, 29). Voici, autant que nous la comprenons, son interprétation. Puisque, d'après la critique précédente, le changement affecté lui-même d'un changement n'aurait plus de terme unique, déterminé et exclusif, mais pourrait amener n'importe quel résultat, il serait *en particulier* capable d'aboutir à son contraire. La critique précédente avait un caractère général : celle-ci l'applique à un cas spécial, marqué d'une impossibilité plus flagrante.

en fait : on ne trouve nulle part la réalité du changement, le changement existant comme tel. « Il n'y a plus ni génération, ni mouvement, ni changement »¹ ; « nihil fit neque movetur »².

(1) ARISTOTE, *loc. cit.*, a. 5, 6.

2) SAINT THOMAS, 1. 3.

APPENDICE XII

LES CHANGEMENTS SANS MOUVEMENT

1° *Les mutations substantielles.*

Elles ne méritent à aucun titre le nom de mouvements. « Selon la substance, dit Aristote, il n'y a pas de mouvements »¹.

a) En effet, d'abord, le changement qu'elles opèrent n'est pas un devenir graduel et continu. La nature spécifique des substances, la forme substantielle ne comporte pas de degrés : elle est ou elle n'est pas². Le changement substantiel est donc une succession instantanée : une forme meurt tout entière, d'un seul coup, et au même moment une autre lui succède, achevée elle aussi du premier coup. Nous trouvons ici l'indivisibilité qui n'existait pas dans le mouvement local et qui correspond à l'instantanéité dans le temps. La préparation des mutations substantielles peut être lente, graduelle et successive, faite de dispositions qui ne se réalisent que peu à peu ; mais le changement spécifique lui-même, cette révolution décisive, qui transforme une espèce en une autre, ne saurait être que soudain³.

b) La raison de ceci est que la substance est le sujet ultime au delà duquel il n'y a rien. Si la forme substantielle venait se poser, à la façon d'un accident, sur un sujet déjà constitué, on pourrait comprendre que celui-ci la reçût de façon plus ou moins complète, s'ouvrît davantage, par degrés, selon les époques, à sa pénétration, — et par là changeât substantiellement. Mais nous savons qu'il n'en va pas ainsi. La substance existe en elle-même, sans récipient où elle pourrait se dilater ou se rétrécir, prendre des proportions diverses. Toute variation, dans sa ligne propre de substance, lui est donc, de ce chef, interdite. « *Substantia, secundum seipsam, non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma, quae substantialiter participatur in subjecto, caret intentione et remissione* »⁴.

c) La mutation substantielle est, à la vérité, un changement *fini*, qui va d'un terme à un autre, comme le mouvement local rectiligne. Rien ici qui rappelle le mouvement circulaire. Dès que la forme nouvelle apparaît, la mutation est achevée, l'événement est clos. Nulle exigence de changer encore n'existe chez le sujet : s'il vient à le faire, ce sera par

(1) *Phys.*, V, 2, 225b, 10. — SAINT THOMAS, I, 3.

(2) ARISTOTE, *Catég.*, ch. 5, 3b, 33 sq. — *Met.*, H, 3, 1043b, 36 sq. — SAINT THOMAS, IaIIae, 52, 1 ; *Quodlib.*, I, 4, 3m et *passim*.

(3) SAINT THOMAS, IaIIae, 113, 7 ; *Quodlib.*, VII, 9 et *passim*.

(4) SAINT THOMAS, IaIIae, 52, 1.

un changement nouveau, tout différent du premier, dirigé vers un autre terme. Les points de départ et d'arrivée de la mutation substantielle semblent être aussi des réalités *positives* opposées et qui s'excluent réciproquement.

Mais *cela ne fait point que ces termes soient des contraires*. La substance primitive et celle qui lui succède s'excluent sans doute l'une l'autre, mais elles n'ont pas entre elles cette espèce particulière d'opposition qui s'appelle la contrariété. Les contraires, nous l'avons dit, sont les attributs des substances, non les substances mêmes. Ils se définissent comme des états susceptibles d'affecter tour à tour un même sujet ; mais sous ces changements la substance demeure inaltérée : ce n'est pas à elle qu'en ce cas le changement s'attaque. Une substance ne devient pas une autre substance : dans l'ordre naturel il n'y a pas de transsubstantiation. Pierre ne devient pas Paul ; ce chien ne devient pas un autre chien ou quoi que ce soit de différent¹. « Qu'est-ce qui pourrait bien être contraire à la substance première (c'est-à-dire à l'individu *concret*), tel homme ou tel animal ? » demande Aristote : on ne le voit pas². Où serait le sujet réel, actuellement existant et demeurant identique à lui-même, tel enfin que l'exigent les contraires, qui subirait cette métamorphose ? On ne le trouve pas. « Ce principe [premier qui est la substance] ne peut être l'attribut d'aucun sujet »³. La conclusion de ceci est que les substances qui se succèdent ne se comportent pas entre elles comme des contraires, ou — selon la formule ramassée, énigmatique à première vue, d'Aristote — « aucun être n'est contraire à la substance », et donc : « selon la substance il n'y a pas de mouvement »⁴.

De plus, les points de départ et d'arrivée de la mutation substantielle ne répondent pas au signalement des contraires. Quand se produit le passage d'un contraire à un autre — de ce lieu-ci à celui-là, du noir au blanc, etc. — rien ne naît ni ne se détruit absolument, totalement, simplement (*ἀπλῶς*) ; aucun individu nouveau n'apparaît, aucun ne disparaît : il y a seulement génération ou destruction spéciales (*τίς τινος*), quant à un mode d'être accidentel⁵. Mais lorsque s'opère la mutation substantielle, un certain être concret, un certain individu cesse d'être absolument et cède la place à un autre qui commence lui aussi absolument. On va alors, en réalité, dit Aristote, du non-être à l'être ou vice versa⁶. Ce qui était n'est plus ; ce qui n'était pas accède à l'existence. L'un des termes du changement est donc en réalité toujours *négatif*. Car entre la substance primitive et celle qui lui succède il y a rupture nette. La substance primitive ne représente pas vraiment le

(1) « *Contraria ea sunt... quæ sunt sub eodem genere et circa idem subjectum mutuo se expellunt, ut calidum et frigidum ; sed substantia est quod omnibus aliis substât et ipsa in nullo subjecto recipitur. Ergo substantia nihil est contrarium. Exempli gratia : caliditas et frigiditas sunt contraria, quia in eodem subjecto altera alteri succedit, ut res quæ modo est calida possit esse frigida ; sed res quæ modo est homo non potest postmodum esse equus... Impossibile [est] ut res quæ modo est Petrus sit postmodum Paulus aut res alia... ».*

D. SOTO, *Liber Praedicamentorum, de Substantia*, c. 5. Text. 5, 4a Proprietas.

(2) *Catégories*, ch. 5, 3b, 25 sq.

(3) ARISTOTE, *Phys.*, I, 6, 189a, 30.

(4) *Phys.*, V, 2, 225b, 10.

(5) ARISTOTE, *Phys.*, V, 1, 225a, 14.

(6) *Ibid.*, 225a, 1 à 19.

début du changement : elle n'en fait point partie, elle n'y entre pas, elle s'évanouit purement et simplement. Grande différence avec le mouvement proprement dit, où l'on voit un accident — position, couleur, grandeur quelconque, etc. — se transformer en un autre par un progrès continu et insensible, dans les limites d'un même genre.

Assurément le changement substantiel lui-même requiert un sujet : sinon, il n'y aurait pas changement, mais simple succession, émergence du néant et rentrée dans le néant : conceptions absurdes, que nous avons amplement réfutées dans les chapitres précédents. Mais quel est le sujet de la mutation substantielle ? La matière. Or c'est là un sujet bien différent de celui des contraires, qui est un être consistant en lui-même, établi dans son existence propre : bref, une substance. La matière n'est, en elle-même et comme distincte de ce qui l'affecte, qu'une pure puissance : elle ne possède point d'existence indépendante. Ce qui n'est qu'en puissance, réellement n'existe pas : c'est en vérité « un non-être », et il est clair que le non-être « ne peut se mouvoir » ni changer¹. « *Motus non est in substantia, dit saint Thomas, quia... subjectum formæ substantialis est ens in potentia tantum* »².

Enfin, le mouvement proprement dit, nous l'avons vu, se déroule entre *deux extrêmes*, selon un itinéraire déterminé, à travers des *intermédiaires*. Il constitue une évolution unique, sans brisure. Or, dans la mutation substantielle il n'en va pas ainsi : elle est brusque ; elle a lieu par bonds, sans avoir besoin de cheminer peu à peu en passant par toutes les formes médianes. On serait tenté de dire qu'en elle les extrêmes se touchent. Mais non, car en l'espèce il n'y a même point d'extrêmes : des points extrêmes supposent des points médians, qui font ici complètement défaut. Le mouvement suppose une *distance déterminée* entre ses extrêmes — les deux bouts de la route qui va d'un lieu à un autre, l'Orient et l'Occident pour le monde entier³ ; la couleur la plus claire et la plus sombre ; la température la plus élevée et la plus basse possibles pour un corps donné ; le volume, la taille initiale d'un germe vivant et les proportions de l'adulte, fixées (largement) par la nature de l'espèce, etc. Et chaque degré franchi entre ces frontières rapproche davantage le mobile du but final. Dans la mutation substantielle nous ne trouvons rien de tel. Pas de distance déterminée entre ce qui cesse et ce qui commence, mais toutes les distances possibles ; pas de carrière unique parcourue en ligne droite, mais des changements en zigzags, en ordre dispersé ou plutôt sans ordre. A une forme très élevée telle que la forme animale, succèdent directement, à la mort, les plus inférieures : celles des éléments chimiques ; celles-ci céderont peut-être la place à des formes élémentaires de même ordre qu'elles, ou bien à des formes végétales, puis elles reparaitront pour être assimilées de nouveau par une forme animale, etc. Aucun rang, aucune hiérarchie n'est assignée pour ces successions. La matière indifférente est prête, en ce qui la concerne, à des changements quelconques ; toutes les formes sont possibles pour elle, et la réalisation de l'une d'elle par préférence dépendra

(1) ARISTOTE, *Phys.*, V, 1, 225a, 22 sq. — SAINT THOMAS, l. 2.

(2) *Phys.*, V, l. 1.

(3) « *Differentia maxima : ...simpliciter, sicut in motu locali extrema sunt maxime distantia, sicut punctus orientis et occidentis quæ sunt extrema diametri totius orbis* ». SAINT THOMAS, *Met.*, V, l. 12.

de circonstances variées, fortuites, et des agents divers dont elle subira l'influence. Rien n'exige que la forme nouvelle appartienne *au même genre* que l'ancienne : le vivant et les éléments chimiques en lesquels il se dissout ressortissent à des genres séparés. Nous ne trouvons donc pas ici, entre les termes du changement, cette sorte d'opposition et de liaison qui caractérise les extrêmes, et pas davantage la nécessité de suivre une gradation d'intermédiaires pour passer de l'un à l'autre selon un itinéraire déterminé. « In formis substantialibus, dit saint Thomas, non attenditur maxima distantia inter aliquas formas, ita quod ab una earum non veniatur ordinatim nisi per media ; sed materia, dum exiit una forma, potest indifferenter recipere diversas formas absque ordine... Secundo, quia cum esse substantiale cujuslibet rei sit in aliquo indivisibili, non potest aliqua continuitas attendi in formis substantialibus, ut motus continuus possit esse de una forma in aliam, secundum remissionem unius formae et intensionem alterius »¹.

C'est donc à bon droit qu'Aristote définit la mutation substantielle (génération ou corruption) comme le passage du non-être à l'être ou vice versa, car par elle, quelque chose, une substance qui n'existait en aucune façon, pas même dans le degré le plus infime, pas même en « inchoation »² commence d'exister ; une autre qui existait s'effondre soudain, sans d'abord décroître. Aussi le changement qui a lieu alors n'est pas un changement selon la contrariété, mais « selon la contradiction »³. Il s'agit dans l'espèce, pour une substance, d'être ou de n'être pas. Et donc « la génération et la corruption [des substances] ne sont pas des mouvements »⁴.

(1) SAINT THOMAS, *Phys.*, V, l. 3.

(2) SAINT THOMAS, *Mét.*, VII, l. 8 ; — *Phys.*, II, l. 1, etc.

(3) ARISTOTE, *Phys.*, V, l. 225a, 35 et b 1.

(4) *Ibid.* — Saint Thomas introduit ici une considération subsidiaire. On pourrait songer, dit-il, à rapprocher les changements substantiels des changements par contrariété pour la raison suivante. Les substances qui se succèdent diffèrent en perfection, les unes étant « plus nobles » que les autres, — de même que les contraires, dont l'un représente un manque, ou un inachèvement, et l'autre un achèvement, un accomplissement : « Contrarietas differentiarum, quæ est in omnibus generibus, attenditur secundum communem radicem contrarietatis, quæ quidem est excellentia et defectus... Una earum est ut abundans et alia ut deficiens respectu alterius ». (*Phys.*, V, l. 3. Cf. ARISTOTE, *Phys.*, I, 4, 187a, 16 et 5, 189a, 3, sur l'ὀπεροχὴ et l'ἔλλειψις des contraires). Le changement substantiel serait toujours un décalage de perfection, allant du moins au plus ou du plus au moins. — Mais d'abord, il n'est pas vrai que ce décalage soit impliqué par essence dans le changement substantiel comme tel. Car si certaines *larges catégories* d'êtres cosmiques diffèrent en perfection (règne animal, végétal, minéral ; embranchements du règne animal, allant des protozoaires aux vertébrés, etc.), il est bien difficile, bien arbitraire, de marquer, entre les *espèces particulières*, de tels degrés. Certaines formes paraissent égales ou équivalentes : il n'y a entre elles ni supériorité ni infériorité, mais simple diversité. Pourquoi l'hippopotame serait-il plus ou moins « noble » que le rhinocéros, et la tulipe que la jacinthe ? Pourquoi le phosphore serait-il supérieur ou inférieur au soufre dont on le tire ? (Cf. dans le 2^e fascicule, ch. II, p. 81). Or beaucoup de mutations substantielles ont lieu sur le même plan, au même niveau : par exemple les changements chimiques, ou quand un animal se nourrit d'un autre, etc. Laissons donc de côté cette question préalable. — Mais si l'on considère les changements où l'inégalité existe réellement, on n'a point affaire à des termes situés sur le parcours d'un mouvement. Ils ne peuvent passer ni pour des extrêmes ni pour des intermédiaires. Ce ne sont pas des extrêmes, car aucun d'eux n'exclut un progrès ou une descente ultérieure. Entre eux il n'y a pas cette « distance maximale » qui s'interpose entre



D'autre part, la substance, une fois constituée, tant qu'elle existe, ne varie plus. Elle ignore la croissance et le déclin, le perfectionnement et l'amointrissement. Les déterminations *accidentelles* qui l'affectent sont à la vérité, en partie, successives et variables, mais elles ne la modifient en aucune façon *dans sa ligne propre de substance*. Un homme peut grandir physiquement, grossir ou maigrir, ses facultés psychiques peuvent s'affiner ou s'émousser : il n'en devient ni plus ni moins homme. Tout caractère changé dans la substance ferait d'elle une autre substance, elle ne serait plus elle-même : comme une seule unité, ajoutée ou retranchée à un nombre, fait un nombre spécifiquement différent¹.

2°) Plusieurs catégories d'accidents sont aussi réfractaires au mouvement, voire à toute espèce de changement.

Changement ne veut pas dire succession pure. Tout fait nouveau, toute succession d'événements peut passer pour un changement au sens le plus large du mot. Quand on affirme que le changement n'a pas lieu dans telle catégorie, cela ne signifie évidemment pas que rien n'y naisse ou n'y meure, qu'il règne là une sorte d'immobilité ou d'éternité : il va sans dire que des réalités nouvelles éclosent là comme ailleurs et partout dans la Nature. On entend seulement qu'une certaine façon de commencer ou certaines modifications intérieures — celles d'intensité par exemple — ne conviennent pas à ces réalités là. Un changement dans une catégorie déterminée signifie que quelque chose se transforme *dans le domaine et selon les lignes propres* de la catégorie en question. Pour prendre des exemples déjà connus, nous avons vu qu'à l'origine de la substance il n'y a pas un sujet constitué, évoluant vers un mode nouveau d'existence, et qu'une fois existante, la substance ne varie plus substantiellement ; — tandis que dans la catégorie du lieu, nous trouvons

les points de départ et d'arrivée d'un mouvement. Rien ici ne rappelle les deux bouts d'une route allant d'une ville à l'autre, ou l'orient et l'occident ou la couleur la plus sombre opposée à la plus claire. Cette distance maximale ne se rencontre pas davantage dans la hiérarchie totale des êtres créés. De même, dit saint Thomas, qu'il n'y a pas de nombre auquel on ne puisse ajouter une ou plusieurs unités, il n'y a pas ici-bas d'être si parfait qu'un autre ne puisse le dépasser : le maximum absolu en perfection finie n'existe pas. Et pas davantage, ajouterons-nous, le minimum absolu. « Non est accipere duo extrema maxime distantia in illo genere [numerorum]... Et similiter etiam est in genere substantiæ » (*loc. cit.*). Les termes en question ne sont pas non plus des intermédiaires, des positions moyennes sur un parcours plus vaste. Car des intermédiaires supposent des extrêmes. Or le changement substantiel est ce qu'il est, sans aspiration ni rapport à autre chose : il s'accomplit et s'arrête, ne tend à rien de plus que lui-même, ne suppose rien d'autre.

(1) IaIIae, 52, 1.

un sujet constitué, en train de changer localement, de passer d'un lieu à un autre, et cela avec une rapidité qui peut être variable.

Nous disons : transformation dans le domaine et selon les lignes de catégories déterminées. En effet, il importe de bien distinguer ce qui appartient en propre à chacune d'elles et ce qui peut accompagner, précéder ou suivre les événements qui s'y passent. Il n'y a pas changement *dans* une catégorie si le changement a lieu autour d'elle, comme la condition, la cause ou l'effet de cet événement. Tout changement est spécifié, de façon exclusive, par son terme, mais il peut avoir des conséquences, des contrecoups ou des antécédents qui lui demeurent extérieurs. Et là même où le changement a lieu sur le propre terrain de la catégorie, il faut encore voir si la source de ce changement se trouve bien en elle. Sinon, il ne lui sera point attribuable en dernier ressort ; il l'affectera par intermédiaire : non point *primo et per se*, mais *per posterius* et *per accidens*¹.

Il importe de remarquer aussi que certaines catégories ou subdivisions de catégories impliquent, dans leur essence même, l'invariabilité, l'indivisibilité. Ces natures se réalisent tout à fait ou pas du tout ; on ne les voit pas évoluer à partir d'un faible commencement vers leur achèvement. Nous avons déjà rencontré un exemple de ceci dans la catégorie de la substance ; nous en trouverons d'autres dans les multiples domaines de l'accident. — D'autres natures au contraire sont susceptibles de réalisations inégales et plus ou moins parfaites, parce qu'elles tirent leur spécification d'un terme extérieur qu'elles atteignent de façons diverses. Bien entendu, de quelque manière qu'elles se réalisent, leurs caractères essentiels demeurent invariés — « *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem* » —, précisément parce que le terme où elles tendent ne varie pas : elles se proportionnent à ce but unique qu'elles visent et reflètent. Ce qui varie c'est le mode de la tendance vers lui, la manière d'y parvenir. Par exemple, un même mouvement, rigoureusement spécifié par son terme, peut être plus rapide ou plus lent ; des tirs qui touchent le même point de la cible peuvent être plus ou moins prompts et assurés².

Enfin, il y a lieu de distinguer entre le changement qui donnerait origine à un accident nouveau, et celui qui amènerait la modification d'un accident déjà existant. C'est la différence de ce que nous appellerons le *motus ad* et le *motus in*. Le premier sens est le principal et souvent le seul dont il s'agisse dans les développements que les scolastiques donnent à la thèse, qu'ils formulent par exemple ainsi : « *ad relationem non est motus ; ad actionem non est motus* ». Le second sens doit être cependant considéré pour que la démonstration de la thèse soit complète ; il est parfois indiqué par Aristote, par exemple à propos de l'action-passion : les arguments qu'il donne là concernent et excluent à la fois de cette catégorie le *motus ad* et le *motus in*³.

a) Catégorie de la *relation*. — C'est l'une de celles où le mouvement

(1) *IaIIae*, 52, 1, 3m ; — 53, 2, 2m. — *Phys.*, VII, l. 6, fin.

(2) SAINT THOMAS, *IaIIae*, 52, 1 ; — 66, 1.

(3) Ils sont exposés dans notre premier chapitre (p. 9 sq., cf. 21 sq.) et ici p. 144.

ne se rencontre point. « Pas de mouvement, dit Aristote, selon le *πρός τι* »¹. En effet et d'abord, la naissance d'une relation ne requiert, de soi, ni mouvement ni changement d'aucune sorte dans le sujet qu'elle affecte. La relation se produit en lui spontanément et nécessairement, comme la résultante d'un événement qui peut lui être tout à fait extérieur. Tandis que, pour atteindre un lieu quelconque dans l'espace, le sujet est obligé de se mouvoir, pour acquérir une relation il n'a rien à faire. Sans doute la naissance en lui d'une relation nouvelle peut être *la conséquence* d'un changement qu'il a subi ; mais une fois ce changement accompli, la relation naît d'elle-même, toute seule, sans qu'un changement nouveau et distinct, l'ayant cette fois pour but spécial, soit nécessaire. Par exemple, un corps change de couleur ; par le fait même il devient semblable à tous les corps qui ont cette même couleur : relation de similitude, résultat d'un changement préliminaire qui avait un autre objet, un autre terme que la production de ce rapport, à savoir la production d'une certaine couleur. Bien plus, la relation peut naître sans que rien ait changé ou change dans le sujet : tout se passe en dehors de lui, qui reste complètement au repos et invarié. Il suffit, par exemple, qu'un autre sujet acquière sa couleur, sa taille, sa conformation, etc. pour qu'il se trouve immédiatement en rapport de similitude, d'égalité, de figure avec lui. C'est le cas privilégié allégué par Aristote, pour montrer que la relation n'est, par elle-même, le terme d'aucun mouvement ou changement dans le sujet qui la supporte².

En second lieu, la relation, une fois constituée dans son essence propre, restant numériquement unique et spécifiquement invariée, peut-elle subir encore quelques changements — accidentels par rapport à cette essence — et par exemple, croître ou diminuer d'intensité, s'étendre ou se restreindre à des termes plus ou moins nombreux ? A cette question Aristote ne donne pas de réponse absolue et générale. Et saint Thomas lui-même, qui en donne une, ne se préoccupe pas de la justifier en toutes ses applications³. Nous pouvons donc laisser indécis ce point secondaire.

b) Des catégories de l'action et de la passion le mouvement doit être pareillement écarté. Ces deux catégories sont souvent envisagées par Aristote comme n'en formant qu'une seule⁴. En effet, quand il y a

(1) *Phys.*, V, 2, 225b, 11.

(2) *Loc. cit.*, 225b, 11 sq. SAINT THOMAS, l. 3.

Il n'y a pas lieu d'imaginer ici une origine de la relation qui la rattacherait, non plus à une modification du sujet, mais à une transformation accomplie dans le domaine de la relation elle-même. Elle naîtrait d'une relation précédente ou d'un accident quelconque, métamorphosé en relation, selon un processus pareil à celui des mutations substantielles : auquel cas, il faudrait supposer en elle, dans son intérieur et son essence de relation, quelque chose d'analogue à une matière susceptible de formes diverses. Ce serait là faire d'elle — le plus léger et le plus débile des accidents — une véritable substance. Et Aristote ne s'arrête pas à discuter cette hypothèse, qui contredit directement la notion même d'accident. (Il discutera une hypothèse semblable à propos de l'action et de la passion ou du mouvement. Cf. ci-dessus, ch. I, 2^e fascicule, p. 9 sq. ; — Appendice XI ; — et ici, p. sq.)

(3) Voir là-dessus notre Appendice XIII, p. 162 sq.

(4) Dans l'énumération des catégories il arrive qu'elles soient accouplées comme une même réalité à double face : on dit, non pas « l'agir et le pâtir », mais « l'agir ou le pâtir ». *Met.*, Δ, 1017a, 26 ; K, 1068a, 9 ; *Phys.*, V, 1, 225b, 7. Cf. *Phys.*, V, 2, 226a, 24 où les deux sont aussi mises ensemble à part des autres.

action d'un être sur un autre, il y a corrélativement passion chez ce dernier : l'action de l'un *est* la passion de l'autre, l'événement est unique¹. Or cette action-passion rentre dans un genre supérieur : elle est un mouvement, un changement². Aristote la range à côté de la génération, et c'est en prouvant l'impossibilité d'un changement du changement ou d'un mouvement du mouvement qu'Aristote la met définitivement hors de cause : « Il n'y a mouvement, dit-il, ni de l'agent et du patient, ni du mû et du moteur, parce qu'il n'y a ni mouvement du mouvement, ni génération de la génération, ni en général changement du changement »³. « Non est motus, dit saint Thomas, in actione et passione, quae pertinent ad motum »⁴.

Un individu se meut, ce n'est pas son mouvement qui se meut ; quelque chose se fait, devient, mais le devenir ne devient pas ; une substance est engendrée, un accident produit, ce n'est pas la génération qui est engendrée ni la production produite. Le mouvement, le changement, n'est pas lui-même un but, mais le moyen d'y parvenir, la voie qui y conduit. En se mouvant, l'être ne va pas vers le mouvement, mais vers un terme : un lieu, une qualité, un état nouveau, etc. En agissant il ne va pas vers l'action, mais vers son résultat. Il s'agit pas pour agir ; il ne se meut pas pour se mouvoir, il ne change pas pour changer : il tend vers quelque chose qui est au delà du changement, du mouvement, de l'action. Chaque mouvement, chaque changement est, à sa façon, un commencement absolu, non engendré par une mutation antérieure du même genre ; il est aussi une fin absolue ; une fois son terme touché, il s'éteint entièrement — circonscrit qu'il est de façon rigoureuse entre son point de départ et son point d'arrivée.

Ici, le *motus ad* implique nécessairement le *motus in*. En effet, supposer qu'un mouvement ou changement donné, A, en engendre un autre, B, c'est supposer que B se forme en A, que A est le sujet de B, et donc que A, sans cesser de se réaliser et d'être lui-même, est affecté par le mouvement ou changement B. C'est du reste ce qu'Aristote énoncé explicitement en réfutant cette supposition : « Le changement, dit-il, n'est pas un sujet »⁵.

Nous avons reproduit ailleurs l'essentiel des preuves apportées par le Stagirite à l'appui de cette thèse sur le mouvement ou changement qui englobe l'action-passion⁶. Nous y renvoyons le lecteur.

c) En énumérant les catégories où le mouvement ne trouve point place, Aristote en passe trois sous silence, desquelles néanmoins il entend bien le bannir — comme le montre sa conclusion générale qui ne retient comme susceptibles de mouvement que le lieu, la quantité et la qualité⁷.

(1) *Phys.*, III, 3. — SAINT THOMAS, I, 4 et 5. Cf. ci-dessus, ch. III, p. 29 sq.

(2) La catégorie de l'action-passion est mentionnée simplement sous le nom de « mouvement, κίνησις » dans *Met.*, Z, 4, 1029b, 25 ; — I (X), 2, 1054a, 6 ; — Λ, 1, 1069a, 22. — *Mor. Eudem.*, I, 8, 1217b, 33.

(3) *Phys.*, V, 2, 225b, 13. Suivent les preuves dans le corps du chapitre.

(4) SAINT THOMAS, I, 3.

(5) *Phys.*, V, 2, 225b, 20. Premier argument ou, plus exactement, première raison du premier argument.

(6) Ch. I, p. 9 sq. et Appendice XI.

(7) *Phys.*, V, 2, 226a, 23.

Les catégories omises sont : la situation dans le temps, le *quando*, ποτέ, par exemple « être aujourd'hui, s'être passé l'année dernière » ; — la position d'un corps, non par rapport au lieu extérieur, mais en lui-même : le *situs*, κείσθαι, par exemple « être couché, assis » ; — la possession ou l'avoir : l'*habitus*, ἔχειν ; par exemple : « être chaussé, armé »¹. Saint Thomas justifie et explique l'omission par la raison suivante : il était inutile de mentionner ces trois catégories, vu qu'elles se trouvent atteintes par l'exclusion des précédentes — le changement et la relation, — qu'elles supposent et suivent².

En effet, le *quando* a rapport au temps qui est lui-même quelque chose du mouvement, τῆς κινήσεως τι³ : à savoir sa durée, sa mesure. Le temps dont il s'agit ici est le temps unique et universel, qui n'est autre en réalité que la durée des mouvements (apparents ou réels, peu importe) du soleil, prise comme mesure de la durée des événements terrestres, et par laquelle nous comptons les jours, les mois et les années. Etre dans le temps, exister à une époque donnée, *esse aliquando*, signifie donc pour les durées terrestres, coexister avec quelque partie de la durée des révolutions solaires, de façon à pouvoir être évalué par elle : c'est le rapport d'une durée à une autre. « *Quando consistit in aliquali relatione ad tempus* »⁴. Le changement est donc exclu ici à un double titre : d'abord parce qu'il s'agit, en l'espèce, d'une relation ; et ensuite parce que cette relation elle-même naît des durées respectives de deux changements ou mouvements. « *Quando enim significat in tempore esse, tempus autem mensura motus est : unde per quam rationem non est motus in actione et passione quae pertinent ad motum, eadem ratione nec in quando* »⁵. L'être qui se meut ou change ne le fait point pour arriver à occuper telle place dans le temps, mais bien pour atteindre un certain état, une certaine position dans l'espace, etc. : cette place dans le temps n'est pas ce qui spécifie son mouvement ; elle en est la conséquence⁶. Le *motus ad* est donc exclu de la catégorie du *quando*. D'autre part, cette place dans le temps — ce rapport à la durée du mouvement solaire — est invariable : le *motus in* n'existe pas davantage ici.

Le *situs* est l'ordre, la position respective dans l'espace des parties d'un corps. A la vérité, chaque fois que cet ordre doit changer, un mouvement local est nécessaire pour amener les parties en des lieux différents des précédents. Mais une fois qu'elles y sont, une relation surgit spontanément entre elles, et l'ordre nouveau s'établit par le fait même, sans qu'il soit besoin pour cela d'un second mouvement, ayant pour but spécial de l'établir. Cet ordre, cette relation est le *situs*. « *Situs ordinem quemdam partium demonstrat ; ordo vero relatio est ; unde sicut in ad aliquid non est motus, ita nec in situ* »⁷.

Des considérations exactement pareilles s'appliquent à l'*habitus*, relation qui naît d'un contact local. « *Et similiter habere dicitur secundum*

(1) *Categ.*, ch. 4, 2a, 2.

(2) *Phys.*, V, 1. 3 ; — Cf. *Met.*, XI, 1. 12.

(3) *Phys.*, IV, 11, 219a, 10.

(4) SAINT THOMAS, *Met.*, V, 1. 17.

(5) SAINT THOMAS, *Phys.*, V, 1. 3.

(6) « *Ad tempus non est per se motus, sed ad id quod est in tempore* ».

TOLET, *in Phys. Aristot.*, V, 2, text. 18.

(7) SAINT THOMAS, *Phys.*, V, 1. 3.

quamdam habitudinem corporis ad id quod ei adjacet : unde in his non potest esse motus, sicut nec in relatione¹⁾.

d) La catégorie de la *qualité* est l'une de celles où le changement proprement dit peut avoir lieu, et nous retrouverons plus loin les qualités qui le comportent. Mais toutes ne sont point dans ce cas. En effet, la catégorie enferme plusieurs espèces² qui appellent des solutions différentes. Deux d'entre elles apparaissent du premier coup devoir être mises de côté : ce sont la *figure* ou forme extérieure des objets, et les *puissances* ou facultés d'agir.

aa) La figure est la *limite* qui enclôt la quantité de matière dont les corps sont composés : c'est la forme ronde, carrée, oblongue, etc., qu'ils affectent. « Figura, quae consistit in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem »³. Toutes ces figures sont spécifiquement différentes, irréductibles entre elles, et ne comportent pas de degrés dans leur réalisation. Le cercle ne l'est pas peu ou beaucoup : il est simplement cercle et nullement carré ou triangle. Et la croissance ou la diminution de ses proportions ne modifie rien à son essence : un grand cercle n'est pas plus cercle qu'un petit⁴. C'est pourquoi aucun changement ou mouvement, aucun progrès ou recul n'est concevable dans ce qui constitue proprement une figure. Car un terme, une limite est quelque chose d'absolu, de définitif, d'indivisible : l'être ne va pas au delà, ne se tient pas en deçà. « Le triangle et le tétragone, dit Aristote, ne paraissent pas admettre le plus ou le moins, pas plus qu'aucune autre figure »⁵.

On dit vulgairement : la limite se déplace, les frontières s'élargissent. Non ; la limite ne se meut pas, ne change pas ; on ne voit pas une ligne ou une surface émigrer d'un endroit à l'autre, se promener à travers l'espace comme un individu, grossir ou diminuer, s'intensifier ou s'affaiblir. On voit une limite disparaître et une autre lui succéder. Le *motus in* n'existe pas ici.

Et pas d'avantage le *motus ad*. Car, à l'origine de la figure, il n'y a ni mouvement ni changement. Elle naît spontanément, à l'état complet, sans évolution ni gradation d'aucune sorte, de la forme substantielle. Dès que celle-ci est réalisée, l'être se trouve coulé dans la figure propre à l'espèce⁶, et qui restera désormais fixée en ses traits essentiels. Sous la

(1) *Ibid.* Ne pas confondre cet habitus *catégorie*, avec l'habitus, espèce de la *qualité*, dont parle la note 2 et dont il sera question plus loin, p. 148 sq.

(2) Elles sont énumérées par Aristote dans les *Catégories*, ch. 8. Ce sont : 1° les états ou dispositions variables, bonnes ou mauvaises, du sujet : *ἕξις, διάθεσις, habitus, dispositio*. — 2°) les puissances ou impuissances innées, tenant à la nature même du sujet : *δύναμις, ἀδυναμία*. — 3°) les qualités sensibles, dites « passives », *παθητικὰ ποιότητες, qualitates sensibiles*, dont les corps sont affectés. — 4°) la figure ou forme extérieure des corps, *σχῆμα, μορφή*. — Cf. notre chapitre V, sur les *Catégories de l'accident cosmique*, Section II, A.

(3) *Ia*, 7, 1, 2um.

(4) ARISTOTE, *Categ.*, ch. 8, 11a, 7 sq.

(5) *Ibid.*, 5. — Cf. SAINT THOMAS, *Q. D. Virtut.*, XI.

(6) « Inter omnes qualitates figuræ maxime consequuntur et demonstrant speciem rerum... Et hoc ideo quia, sicut quantitas propinquissima se habet ad substantiam inter alia accidentia, ita figura, quæ est *qualitas circa quantitatem*,

figure naturelle spécifique, à l'intérieur du domaine qu'elle circonscrit, des figures secondaires peuvent apparaître ou disparaître — un pli se dessine et s'efface, un muscle s'enfle ou se réduit — mais ces figures sont *autres* que la figure principale et spécifique qui, à travers tous ces changements, demeure invariée. — Les figures imprimées du dehors n'offrent pas plus de prise au changement intrinsèque. Tous les corps n'ont pas de figure naturelle. Certains, — comme les liquides, les substances visqueuses ou pâteuses — sont indifférents à cet égard et reçoivent passivement leur configuration d'agents extérieurs. Et sur ceux aussi qui ont une figure propre, des influences étrangères peuvent se faire sentir et la modifier. Mais ces changements-là n'affectent pas directement et immédiatement la figure. L'origine des figures nouvelles suit un changement accompli dans un autre ordre : l'agent étranger exerce une pression sur la matière, la divise, l'étire, la joint, la mélange à une autre, etc. : d'où *résulte* une figure nouvelle¹. Une fois produite, celle-ci ne se perfectionne pas : elle « réside dans l'indivisible, *est in indivisibili* », comme toutes les autres. Ce qui a lieu en l'espèce, c'est l'apparition de figures diverses, sans continuité ni cohérence d'aucune sorte, sans aucun développement intérieur.

Une objection se présente cependant ici. Traitant des qualités susceptibles de croissance, saint Thomas prend l'exemple d'un objet déjà courbe qui le devient davantage : « *totum fit magis curvum* »². N'est-ce pas là une croissance de la figure même ? — Exactement, non. Pour mettre les choses au concret, supposons une boule sphérique, faite d'une matière susceptible de se dilater et de se rétrécir, sans que sa forme sphérique subisse aucune altération. En ce cas, lorsque le rétrécissement, par exemple, se produit, la figure de la boule reste identique jusque dans les moindres détails ; la manière spéciale dont sa quantité se termine, le dessin de ses contours ne varie pas ; la formule de la courbe demeure constante. Ce qui varie, c'est *l'état de la matière* enfermée dans ces limites et qui se ramasse, se condense davantage³ sous les lignes inaltérées de la figure. Ce qui devient « plus courbe » n'est pas précisément la figure considérée en soi, on ne dit pas « *curvitas magis perficitur* » ; il n'est question que *du sujet* ; c'est de lui qu'il est dit : « *fit magis curvum* », « *idem ipsum, quod prius erat minus curvatum, magis curvatur* ».

bb) Quant aux puissances ou facultés d'agir (2^e espèce de qualité dans la classification aristotélicienne), leur origine est pareille à celle de

propinquissime se habet ad formam substantiæ ». Dans les objets artificiels, fabriqués par l'homme, la figure extérieure est la forme même de l'objet, le pendant de ce qu'est la forme substantielle dans les êtres naturels. Ceci est une table et cela une cruche de par la figure donnée à la matière. SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, l. 5. Cf. *IaIIae*, 52, 1.

(1) « *Figura est quædam forma quæ per abscissionem materiæ et condensationem vel rarefactionem, vel ductionem, aut aliquem motum hujusmodi, potest fieri in materia...* ». SAINT THOMAS, *Pot.*, VI, 7, 13m. (Il s'agit là des esprits, auxquels saint Thomas n'attribue pas d'autre action sur la matière que la mise en train de mouvements *locaux*).

(2) *Qu. Disp. Virt.*, XI ; Cf. *Phys.*, IV, l. 14, sur Aristote, ch. 9, 217b, 2 sq.

(3) Aristote et saint Thomas pensent que l'état « rare » ou « dense » de la matière est une qualité susceptible de degrés, comme la chaleur ou la couleur, une « forme » qui peut pénétrer plus ou moins parfaitement le sujet. (*Loc. cit.*).

la figure : elles suivent la forme substantielle. Par le seul fait qu'un être corporel ou spirituel existe, il est d'emblée mis en mesure d'exercer un certain genre d'activité, il possède certains pouvoirs caractérisés et limités, « *potentia vel impotentia* ». Aucun mouvement, aucun changement préalable n'est requis pour leur donner naissance : ils surgissent d'eux-mêmes et découlent, comme une conséquence immédiate et nécessaire, de la substance. Et ils lui demeureront attachés tant qu'elle subsistera. Ici, pas de *motus ad*¹.

Mais certaines puissances sont susceptibles de changements intérieurs (*motus in*). Les facultés sensibles, parce que liées à des états physiques variables, sont, dans ce cas. La faculté de voir par exemple et la mémoire sensible sont excellentes dans la jeunesse, se développent par l'exercice et s'atrophient dans la vieillesse : elles expérimentent en elles-mêmes le plus et le moins². — Quant aux facultés spirituelles, le changement n'a pas lieu directement en elles ; mais, dépendant des facultés sensibles, leur exercice peut se trouver favorisé, empêché ou supprimé par le changement de celles-ci. Dès la naissance, les intelligences humaines sont inégales, par le fait de dispositions corporelles différentes³, et l'on peut concevoir que, ces dispositions venant à changer, par exemple à la suite d'une crise profonde de l'organisme, les facultés spirituelles se trouvent atteintes par contre-coup. Indépendamment de ces révolutions exceptionnelles, dans les périodes tranquilles et normales, l'intelligence vit sur les apports des facultés inférieures et selon que ce ravitaillement est plus ou moins facile et abondant, l'intelligence aussi sera plus ou moins riche, opérera plus ou moins promptement et largement. C'est un fait, par exemple que celui dont la mémoire est excellente et qui peut tenir sous son regard toute la masse des documents relatifs à une question, en jugera mieux. Ce qu'on appelle différence d'intelligence chez les hommes n'est souvent qu'une inégalité de mémoire ou d'imagination⁴.

cc) Une autre espèce de qualité (la première dans la classification aristotélicienne) fera plus de difficulté. C'est celle qui porte, en latin scolastique, le nom d'*habitus* (traduction littérale du mot grec ἕξις), mais dans un sens différent de celui que nous avons rencontré plus haut⁵ et qui désignait là l'une des dernières catégories de l'être. L'*habitus* dont il s'agissait alors était l'*avoir*, la *possession*, et se rapportait au sens *actif* des verbes *habere*, ἔχειν. L'*habitus* dont il s'agit maintenant tire son nom du sens *neutre*, *intransitif*, d'ἔχειν, que le latin traduit par *se habere*⁶.

(1) Aristoteles « non facit mentionem de 2a specie qualitatis, quæ est potentia vel impotentia naturalis. Manifestum est enim quod potentia vel impotentia non accipitur aut removetur nisi transmutata natura ». SAINT THOMAS, *Phys.*, loc. cit. ; — Ia, 77, 8 3m.

(2) « Melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectionis virtutis et in quo virtus visiva est perfectior ». Ia, 85, 7.

(3) « Les hommes à chair dure sont mal doués quant à l'intelligence, et les hommes à chair molle bien doués ». ARISTOTE, *de Anima*, II, 9, 421a, 25. Quoi que vaille l'exemple allégué, l'assertion générale paraît indiscutable. Voir, sur le même sujet, IaIIae, 50, 3, 3m ; 4, 3m, et 51, 1 (2^e partie), et la note H, dans notre second fascicule.

(4) *Ibid.*

(5) P. 145, 146.

(6) IaIIae, 49, 1 : « Sumitur [hic] habere prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa vel ad aliquid aliud... ; hoc modo habitus quædam qualitas est ». Cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, I, p. 336.

Cet habitus est une disposition, *διάθεσις*, bonne ou mauvaise, où l'être se trouve soit par rapport à sa constitution intérieure — telle la santé ou la maladie — soit dans ses facultés naturelles — telle la science possédée par l'intelligence, la vertu ou le vice, etc. Les habitus ne sont pas, comme les qualités de l'espèce « puissance », des facultés innées, conférées immédiatement par la nature de l'être, attachées à l'espèce, mais des déterminations surajoutées, variables, qui peuvent être là ou manquer. La conception aristotélicienne de ces habitus, adoptée et approfondie par saint Thomas, est intéressante à connaître, car elle régit toute une partie de sa morale : celle qui a trait aux vertus et aux vices¹.

Sur la question qui nous occupe, la position de nos auteurs est délicate : car d'un côté ils déclarent de la façon la plus formelle les habitus inaccessibles au mouvement, à ce genre de changement qui s'appelle l'altération, propre à la catégorie de la qualité, seul possible en elle² — et d'un autre côté ils nous représentent ces mêmes habitus comme susceptibles de croître et de décroître, ils nous décrivent leur genèse et leur fin comme consécutives à des altérations³.

La conciliation de ces deux thèses, opposées en apparence, tient en deux mots : le changement n'affecte pas l'habitus comme tel, en lui-même, « *primo et per se* », mais bien les conditions dont il dépend⁴.

Toute disposition — et l'habitus est une disposition stable — suppose des éléments divers entre lesquels un ordre déterminé s'établit : « *dispositio est ordo habentis partes* »⁵. L'habitus embrasse cette multiplicité et repose sur elle comme sur l'une de ses conditions nécessaires⁶. Mais lui-même est quelque chose de simple : « *Habitus, secundum se consideratus, est forma simplex, et secundum hoc non accidit ei diminutio* » (*nec, a pari, augmentum*)⁷. Il n'est pas un composé, un agrégat de parties, mais l'état indécomposable d'un sujet disposé *selon un ordre unique*.

(1) Nous négligeons pour le moment la distinction qui sépare la simple disposition, *διάθεσις*, de l'habitus, *ἕξις*. Ces deux modes d'une même espèce de qualité ne diffèrent que par leur plus ou moins grande stabilité (ARISTOTE, *Catég.*, ch. 8, début), — le *difficile mobile* (*habitus*) et le *de facili mobile* (*dispositio*), comme parle SAINT THOMAS : distinction sans importance par rapport à notre objet présent.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, V, 2, 226b, 26. SAINT THOMAS, l. 4. Dans d'autres espèces de la catégorie — les qualités sensibles — on trouve comme nous le verrons cette sorte de « mouvement », mais non dans les habitus : ARISTOTE, *Phys.*, VII, 3 ; SAINT THOMAS, l. 5 et 6.

(3) ARISTOTE, *Ethic. Nic.*, X, 2, 1173a, 20 à 27 ; SAINT THOMAS, l. 3, et surtout *IaIIae*, 52, 1 ; 56, 1. — Cf. *Q. D. Virt.*, XI.

(4) « *Alteratio primo quidem est in qualitatibus tertie speciei* (les qualités sensibles) ; *in qualitatibus vero primæ speciei* (les habitus) *potest esse alteratio per posterius*. *Facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum ; et similiter facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam et virtutes, ut dicitur Phys., VII* ». *IaIIae*, 52, 1, 3m. Cf. 50, 1, 3m.

(5) *IaIIae*, 49, 1, 3m ; 4 ; 50, 6, 3m. — ARISTOTE, *Met.*, Δ, 19 ; SAINT THOMAS, V, l. 20.

(6) « *Tertio requiritur [ad habitum] quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quæ est in potentia* ». *IaIIae*, 49, 4.

(7) *IaIIae*, 53, 2, 1m.

Prenons des exemples. La science, considérée en soi, est un système de concepts ordonnés par rapport à un seul et même objet, qui la spécifie ; dans le sujet qui la possède, elle est l'état de l'esprit muni de ce système de concepts. Une vertu morale suppose de même des actes multiples, mais d'un certain genre — chaque vertu a son objet propre — et bien ordonnés, adaptés à la nature et à la fin de l'homme. Les dispositions du corps, telles la santé ou la maladie, résultent aussi d'une quantité de phénomènes intérieurs divers, combinés d'une certaine façon.

Cela entendu, un premier mode, *indirect*, de variation apparaît immédiatement possible pour certains habitus¹. En effet, les éléments qu'ils régissent peuvent être plus ou moins nombreux. La science croît *en étendue*, par l'*addition* de nouvelles connaissances aux anciennes. La santé d'un corps est plus ou moins générale, plus ou moins complète, selon qu'elle s'étend ou non à la totalité des organes et des fonctions : « dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit »².

Cependant, qu'on le remarque, ces accroissements ne sont pas, à strictement parler, un perfectionnement de l'habitus lui-même, mais une extension de son domaine. Quand ils se produisent, il n'y a point un ordre *plus parfait*, mais *plus de choses* soumises à son empire : de même que le gouvernement d'un pays ne varie pas quand il annexe des provinces nouvelles³.

Un second mode, toujours *indirect*, de changement appartient encore aux habitus⁴. Sans que diffèrent en nombre les éléments qu'ils régissent, sans varier d'extension et par addition, ils peuvent croître ou diminuer en *intensité*, selon que leur sujet les possède plus ou moins parfaitement ou profondément : « secundum participationem subjecti »⁵. « La science augmente, dit saint Thomas, chez celui qui connaît des objets identiques avec une certitude plus grande »⁶. Et encore : « L'intellection d'une conclusion donnée est plus profonde chez celui qui peut la ramener aux premiers principes et aux causes premières, que chez celui qui en aperçoit seulement les raisons prochaines »⁷. On dira : celui qui remonte aux principes suprêmes, aux raisons dernières voit autre chose et plus de choses que celui qui s'arrête en chemin : il est seul à apercevoir certaines prémisses. C'est vrai, mais en outre, il voit la conclusion *mieux* que le second. Tous deux l'aperçoivent : elle est bien leur objet commun et identique. Mais le premier la voit plus parfaitement, dans une lumière plus vive, et la possède plus fermement, assise qu'elle est chez lui sur des fondements plus solides. La santé aussi s'affermite à mesure que les forces générales du sujet augmentent, et inversement, une maladie étend ses ravages en profondeur, si elle rencontre un sujet qui s'abandonne davantage à son envahissement : même dans les maladies les mieux caractérisées spécifiquement — mettons

(1) Non pas pour tous. Cf. IaIIae, 66, 1.

(2) IaIIae, 52, 1 ; cf. 66, 1.

(3) Rapprocher ceci de ce qui est dit de la relation unique dont les termes s'étendent ou se multiplient. Ci-dessus, p. 143.

(4) Et, semble-t-il, à tous.

(5) IaIIae, 52, 1.

(6) IIaIIae, 24, 5, 1m.

(7) Ia, 85, 7, *sed contra*. Cf. 12, 6, 2m ; — *Ver.*, II, 2, 11m.

la fièvre typhoïde — les médecins parlent de formes bénignes ou graves. L'appétitude à des exercices physiques — accoutumance des muscles à des mouvements déterminés — s'intensifie ou diminue en fonction de l'âge et de la vigueur du sujet, comme de la fréquence de ces exercices, et ainsi leur accomplissement devient plus ou moins facile, rapide et assuré. — Dans tous ces cas, l'*habitus* ne change pas, ne se meut pas, à proprement parler. Le changement ne s'accomplit pas vraiment en lui, mais bien dans le sujet qui s'ouvre et se prête plus ou moins docilement à sa pénétration¹.

Tout ce que nous venons de dire concerne les variations intérieures que pourrait subir un *habitus* déjà existant : *motus in*. Du côté du *motus ad*, la situation est exactement pareille. A l'origine de l'*habitus* nous ne trouvons aucun mouvement, aucun changement dont il serait le terme propre et direct mais le changement peut avoir lieu dans les conditions d'où il résulte.

En effet, l'*habitus* naît et dure à la façon des relations, et il est lui-même chose relative. A un double titre.

D'abord, parce qu'il est une disposition d'éléments divers. L'ordre, l'harmonie, l'unification qu'il leur impose ne sont pas autre chose que l'établissement de rapports. Chaque *habitus* renferme ainsi, comme une charpente intérieure, un ensemble de relations². Et ceci est commun à tous.

De plus, second caractère relatif, cet ordre intérieur lui-même, au moins dans les *habitus* parfaits, s'ordonne à un terme extérieur. Ces *habitus* parfaits sont ceux qui s'attachent aux *facultés d'agir*³ d'un sujet conscient et libre, et dont celui-ci peut se servir à volonté : « *habitus est quo quis agit cum voluerit* »⁴. Ils sont comme un équipement revêtu en vue d'un certain genre d'activité, comme les instruments nécessaires pour s'y livrer. Tels sont les *habitus intellectuels* : la science acquise ; l'art ou le métier, avec ses méthodes précises, tel qu'il est dans l'intelligence de l'artisan ; la prudence ou sens pratique engendré par l'expérience, etc. Aucun d'eux ne se comprend indépendamment d'un but déterminé et des actes qui s'y rapportent. La science est essentiellement relative à son objet : « L'être connaissant, dit Aristote, mérite tout à fait d'être rangé parmi les choses que nous appelons relatives »⁵. Tels sont aussi, non moins évidemment, les *habitus moraux*, les vertus diverses⁶. Et ceci se vérifie inversement chez les *habitus* mauvais : les systèmes intellectuels erronés, les vices donnent au sujet des plis

(1) Cf. IaIIae, 53, 2, 1m, où les deux modes indirects de la variation de l'*habitus* sont indiqués.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, VII, 3, 2^e réd. : 246b, 1 ; 1^{re} réd. : 246b, 2 sq. — On sait qu'il existe, pour les trois premiers chapitres de ce livre VII. deux rédactions. La seconde est la seule que connaisse saint Thomas et qu'il commente.

(3) IaIIae, 49, 3 fin.

(4) Cette définition posée par AVERROES, est pleinement acceptée par saint Thomas. Cf. IaIIae, 50, 1.

(5) ARISTOTE, *Phys.*, VII, 3, 2^e réd., 247b, 2 ; — 1^{re} réd., item.

(6) ARISTOTE, *Ethic. Nic.*, II, 5, début ; — SAINT THOMAS, l. 6. Voir ci-dessous, p. 155.

défectueux qui préforment et déforment d'avance ses actions. « La vertu et le vice, dit Aristote, font partie des relatifs »¹.

Chez les habitus qui s'attachent, non plus directement aux facultés d'agir, mais à la nature, à la constitution de l'être, ce second caractère relatif est moins accusé. La santé et la maladie, la beauté ou la laideur matérielles, la force et la faiblesse physiques ne sont pas le privilège des êtres conscients et libres : elles s'observent également chez les bêtes, et les plantes². Mais saint Thomas fait remarquer que ces habitus là sont eux aussi, bien qu'indirectement, ordonnés à l'action, acte second, perfection suprême, l'« optimum », (τὸ ἄριστον, τὸ βέλτιστον, dit Aristote)³, où l'être s'achève⁴. Ils s'impriment sur le mode d'agir des sujets et s'expriment en lui : un être sain n'agit pas comme un être malade⁵, la grâce ou la difformité d'un corps déteignent sur tous ses mouvements.

Ainsi l'habitus implique toujours quelque relation.

Ce n'est pas à dire que lui-même *soit* relation ; il est qualité, mais qualité qui résulte de relations diverses. Il n'est pas l'ordre que les parties ont *entre elles*, mais l'état d'un sujet qui possède ces parties et leur impose un ordre ; il n'est pas la relation du sujet à son objet, mais l'état d'un sujet en rapport avec cet objet⁶.

Ce double caractère relatif est la raison qui exclut le *motus ad* des origines de l'habitus. Posé ses conditions, l'habitus naît spontanément et d'un seul coup, soudain et non point par degrés, à la façon d'un acheminement progressif et continu. L'ordre établi entre des éléments divers est un équilibre. Or un équilibre, bien que susceptible de se réaliser de plusieurs façons et avec des éléments divers, est quelque chose d'indivisible. Il est ou n'est pas, mais non point à moitié, ou partiellement : c'est ainsi qu'un cube peut tenir sur l'un ou l'autre de ses côtés, mais non pas sur une position intermédiaire. La santé est l'un de ces équilibres : harmonie, juste tempérament, proportion convenable des organes et des fonctions *συμμετρία τις*, dit Aristote⁷. Elle ne se réalise pas uniformément chez les divers individus, ni en chacun d'eux aux diverses époques de la vie⁸, mais enfin, quels que soient ses éléments, cet équilibre multiforme existe ou non : sitôt qu'il existe, il y a santé ; sitôt qu'il est dérangé, il y a maladie. — La vertu aussi est un équilibre. Elle résulte d'une juste proportion établie par la raison, soit entre les appétits du sujet, soit entre ses actions extérieures et leur objet. Elle occupe un point indivisible, éloigné de l'excès comme du défaut. Toucher ce point et y demeurer, c'est, par le fait même, posséder la vertu. Adopter une

(1) ARISTOTE, *Phys.*, *loc. cit.*, 2^e réd., 246a, 11 ; 1^{re} réd., 246b, 20 sq.

(2) IaIIae, 50, 3, 3m. La beauté et la laideur appartiennent même aux êtres inanimés. Cf. CAJETAN, in ImIIae, 49, 4, n^o 4.

(3) *Phys.*, VII, 3, 2^e réd., 246b, 4.

(4) IaIIae, 49, 3 et *Phys.*, VII, l. 5, p. 457^o.

(5) IaIIae, 49, 3, 3m. Cf. ARISTOTE, cité là, *Hist. Anim.*, X, 1, 633b, 18 sq.

(6) SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, l. 5, p. 457^o. CAJETAN, in IaIIae, 1 : « non videtur quod est ordo partium, sed habentis partes ». Cf. SOTO, *Liber Praed. cap. de Qualitate*, § *hic incipit* (Edit. Venet., 1518, p. 33, col. 2).

(7) *Phys.*, VII, 3, 2^e réd., 246b, 2. Cf. 1^{re} réd., 246b, 5.

(8) IaIIae, 52, 1. ARISTOTE, *Ethic. Nicom.*, X, 3, 1173a, 25.

conduite qui s'en écarte dans un sens ou dans l'autre, c'est immédiatement et sans intermédiaire, tomber dans le vice¹. La vertu est ce en quoi le sujet moral s'achève, sa perfection, τελείωσις, c'est-à-dire, par définition, un terme, une limite en deçà ou au delà desquels la vertu s'évanouit : de même qu'un cercle n'est vraiment un cercle que s'il est parfaitement tracé². — Mais la maladie et le vice ont également leur ordre propre, mauvais, funeste, mais non moins spécifique et caractéristique. Elles disposent autrement les mêmes éléments que la santé ou la vertu et ne consistent en somme qu'à substituer une proportion à une autre : « habitus [bonus vel malus] secundum se consideratus, est forma simplex »³. — La science non plus n'est pas une collection de notions erratiques, amassées sans ordre. Elle rassemble dans l'unité maints renseignements divers. Et cette ordonnance, cette disposition unique marque son avènement, comme la dissociation des mêmes éléments, la rupture de leur unité — par le fait de l'oubli ou d'une maladie mentale — marquerait sa ruine⁴. — Dans tous ces cas il ne s'agit que d'établir ou de rompre des relations : événement simple, instantané, indivisible, sans progrès ni déclin.

Il est clair que ce qui vaut des relations intérieures à l'habitus vaut également de son rapport à l'objet extérieur. Sitôt, par exemple, que les appétits sensibles sont disposés comme il convient en vue des actes à accomplir, la vertu est née. De même, dès que son objet lui est présenté par l'espèce intelligible, l'intelligence s'en saisit, sans qu'aucun changement préalable et graduel se produise en elle, et la science naît : comme un miroir reçoit immédiatement, sans avoir à subir d'abord aucune mutation, les rayons lumineux qui tombent sur lui, et l'image naît⁵. — Rien en tout ceci ne rappelle ce passage progressif d'un contraire à un contraire, effectué dans le temps, qui caractérise le mouvement.

Mais voici la contrepartie. La génération et l'extinction de l'habitus, qui ne sont point en elles-mêmes des mouvements, des altérations physiques, n'ont lieu cependant que sous la condition d'altérations de ce genre. Ceci est immédiatement évident pour les habitus du corps : santé, maladie, beauté, laideur, etc., qui se substituent les uns aux autres selon que change l'état des éléments matériels qu'ils combinent. Les habitus spirituels sont dans une situation différente, mais dépendante, elle

(1) ARISTOTE, *Ethic. Nic.*, II, 5 et 6. — SAINT THOMAS, I, 6 et 7 ; IaIIae 64, 1.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, VII, 3, 1^{re} éd., 346a, 13 ; 2^e éd., 246b, 10. — *Ethic. Nic.*, II, 5, 1106b, 27.

(3) IaIIae, 53, 2, 1m. — Ce qui est dit ailleurs (SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, 1, 6 ; — ARISTOTE, *Ethic. Nic.*, II, 5, 1106b, 27 ; SAINT THOMAS, I, 7) de la multiplicité des formes du vice, de la maladie, ou du mal en général, par opposition au caractère unique et indivisible de la vertu et du bien. — « bonum ex una et integra causa, malum ex quocumque defectu » — ne contredit pas la doctrine exposée ici. Car si les formes du mal sont multiples, si l'on peut s'écarter plus ou moins de la perfection, chacune de ces formes a son caractère spécifique, inaltérable, qui ne comporte pas le plus et le moins. Un vice particulier n'est susceptible, comme la vertu opposée, que de croissance *intensive*, « per participationem subjecti ».

(4) IaIIae, 54, 4.

(5) « Statim, ad præsentiam objectorum per experientiam acceptorum, advenit ei [intellectui speciei] species intelligibilis, sicut speculo forma specularis ad præsentiam corporis ». SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, 1, 6. ARISTOTE, ch. 3, 2^e éd., 247b, 1 sq. ; 1^{re} éd. item.

aussi, de changements physiques. Car l'homme n'est pas un pur esprit, et l'exercice de son intelligence comme de sa volonté suppose des expériences et des appétits sensibles, liés eux-mêmes au fonctionnement des organes.

A l'origine des *habitus intellectuels*, il y a toujours un apport des sens, — nécessaire même à l'éclosion des principes premiers et invariables de la raison (*habitus principiorum*)¹. Les sens fournissent à la science ses matériaux : une science nouvelle naît sur des matériaux nouveaux. En outre, pour l'acquérir et la garder, de bonnes dispositions physiques sont requises. Un organisme mal développé ou fatigué, des sens troublés ou obnubilés, comme ils le sont dans l'ivresse et le sommeil, ou encore absorbant toute l'activité du sujet, comme ils le font chez l'enfant, rendent impossible le travail intellectuel d'où naîtrait la science². Et ces *habitus* meurent comme ils sont nés. L'oubli et l'erreur tuent la science³, mais comment ? Par l'intermédiaire de changements survenus dans les facultés sensibles. L'erreur intellectuelle n'est pas une connaissance (on ne peut *voir* ce qui n'existe pas) ; c'est un jugement basé sur des apparences non contrôlées, non critiquées, engendrées par l'imagination, et sur lesquelles se forment des conclusions fausses, qu'un appétit latent fait embrasser comme vérités : « insurgent imaginationes extraneae [scientiae] et quandoque ad contrarium [scientiae] ducentes »⁴. L'oubli, de même, provient d'une altération produite dans les facultés sensibles et leurs organes. Car on ne pense pas sans images. Les images cessant de se former, les idées dont elles sont la matière ne peuvent plus retrouver d'existence actuelle. « Per se memoria pertinet ad apparitionem phantasmatum, per accidens autem ad iudicium intellectus... Et inde est quod laeso organo imaginationis, impeditur homo non solum ab intelligendum aliqua de novo, sed etiam [a] considerando ea quae prius intellexit »⁵. Les espèces imprimées dans l'intellect ne sont pas effacées, — et en ce sens on peut dire que l'*habitus* n'est pas mort ; mais il est en léthargie (incurable si l'altération organique l'est) ; les espèces intelligibles demeurent impuissantes et de nul usage⁶.

(1) IaIIae, 51, 1.

(2) ARISTOTE, *Phys.*, VII, 3, 2^e réd., 247b, 8 sq. ; 1^{re} réd., 247b, 13. — SAINT THOMAS, I. 6. C'est pourquoi ce dernier dit : « Si ergo non sit impedimentum, statim ad praesentiam objectorum advenit... species intelligibilis ». (*Ib.*, fin de la leçon, L'impedimentum vient de l'état du corps et des organes. — De là cette belle pensée d'Aristote : que la connaissance est un repos, un arrêt paisible, ἡρεσιῆσαι καὶ στῆναι, dans la possession de la vérité (*loc. cit.*, 1^{re} réd., 246b, 10 ; 2^e réd., b, 9). C'est seulement quand les agitations sensibles s'apaisent qu'on peut connaître et contempler.

(3) « Scientiæ corruptio est oblivio et deceptio ». Ia, 89, 5, *sed contra* ; IaIIae, 53, 1. Maxime tirée d'un opuscule d'Aristote : *Sur la longueur et la brièveté de la vie*, ch. 2, 465a, 23.

(4) Ia, IIae, 53, 3. Cf. art. 1. — Sur la genèse de l'erreur voir notre *Critique de la connaissance*, p. 210 sq.

(5) SAINT THOMAS, *De Memoria et Reminiscentia*, l. 2. ARISTOTE, ch. 1, 450a, 10 sq.

(6) SAINT THOMAS, Ia, 89, 5 ; IaIIae, 53, 1 ; 67, 2 ; — IV, *Sent. dist.*, 50, 2, 2, sol. 1, 3m. — « Philosophus... ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur : scilicet *oblivionem*, ex parte memorativæ, et *deceptionem*, ex parte argumentationis falsæ ». Ia, *loc. cit.* « Corruptio per oblivionem respicit per se scientiam ut est in parte sensitiva, non ut in intellectu ». CAJETAN in h. I. N^o 3.

Quant aux *habitus moraux*, vertus et vices, il faut distinguer entre ceux qui ont pour objet propre et premier les passions, états intérieurs du sujet¹, — et ceux qui régissent directement ses actions extérieures, ses rapports avec autrui. Sur les premiers, pas d'hésitation possible. Ils règlent, bien ou mal, des éléments sensibles. La vertu dont il s'agit ici n'est pas une fleur du ciel, sans racines dans la terre. Le stoïcisme coupait ces racines : toute vertu consistait pour lui dans la suppression des passions : idéal chimérique. Aristote, plus raisonnable, constate que les passions subsistent toujours et ne conduisent point, par elles-mêmes, au mal ; tout dépend de l'usage qu'on en fait : selon la disposition qui leur est imposée il y a vertu ou vice². Or les passions, mouvements des appétits sensibles, sont des phénomènes pour moitié matériels : elles ne vont pas sans une commotion physique ; elles ont leur siège dans les organes³. Et c'est là, en elles, et non dans la volonté placée sur un plan supérieur, que l'altération se produit. La vertu et le vice, ici, commencent respectivement avec des changements inverses des appétits sensibles. Dans ce domaine se vérifie clairement et pleinement la maxime d'Aristote : « L'acquisition de la vertu et le rejet du vice ont lieu moyennant l'altération de quelque chose ; mais ni l'une ni l'autre n'est altération »⁴.

Les *habitus* relatifs aux actions extérieures, — tels que la justice ou l'injustice qui concernent les rapports des hommes entre eux, — sont d'un autre ordre. Ici il ne s'agit plus, proprement et directement, d'appétits sensibles à diriger : la justice réside dans la volonté ; elle est cette qualité qui rend la volonté soucieuse de respecter les droits d'autrui ; l'injustice en est le contraire. Dans ses exposés du VII^e livre de la *Physique*, ch. 3, Aristote néglige de considérer cette catégorie d'*habitus*⁵. Saint Thomas⁶ a élargi et ce semble, transposé le sens de la doctrine du Stagirite. Il parle *en général* des plaisirs et des souffrances qui sont les fins et les conséquences de tous les *habitus* moraux. « Omnis virtus moralis consistit in aliqua delectatione et tristitia ». Le juste — c'est son premier exemple — est celui qui se plaît aux actions justes et qu'attriste les injustices : « non enim est justus qui non gaudet de justis operationibus et tristatur de contrariis ». Or ce sont là des plaisirs et des douleurs qui n'ont rien de physique et n'affectent pas les sens. On dirait la même chose des objets d'autres *habitus*, mentionnés là ou ailleurs par saint Thomas, par exemple le sentiment de l'honneur, « *philotimia* », la libéralité⁷, etc.

Alors, comment les sens interviennent-ils dans la formation de ces

(1) Nous disons : objet *propre* et *premier*. Car il est clair que les dispositions intérieures auront pour conséquence des actions déterminées.

(2) « Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas aestimant cum sunt a ratione moderatæ ; malas autem cum sunt præter moderationem rationis ». IaIIae, 24, 2.

(3) « Semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maxime circa cor ». Ia, 20, 1, 1m. Cf. ci-dessus, ch. III, p. 18.

(4) *Phys.*, VII, 3, 2^e réd., 247a, 1.

(5) Voir la Note I bis, à la fin du présent fascicule.

(6) Leçon 6. — Cf. IaIIae, 59, 4, 1m ; IIaIIae, 58, 0 1m.

(7) « Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum... est sicut pecunia (objet de la libéralité) et honor... Honor autem consistit in apprehensione animæ, etc. ». IaIIae, 60, 5.

habitus ? En leur présentant leurs objets¹. La matière qu'ils ont à exploiter se trouve dans le monde sensible. La justice s'exerce dans les rapports sociaux, par exemple dans les échanges commerciaux, à propos de biens matériels. Le sentiment de l'honneur se repaît des témoignages extérieurs d'estime, des louanges². La libéralité incline à dépenser son bien en faveur d'autrui³, etc.

Tous ces plis moraux de l'âme se décalquent donc, pour ainsi dire, sur des objets matériels : ils ne peuvent être pris ou effacés que par rapports à ces derniers. Leur genèse et leur perte dépendent donc du sensible. En somme, ils ont une origine pareille à celle de la science, qui consiste à disposer, dans le cadre de lois, des données toujours issues, en dernière analyse, du témoignage des sens. Et ils sont analogues aussi aux habitus corporels : de même que la santé et la maladie résultent de proportions diverses établies entre des qualités sensibles qui se trouvent « soit dans le sujet, soit dans son milieu »⁴, de même la vertu et le vice, santé et maladie de l'âme, sont des dispositions bonnes ou mauvaises prises par rapport à ce qui se trouve dans le sujet ou autour de lui. — Inutile de dire que cette condition des habitus relatifs à l'action était déjà celle des habitus relatifs aux passions — celles-ci étant liées par essence aux objets sensibles.

Ainsi une loi générale est établie qui s'étend à tous les habitus moraux, quels qu'ils soient. Leur origine et leur abolition implique toujours quelque changement d'ordre matériel ; et la maxime d'Aristote, telle que l'interprète saint Thomas, reprend par là un sens général et absolu : « la génération et la ruine de la vertu et du vice n'ont lieu que moyennant des altérations sensibles, mais ne sont point elles-mêmes des altérations ».

Une autre maxime, plus générale encore et qui résume tout ce qui

(1) « Omnis tristitia et delectatio vel est secundum actum, de re præsentî, vel per memoriam de re præterita, vel per spem de futuro. Si ergo sit delectatio secundum actum, hujusmodi delectationis causa est sensus ; non enim conveniens conjunctum [i.e. præsens] delectationem faceret si non sentiretur. Similiter autem, si sit delectatio per memoriam vel per spem, hoc a sensu procedit etc... ». — A première vue, un petit membre de phrase : « non enim conveniens conjunctum etc. », si on l'isolait du contexte, pourrait donner à penser qu'il s'agit là d'un plaisir physique. Mais une telle interprétation jurerait avec tout l'ensemble du passage (« non est justus qui non gaudet justis operationibus »). Et il est possible d'interpréter cette incise de la façon suivante : la présence de l'objet convenable (à notre appétit du bien) ne nous donnerait point de plaisir, si nous ne le percevions d'abord par les sens, comme tous les événements de ce monde.

(2) « Honor testificationem quamdam importat de excellentia alicujus... Laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis, et secundum hoc laus in honore includitur ». IIaIIae, 103, 1, c. et 3m.

(3) « Liberalitas respicit sumptus per comparisonem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, ...quibus non impeditur liberalis a donationibus et sumptibus faciendis ». IIaIIae, 134, 4, 1m. Cf. IaIIae, 60, 5.

(4) ARISTOTE, *Phys.*, VII, 3, 2^e réd., 246b, 2 ; 1^{re} réd., 246b, 7.

précède, formera notre conclusion : « il est clair, dit Aristote, qu'il y a proprement altération dans les objets sensibles et dans la partie sensible de l'âme, mais nulle part ailleurs sinon par accident »¹.

(1) *Phys.*, VII, 3, fin du chapitre, 1^{re} et 2^o rédaction. — Ouvrons un jour sur le fond psychologique et métaphysique qui supporte cette conclusion. L'intelligence et la volonté sont des facultés impassibles, inaltérables ; elles ignorent la « passion » et le mouvement au sens propre de ces mots ; elles sont au-dessus du temps, mesure du mouvement des corps, qui ne mord pas directement sur elles. « Intellectus qui est incorruptibilis et impassibilis in se... ». *IaIIae*, 180, 8, 3m. Cf. *Ia*, 79, 2. — *IaIIae*, 22, 1 ; — *Verit.*, 26, 2 et 3 ; — *de Anima*, II, 1. 11 ; III, 1. 7 ; 1. 9. (ARISTOTE, *de Anima*, II, 5, 417b, 2 sq. ; III, 4, 429b, 30). « Voluntas, in qua non fiunt passionēs ». (*Ethic.*, V, 1 ; Cf. II, 1. 5 ; *Ia*, 82, 5 ; *C. Gent.*, I, 93, etc.). « Pars intellectiva animæ secundum se est supra tempus ». (*IaIIae*, 53, 3, 3m). « Motus, proprie acceptus, [est] corporum » (*Ia*, 73, 2). — Pour l'intelligence et la volonté il ne peut donc être question d'altération intérieure, mais seulement du contrecoup d'altérations produites en dehors d'elles, dans les facultés sensibles, dont dépend leur exercice. En effet les espèces intelligibles emmagasinées dans l'esprit n'ont pas de contraires. (Voir là-dessus notre Appendice XIV). L'intellect agent qui les élabore et l'intellect passible qu'elles informent, étant eux-mêmes des facultés purement spirituelles, sans organe, non « mélangées » à la matière (*ἀμιγής*, *immixtus*. ARISTOTE, *de Anima*, III, 4 et 5 ; SAINT THOMAS, l. 7 et 10), sont par nature, incorruptibles. — Mais le jugement — qui n'est pas connaissance pure (Cf. notre *Critique de la Connaissance*, ch. V) — peut opérer et introduire dans l'esprit des assemblages vicieux d'idées, établir entre elles des rapports fictifs. Alors la vérité acquise succombera devant l'erreur, *sa contraire*. Mais ceci n'aura lieu que par le jeu de l'imagination et des appétits sensibles, émancipés du joug de l'intelligence (*IaIIae*, 53, 1 et 3).

D'autre part, la volonté et ses habitus dépendent de l'intelligence : « Ratio nata est appetitivam partem movere » (*ibid.*). Un choix fait dans la pure lumière intellectuelle (intuitions ou jugements conformes), produira les actes d'où naîtra la vertu. Un choix fait sous l'influence de jugements faux, issus de l'insubordination des facultés sensibles, donnera naissance au vice (*ibid.*). Cf. 77, 1 et 2).

APPENDICE XIII

LES QUATRE OPPOSÉS

Nous avons défini, dans notre chapitre III, les caractères des contraires. Cette définition, classique chez les scolastiques, a été obtenue en réunissant les divers caractères qu'Aristote leur attribue :

1° *Etats positifs. Phys.*, V, 1, 225a, 6 et b, 1 à 3. Voir aussi tous les endroits où sont donnés des exemples de ce genre d'opposition : le noir et le blanc, le chaud et le froid, la santé et la maladie, etc.

2° *Du même genre. Categ.*, 6a, 17 ; — *Met.*, I (X), 4, 1055a, 6 sq. ; 7, 1057a, 26. — *Gener.*, I, 7, 324a, 2¹.

3° *Incompatibles. Categ.*, 5b, 39 à 6a, 4.

4° *Affectant un même sujet, où ils se changent l'un en l'autre, Categ.*, 4a, 10 ; — *Met.*, I (X), 4, 1055a, 6 et 29. (Cf. saint Thomas, *Met.*, X, l. 5). Contre-épreuve : les successions *per accidens* : *Gener.*, I, 7, 323b, 25 sq. — *Phys.*, I, 5, 188a, 35 à b 7. — Avec ou sans *intermédiaires, Categ.*, 12a, 1 à 20.

5° *Ayant entre eux la distance maximale dans les limites du genre. Met.*, I (X), 4, 1055a, 3 à 33.

Les autres oppositions sont celles de contradiction, de privation et de relation². Nous devons dire un mot de chacune d'elles pour marquer en quoi elles diffèrent de la contrariété.

1° L'opposition de contradiction est celle qui se dessine entre l'être et le non-être, pris soit en général, soit par rapport à un cas particulier.

(1) Il convient de noter qu'Aristote emploie parfois les mots « contraires, contrariété, ἐναντιός, ἐναντιώσις » au sens large et vulgaire, pour désigner même des réalités de genres divers entre lesquels règne une différence maximale. Ainsi *Met.*, Δ, 10, 1018a, 30 ; *Categ.*, 14 à 20 ; *Topic.*, VII, 3, 153a, 36. Il entend sans doute par là que ces genres inférieurs rentrent dans un genre supérieur, dont ils constituent comme des espèces et à l'intérieur duquel ils s'opposent (Ross, *Aristotle's Metaphysics*. Tome I, p. 315). Mais c'est là en définitive un sens lâche « a looser sense » (ROSS), et « impropre » (SAINT THOMAS, *Met.*, V, l. 12). Le sens propre, strict et précis, retenu par saint Thomas et les scolastiques, celui aussi qui exprime incontestablement la pensée réfléchie d'Aristote et sa doctrine générale, est bien le sens que nous indiquons.

(2) ARISTOTE, *Met.*, I (X), 4, 1055a, 38 ; 7, 1057a, 36. — *Categ.*, 11b, 17. Cf. Δ, 10, début.

Evidemment entre ces deux extrêmes il n'y a *pas de milieu*, aucun intermédiaire : c'est ou ce n'est pas¹. Non moins évidemment, l'un des extrêmes est ici un terme *négatif* : en lui-même il n'implique aucun caractère déterminé, aucune propriété quelconque ; il se rapporte au terme positif — réel ou possible, ou simplement conçu — qui lui fait face, mais c'est pour le nier, pour en repousser l'existence. Il ne qualifie aucun sujet spécial : il dit simplement ce qui n'est pas. Par exemple, la faculté de voir est absente aussi bien chez une pierre que chez un aveugle : le pur fait de cette absence ne révèle rien du sujet qui en est affecté. Bien plus, ce terme négatif ne suppose même aucun sujet. « *Negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum. Et propter hoc potest dici tam de ente quam de non ente : sicut non videns et non sedens* »². « *Dicimus enim quod animal [caecum] non videt, et quod planta non videt, et quod non-ens non videt* »³. Quand on dit que la licorne ou la sirène ou le phénix n'existent pas, cette non-existence n'est attribuée à rien de réel ni de possible. — On étudie surtout l'opposition de contradiction dans les propositions qui l'expriment, en logique. Elle concerne cependant la réalité. Énoncée, elle indique un manque réel, objectif, une ligne de démarcation que la réalité ne franchit pas⁴.

2° L'opposition de privation a aussi un terme négatif, mais qui s'attache à un sujet réel et déterminé. « *Privatio non ponit aliquid sed determinat sibi subjectum, ut dicitur Met., IV, text. 27 (Γ, 2, 1004a, 15 sq.)* »⁵. « *Privatio non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia* »⁶, c'est donc encore « une sorte de contradiction »⁷, non pas absolue, mais restreinte à un certain domaine, à une certaine nature, à un certain individu, à certaines circonstances. D'autres natures, d'autres individus, d'autres circonstances peuvent se rencontrer pour lesquels elle n'aurait pas de sens, parce qu'ils sont situés hors de la zone où elle s'exerce. Par exemple, l'absence de la faculté de voir est une privation chez l'homme, mais non chez la plante ou le minéral⁸.

En elle-même, et quoi qu'il en soit des exceptions apparentes dont nous parlerons plus loin, la privation ne comporte pas de degrés. « *Privatio non recipit majus et minus* » : ceci est un principe absolu, cent fois répété par saint Thomas⁹. Le sujet a ou n'a pas la perfection, la propriété, la faculté, le caractère dont il s'agit. Pas de milieu, par exemple, pour l'homme et l'animal, entre la vue et la cécité : d'une personne myope ou borgne ou dont la vue est trouble, on ne dira pas qu'elle n'y voit pas.

(1) ARISTOTE, *Met.*, I (X), 4, 1055b, 9 ; 7, 1057a, 33, etc.

(2) SAINT THOMAS, *Ia*, 17, 4.

(3) SAINT THOMAS, *Met.*, X, l. 6.

(4) ARISTOTE, *Categor.*, 12b, 6.

(5) SAINT THOMAS, *Ia*, 17, 4. Voir le texte indiqué d'Aristote et aussi *Met.*, I (X), 4 (avec le commentaire de saint Thomas, qui en éclaire les passages confus, l. 5 et 6). — *Met.*, Δ, 22, première moitié du chapitre — et enfin *Categ.*, 12a, 26 sq.

(6) *Contra Gent.*, III, 7, 1°.

(7) ARISTOTE, *Met.*, I (X), 1055b, 3.

(8) *Ia*, *loc. cit.* et *passim*.

(9) Par exemple *Ia*, 11, 4, 1m ; — *Sent.*, II, dist. 32, q. 1, 3, etc.

« Privatio visus dicitur in hoc quod totaliter aliquis caret visu. Et ideo inter caecitatem et visum non est medium¹ ».

Cependant, *par accident*, en raison de quelque chose qui l'accompagne, de ses causes en particulier, la privation peut *paraître* croître ou décroître, comporter des situations moyennes entre les extrêmes. Il y a en effet, des privations qui ne sont pas pures, mais jointes à un contraire, état positif. « Quædam privatio est non pura, sed aliquid relinquens [de statu opposito]; unde non solum est privatio, sed etiam contrarium »². Un malade, par exemple, n'est jamais totalement malade ; dans la maladie subsistent des parties, des restes de santé : et c'est pourquoi le patient peut être plus ou moins malade, selon la mesure où s'altère le fonctionnement de ses organes. La maladie, nous l'avons vu, n'est pas un état purement négatif : elle est le *contraire* et non la simple privation de la santé. — De même, la cause qui produit la privation peut être plus ou moins forte, et ainsi éloigner peu ou beaucoup le sujet du bien opposé. La lumière, par exemple, peut être interceptée par des milieux plus ou moins nombreux ou épais : obstacles plus ou moins difficiles à vaincre pour la ressusciter. Mais enfin, la lumière est supprimée ou elle ne l'est pas, quelle que soit la cause de sa suppression³.

Il peut être encore question d'intermédiaires, à propos de la privation, en un sens tout différent et non moins impropre que les précédents. On ne considère plus cette fois la privation elle-même avec ses entours et ses causes : on la met en regard de *sujets divers*. Soient, par exemple, deux adultes dont l'un est raisonnable ou vertueux, l'autre non : ce seront, si l'on veut, les deux extrêmes de l'opposition. Un petit enfant, actuellement incapable de posséder les qualités susdites, occupera entre eux une position médiane : il ne sera ni raisonnable ni déraisonnable, ni vertueux ni coupable, comme le serait nécessairement un adulte normal. On le voit : il ne s'agit pas ici d'intermédiaires qui représenteraient des *degrés divers* dans la privation, mais de sujets différents considérés par rapport à elle. Et chacun d'eux ne passe point d'un extrême à l'autre en traversant un état neutre : l'adulte qui déraisonne ou se déprave ne revient pas d'abord à la simplicité de l'enfance⁴.

3° L'opposition de relation est celle qui règne entre des termes tels que chacun d'eux, pris dans sa formalité de relatif, implique l'existence de l'autre⁵ et ne puisse être conçu sans lui : par exemple le double et ce

(1) SAINT THOMAS, *Met.*, XI, 1. 3. Cf. ARISTOTE, Δ , 22, 1023a, 4. SAINT THOMAS, 1. 20.

(2) SAINT THOMAS, *de Malo*, II, 9. Item *Met.*, XI, 1. 3 ; — IaIIae, 73, 2, 82, 1, 1m. — ARISTOTE, *Met.*, K, 3, 1061a, 21 sq. Cf. I (X), 4, 1055b, 22, 23.

(3) *Sent.*, II, dist. 25, q. 1, 4, 3m ; — Ia, IIae, 73, 2 ; *de Malo*, II, 9.

(4) SAINT THOMAS, *Met.*, X, 1. 6 (sur ARISTOTE, *Met.*, I (X), 4, 1055b, 22, 23). Cf. I. 9. — Plaçons ici une remarque parallèle à celle que nous avons faite à propos de la contrariété (ci-dessus, p. 158, note 1). Le mot de privation, $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, est parfois employé par Aristote dans un sens large et impropre, pour désigner l'absence d'une perfection chez un sujet absolument inapte à la posséder, « comme quand on dit qu'une plante est privée d'yeux » (*Met.*, Δ , 22, début). De même la privation est parfois rangée sous la contrariété, comme l'une de ses espèces (*Met.*, I (X), 4, 1055a, 33). Malgré ce flottement du vocabulaire et ces incohérences de rédaction — nous en rencontrerons d'autres plus loin, — il n'est pas douteux qu'Aristote mette une différence bien sensible entre les diverses oppositions et les caractérise comme nous l'avons fait.

(5) Ceci est expliqué ci-dessous, p. 165.

dont il est le double, le semblable et ce dont il est le semblable, la filiation et la paternité, l'acte de connaissance et le connu. Si l'on connaît le double, on connaît par là même l'unité qui le compose ; si l'on connaît le semblable comme tel, on sait ce qu'est son semblable ; si l'on sait ce qu'est une connaissance, on sait quel est son objet ; le fait de la filiation implique par essence une paternité corrélativ¹.

Les termes de l'opposition de relation ne se nient donc pas l'un l'autre ; l'existence et la présence de chacun d'eux n'exclut pas celles de son corrélatif — comme il arrive pour les autres opposés : au contraire, il les suppose, il s'y réfère. « Non enim per hoc opponitur filius patri quod ipsum removeat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum »². — De plus, tandis que les autres oppositions excluent quelque chose de *positif* de l'un de leurs termes, la relation n'implique ni dans l'un ni dans l'autre aucun manque, déficit ou imperfection. Ils peuvent être absolument égaux, également parfaits, pareils en tout, posséder exactement les mêmes qualités. Le seul fait de se rapporter l'un à l'autre n'introduit entre eux aucun infériorité³.

Alors, par quoi s'opposent les termes relatifs ? Justement parce que chacun d'eux fait appel à un autre que lui-même : tout l'être, toute l'essence du relatif consiste dans cette référence à l'étranger, à l'extérieur⁴. Or il est impossible d'être autre chose que soi-même : c'est là une application immédiate et évidente du principe d'identité. « Opposita enim secundum quodcumque oppositionis genus impossibile est simul existere (simul : *ensemble*, dans le même sujet, et non pas *en même temps*). Quod quidem contingit ex hoc quod alterum oppositorum de sui ratione habet negationem alterius... » ; exemple pour les relatifs : « de ratione filii est quod non sit pater ejus cujus est filius »⁵. Ceci est tout autre chose et beaucoup plus qu'une simple *distinction* : une herbe et un caillou sont distincts, mais non opposés ni corrélatifs : rien ne les relie, rien ne les oppose. Cette opposition essentielle se retrouve aussi bien dans les relations unilatérales que dans les réciproques. Dans le second cas, l'opposition est éclatante, parce que les relations qui unissent les termes sont *inverses*. Celle qui unit le fils au père va en sens contraire de celle qui unit le père au fils ; le rapport de similitude qui relie A à B est, en A, un rapport dont le terme est B, en B, un rapport dont le terme est A. Quand la relation est unilatérale (comme celle de la science à son objet ou du sens au sensible⁶), l'opposition s'accuse encore de façon bien nette : car il est impossible d'être à la fois le sujet et le terme d'une même relation, d'être « ad aliud » et que cet « aliud » soit le même que le

(1) ARISTOTE, *Catég.*, ch. 7, début, jusqu'à 6b, 10 ; 28 sq. ; et 8a, 35 sq. ; — ch. 10, 11b, 24, sq.

(2) SAINT THOMAS, *Pot.*, VII, 8, 4m.

(3) SAINT THOMAS, *Pot.*, *loc. cit.* et VIII, 1, 13m.

(4) ARISTOTE, *loc. cit.*

(5) SAINT THOMAS, *Met.*, X, l. 6.

(6) ARISTOTE, *Met.*, Δ, 15, 1021a, 29 sq. ; — *Catég.*, ch. 7, 7b, 23. Comparer à 6b, 34. — Le connaissable est dit tel par rapport au connaissant et le sensible par rapport au sentant. Mais ce sont là des relations de pure *raison*, établies par la pensée, des « dénominations extrinsèques ». Dans la réalité, comme le disent les premiers passages allégués, rien ne relie l'objet connu ou senti au sujet qui le connaît ou le sent : celui-là existe indépendamment de celui-ci. Cf. SAINT THOMAS, *Met.*, V, l. 17.

sujet. Ici le sujet de la relation en « regarde » un autre, qui « est regardé » et ne « regarde » pas : « *respicitur et non respicit* », comme disent les scolastiques ; il y a entre ces deux attitudes toute la différence qui oppose la dépendance à l'indépendance.

L'opposition relative est-elle susceptible de degrés ? tout en restant spécifiquement identique, peut-elle, comme la qualité, croître et décroître dans un même sujet, se réaliser inégalement dans des sujets divers ? Question difficile et subtile, sur laquelle les scolastiques se partagent. La réponse qu'Aristote lui donne est quelque peu ambiguë. « Tous les relatifs, dit-il, ne sont pas susceptibles de plus et de moins : on ne dit pas du double qu'il est plus ou moins double ; on ne le dit pas davantage d'aucune des choses telles [que le double] »¹ : ce qui semble indiquer seulement que les variations d'intensité, la capacité du plus ou du moins ne tiennent pas à l'essence des relatifs comme tels, puisqu'elles font défaut en quelques uns. En effet Aristote n'objecte rien aux exemples contraires qu'il a rapportés dans la phrase précédente : « le semblable et le dissemblable, l'égal et l'inégal se disent selon le plus et le moins »².

Saint Thomas est beaucoup plus catégorique. Sa réponse négative est générale : « relations non recipiunt magis et minus »³. Il ne nie certes pas que l'état des opposés relatifs puisse varier, que même le nombre des objets auxquels répond une relation puisse croître ou diminuer, mais il pense que ces accidents ne modifient point la relation elle-même, ne l'atteignent pas intrinsèquement.

Cette thèse se vérifie avec évidence pour certaines relations, telles que l'égalité, le double, la moitié, etc. La difficulté surgit à propos de certaines autres. Dans le langage vulgaire, on parle couramment d'objets plus ou moins semblables ou dissemblables, plus ou moins égaux ou inégaux ; et si l'expression « plus ou moins égaux » est évidemment une locution par à peu près, impropre et fautive, il n'en va pas de même de celles-ci : « plus ou moins inégaux, plus ou moins semblables ou dissemblables » : car entre les grandeurs et les qualités des opposés l'écart peut être plus ou moins considérable.

A propos de ces derniers cas deux conceptions et deux explications s'affrontent, qui prétendent également maintenir l'axiome thomiste : pas de milieu dans la relation. Bien entendu, personne ne soutient que plusieurs relations spécifiquement et numériquement diverses — par exemple, de ressemblance avec tel objet, de dissemblance avec tel autre — ne puissent coexister dans le même sujet. Mais on demande si une même et unique relation est susceptible de plus ou de moins. Certains scolastiques le nient pour la bonne raison que, d'après eux, quand le fondement ou le terme d'une relation donnée change de quantité ou d'intensité, croît ou décroît, cette relation périt et de nouvelles relations, numé-

(1) *Categ.*, ch. 7, 66, 24.

(2) Et puis, quel est au juste le sens des mots « aucune des choses telles » que le double, « τῶν τοιούτων οὐδέν » ? Les choses en question sont-elles tous les relatifs, ou seulement les relatifs de même espèce que le double, les relatifs mathématiques ?

(3) *IaIIae*, 82, 4.

riquement et spécifiquement différentes, éclosent à sa place¹. Une inégalité, une ressemblance ou une dissemblance, qui sont censées grandir dans leur ligne propre, ne sont rien d'autre que de nouveaux rapports, différents des anciens, qui s'instituent. Soient deux objets semblables au point de vue de la température : si celle de l'un d'eux monte ou s'abaisse d'un degré, ils ne sont plus semblables, une relation nouvelle s'établit entre eux, et il en sera de même à chaque degré de chaleur qui augmentera ou diminuera leur différence. Explication claire et facile, en connexion logique avec la théorie qui réduit les variations d'intensité qualitative à des additions ou soustractions d'unités distinctes. Elle convient évidemment très bien aux relations mathématiques (double, triple, égal, etc.), dont le fondement et le terme implique *par définition* l'invariabilité, l'indivisibilité. Mais n'y a-t-il pas des relations d'un type différent ?

La solution de saint Thomas est tout autre. Il pense qu'une seule et même relation, spécifiquement et numériquement identique, subsiste inaltérée alors même qu'une variation de quantité ou d'intensité s'introduit dans son terme ou dans son fondement. D'abord saint Thomas enseigne explicitement que l'unité ou la pluralité des relations ne dépend pas des *termes* à quoi elles correspondent, mais de leur *cause* qui se trouve dans le *sujet* qu'elles affectent. Les termes peuvent grandir ou se multiplier, sans que la relation périsse ou varie. « *Unitas enim relationis vel ejus pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam et subjectum* »². Qu'un corps prenne la couleur blanche : immédiatement, par une seule et même blancheur, numériquement unique, il se trouve en rapport de similitude avec tous les objets blancs, quel que soit leur nombre. Si certains d'entre eux perdent cette couleur, la zone où s'exerce le rapport en question se restreint ; lui-même ne change pas, son fondement restant tel quel : d'un fondement unique et invarié ne peut résulter qu'une relation unique et constante³. Un professeur qui enseigne une science déterminée n'exerce pas plusieurs professorats, ne devient pas plus ou moins professeur de cette science selon qu'il a plus ou moins d'élèves ; un roi ne devient pas plus ou moins roi pour avoir plus ou moins de sujets ; un père n'est pas plus père à mesure qu'augmente le nombre de ses enfants : dès le premier né, le caractère de la paternité est achevé et parfait en lui, il n'y a pas en lui plusieurs paternités : il est le père commun de tous ses enfants. De même, l'enseignement unique du maître, la juridiction unique du prince les relient respectivement à l'ensemble de leurs subordonnés. La royauté, le magistère, la paternité, pris en eux-mêmes, comme relations, ne changent pas, mais embrassent des termes d'étendue variable⁴.

(1) « *Illæ relationes... revera sunt diversæ, et non eadem quæ augeatur vel minuat, quia termini et fundamenta earum sunt diversa et proportionales in quibus consistunt sunt etiam diversæ, atque ita unaquæque in suo gradu inæqualitatis in indivisibili consistit* ». SUAREZ, *Disp. Met.*, XLVII, sect. 18, 8. — De même FONSECA, *In Met. Aristot.*, lib. V, q. 5.

(2) IIIa, 35, 5. — Item, III *Sent.* dist. 8, 5 ; — *Quodlib.*, IX, q. 2, art. 4.

(3) SAINT THOMAS donne aussi l'exemple de l'égalité quantitative : « *Quia una est quantitas, per quam pluribus sum æqualis, in me non est nisi una relatio realis æqualitatis, habens respectum ad plures* ». *Quodlib.*, *loc. cit.*

(4) SAINT THOMAS, IIIa, *loc. cit.* — FONSECA le reconnaît : « *Pater non est magis pater nec perfectius pater, ...sed est plurimum filiorum pater: ut enim*

Regardons maintenant la relation du côté de son fondement. Ici il faut avouer que les choses sont beaucoup moins claires. Saint Thomas prouve fort bien que plusieurs relations de même espèce ne peuvent coexister dans un unique sujet : « Plures formae ejusdem speciei non possunt simul inesse eidem subjecto »¹. En effet, explique Cajetan, du moment qu'elles sont pareilles en espèce, elles ne peuvent différer numériquement qu'en affectant des sujets matériellement différents, puisque l'individuation des formes leur vient de la matière, et qu'ici, il n'y a, d'après l'hypothèse, qu'un seul sujet². — Mais cela entendu, on demande encore si la relation unique dont il s'agit (celle, par exemple, de similitude ou d'inégalité) n'est pas susceptible de se renforcer ou de décroître selon que son fondement le fait. Et saint Thomas n'a donné, que nous sachions, aucun argument qui permette de résoudre la question. A l'intérieur de l'école thomiste, Cajetan a pu écrire : « Simile suscipit magis et minus quia qualitas suscipit magis et minus...³. Et. D. Soto, plus explicitement encore : « Relatio, *in quantum relatio...*, non suscipit magis et minus, sed sicut *comproducitur* ad productionem fundamenti, ita intenditur et remittitur ad intensionem et remissionem ejus : ut sicuti alio acquirente albedinem quam ego antea habebam, incipio ego esse similis illi, ita intensa ejus albedine, efficior magis similis »⁴.

La relation n'a pas de contraire⁵ mais, ainsi que la privation, elle peut coexister dans un même sujet avec un contraire : état, qualité, habitus dont elle dépend comme de son fondement. Ce serait une confusion grossière, bien que facile et fréquente, de l'identifier avec lui. Soient, par exemple, deux objets blancs : de cette couleur qui les affecte l'un et l'autre résulte entre eux un rapport de similitude. Or le blanc a un contraire, le noir. Mais le *corrélatif du blanc n'est pas le noir : c'est un autre blanc*. Le semblable, comme tel, se rapporte à son semblable, non au dissemblable ; l'égal à son égal, et non à l'inégal ; le proche à ce qui lui est proche et non à ce qui est loin, etc. De même, l'opposition de la connaissance à l'erreur, de la vertu au vice n'est pas une opposition de relation, mais de contrariété. Ce sont là des états positifs contraires, dont chacun pour soi possède son *corrélatif* spécial, à part, sans aucun rapport avec son *contraire*. La connaissance n'est pas corrélatrice à l'erreur et ne s'y réfère point, pas plus que la vertu au vice. Le *corrélatif* de la connaissance est le connu ; celui de l'erreur, une repré-

esset magis ac perfectius pater, oporteret respectu ejusdem esse perfectiorem, quod tamen non sequitur ex filiorum multiplicatione ». *Loc. cit.*, sect. 2. — Répondant à une objection de Scot, Cajetan écrit : « Ex hoc quod relatio est ad plures terminos inadæquate, non sequitur [uno sublato] eam simul esse et non esse : quamvis sequeretur si esset ad plures adæquatos terminos (quod non est intelligibile). Sunt enim duo inadæquati termini quasi partiales termini. Et propterea, uno sublato, potest remanere eadem relatio ad alium, quasi partialem terminum ». *In IIIam Pm Summae*, 35, 5, n° 13.

(1) IIIa, *loc. cit.*

(2) « Si in eodem subjecto sunt, ergo non distinguuntur secundum quantitatem. Ac per hoc, cum non distinguuntur etiam formaliter, non sunt duæ ». *Loc. cit.*, n° 10.

(3) *In Iam IIae*, 52, 1, n° 9.

(4) *Liber Praedicatorum*, c. VII, q. 1, ad 4am principale...

(5) ARISTOTE, *Categ.*, ch. 6, 5b, 31 ; — ch. 7, 6b, 17. — Il faut savoir qu'en plusieurs points de ce chapitre 7, Aristote rapporte d'abord des opinions différentes de la sienne, des *videtur quod*, qu'il s'attache ensuite à réfuter.

sensation fautive ; la vertu et le vice sont relatifs à des genres d'actions différents, qui sont leurs fins respectives et les spécifient¹.

Enfin, les termes de l'opposition de relation, *même unilatérale*, ont une « simultanité de nature »², c'est-à-dire que chacun implique l'autre, ne peut exister sans lui : pas de relation sinon entre deux termes existant à la fois, quand bien même la relation ne serait réelle que chez un seul d'entre eux. Mais ici encore, il importe d'éviter des confusions faciles. La simultanité dont il s'agit ne concerne point les êtres ou les choses mêmes, prises dans leur substance ou leur matérialité, mais strictement et exclusivement leur *état de termes* d'une relation. Ainsi, l'existence éternelle de Dieu n'est évidemment pas simultanée avec l'existence temporelle de la créature, ni liée à elle par aucune relation réelle. Cependant Dieu ne devient créateur, maître, seigneur, etc., qu'à partir du moment où il a des créatures et des sujets. « Deus non fuit *dominus* antequam haberet creaturam sibi subjectam »³. Ainsi encore, l'objet de la science ou de la sensation est antérieur et indépendant à l'égard des actes qui s'y appliquent⁴ ; mais il ne devient connu ou senti, c'est-à-dire : il n'est constitué terme d'une relation (réelle seulement du côté du sujet connaissant), qu'à partir du moment où ces actes sont posés⁵. La simultanité de nature exige qu'aucun des termes ne soit la cause de son opposé⁶ : l'être de l'effet n'est pas *simul natura* avec l'être de la cause, puisqu'il dépend d'elle, tandis qu'elle ne dépend pas de lui. Mais une simultanité de nature existe entre les rapports inverses qui les unissent. Dieu est la cause de la créature ; l'objet à connaître est cause de la connaissance, mais leurs rapports réciproques et contemporains n'exercent l'un sur l'autre aucune causalité réelle⁷.

Si l'on compare entre elles les différentes oppositions, il faut dire que l'opposition contradictoire est présupposée à toutes les autres, comme la plus absolue et la plus simple⁸. En effet, les contraires et les relatifs

(1) Cf. D. SOTO, *Liber Praedicamentorum*, ch. 7 (*de Ad aliquid*) q. 1, ad 4m ; — ch. 10 (*de Oppositis*).

(2) Définie par ARISTOTE, *Categ.*, ch. 13, 14b, 27.

(3) SAINT THOMAS, Ia, 13, 7, 6m.

(4) ARISTOTE, *Categ.*, ch. 7, 7b, 23.

(5) ARISTOTE, *Categ.*, ch. 10, 11b, 27.

(6) ARISTOTE, *ibid.*, ch. 13, 14b, 27.

(7) « Res quæ est subjectum unius relationis est causa rei quæ est subjectum alterius ; ...tamen *relatio* una non est alterius *relationis* causa... Paternitas seu esse patrem non est causa hujus quod est esse filium potius quam e converso... Ita Deus fuit causa omnis creaturæ, ...sed tamen esse actu causam (quod est *creare*) non est causa nec prius quam *creari*, sed sunt simul. Et ideo relationes creatoris et creaturæ sunt simul natura ». D. SOTO, *op. cit.*, ch. 7, q. 1. « *In textu secundo etc.* ».

(8) « *Oppositio contradictionis omnino est immediata* ». SAINT THOMAS, *Met.*, X, l. 6. « *Affirmatio et negatio dicuntur maxime opponi quia in eis non importatur aliqua convenientia : in privative enim oppositis importatur convenientia quantum ad subjectum, quia nata sunt fieri circa idem ; in contrariis autem [et ?] relativis, etiam quantum ad genus, quia sunt in eodem genere... Et ideo oppositio affirmationis et negationis, cui non admiscetur aliqua convenientia, est prima et maxima oppositio et cause omnis oppositionis et distinctionis, et ideo oportet quod in qualibet alia oppositione includatur affirmatio et negatio sicut primum in posteriori* ». *Sent.*, I, dist. 5, q. 1, 1,

s'excluent mutuellement du même sujet : la présence de l'un repousse la présence de l'autre. La privation est le non-être d'une perfection qui pourrait exister dans un sujet déterminé.

Mais cela ne fait pas que toutes les oppositions s'identifient à la contradiction et n'en soient que des variétés : la négation leur est sous-jacente, mais ne suffit pas à les constituer. D'abord toutes la restreignent à un domaine particulier et ne la réalisent pas dans sa pureté absolue, comme le fait la contradiction. Puis, elles y ajoutent quelque chose de spécial et d'irréductible, qui est aussi quelque chose de positif : à savoir, le contraire même de la négation, une « convenance, aliqua convenientia ». Ce sont en somme des négations « mélangées, aliquid permixtum » : mélangées d'affirmations¹. Nous l'avons montré pour les contraires. Quant à la privation, elle révèle un sujet particulier et commence à le déterminer, en marquant en lui certaines aptitudes. L'opposition de relation est encore plus révélatrice de la nature des individus qui la supportent. L'égal et le semblable, l'inégal et le dissemblable se font connaître réciproquement : ils appartiennent à un même genre. Le père et le fils ne sont pas des individus quelconques sur lesquels on ne saurait rien : il appartiennent à la même espèce ; il y a eu génération de l'un à l'autre, d'où résultent leurs situations respectives : renseignements précis et positifs².

1m. « Contradictio in contrariis et privative oppositis includitur ». *C. Gent.*, II, 25. « Cum... in Deo sit relatio, [inter Personnas Trinitatis] oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem ». *Ia*, 28, 3 ; « Sed in ratione distinctionis est negatio ». *C. Gent.*, I, 71.

Aristote écrit cependant : « il y a une différence maximale et je l'appelle contrariété » (*Met.*, I (X), 4, début). Mais comme il ne prouve cela qu'en alléguant l'impossibilité de dépasser les extrêmes dans un changement de contrariété, ou « génération des contraires » (1055a, 8 sq.), il paraît que l'assertion ne s'applique qu'à eux : aux opposés dans les limites d'un même genre. C'est ainsi que l'a compris saint Thomas : « hoc accipitur in illis quorum est transmutatio ad invicem... In illis autem quæ differunt genere, non est accipere hujus modi viam transmutationis unius in alterum ». (*Met.*, X, l. 5). Les extrêmes en question sont donc simplement comparés à leurs intermédiaires. D'ailleurs Aristote lui-même, au chapitre 3, quelques lignes seulement avant celles où se trouve l'assertion litigieuse, parle explicitement de différences établies entre termes de genres divers, appartenant à des catégories différentes (1054b, 27 sq. Et encore Δ , 9, 1018a, 13) : ce qui indique bien que la différence « maximale » du ch. 4 ne l'est que relativement.

(1) SAINT THOMAS, I *Sent.*, loc. cit.

(2) *Ibid.*

APPENDICE XIV

LES ESPÈCES INTELLIGIBLES N'ONT PAS DE CONTRAIRES

En expliquant comment les habitus spirituels peuvent disparaître, saint Thomas affirme que la cause de leur ruine ne saurait être une altération des espèces intelligibles, des idées présentes dans l'esprit ; car, dit-il, elles n'ont pas de contraires : « Manifestum est quod species intelligibilis, in intellectu possibili existens, non habet aliquid contrarium »¹. Comprendre ce principe, avec les amples conséquences qui en découlent, est important : une partie notable de la doctrine thomiste s'en trouvera éclairée.

a) Les idées ne sont pas hostiles les unes aux autres ; une harmonie naturelle, qui peut toutefois être latente, les relie. Le vrai n'est pas contraire au vrai, et *il n'y a pas d'idées fausses* ; il y a seulement des jugements faux, assemblages incorrects d'idées : « Virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo, respectu illius rei cujus similitudine informatur... In cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus ; sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit »². Il n'y a pas d'intuitions fausses, de connaissance pure appréhendant ce qui n'existe pas. Une réalité ne saurait exclure du domaine de l'être une autre réalité : toutes deux ont un droit égal à y figurer, et par conséquent leurs formes imprimées dans l'esprit ne s'opposent pas. *Dans la nature matérielle*, une forme en chasse une autre d'un certain sujet : ceci, par la faute de la matière quantifiée, qui ne peut recevoir que successivement ou en des parties diverses, les formes dont elle est susceptible. Mais les formes, par elles-mêmes, ne sont pas incompatibles, et une fois désincarnées, transportées dans la région des formes pures, elles peuvent voisiner, coexister dans le même sujet : « contrariorum rationes, secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae »³. Un même objet ne peut être au même endroit, blanc et noir ; un même corps ne peut être à la fois sain et malade. Mais un même esprit peut considérer en même temps, par exemple pour les comparer, le blanc et le noir, la santé et la maladie. Bien plus, l'un des contraires, connu, fait connaître son opposé : celui qui sait ce qu'est la santé sait, par le fait même, ce qu'est la maladie ; celui qui connaît le noir comme l'extrême opposé du blanc, connaît le blanc⁴. La santé a dans la nature, une ennemie qui menace son existence :

(1) IaIIae, 53, 1 ; cf. 89, 5.

(2) Ia, 18, 3 et 89, 5.

(3) IaIIae, 35, 5.

(4) *Ibid.*

la maladie. Et ainsi en va-t-il de tous les habitus corporels¹. Ainsi également la couleur noire détruit la couleur blanche, et vice versa. Même sans être contraires au sens strict, les couleurs quelconques, les formes des objets matériels sont incessamment exposées à disparaître, sous les attaques de rivales du même genre, et à devoir leur céder la place. Mais *une connaissance n'est pas menacée par une autre connaissance* : elles ne s'excluent pas mutuellement. Quand une connaissance nouvelle arrive, elle ne tue pas les précédentes. Celles-ci demeurent *habitu* dans l'esprit, comme sa possession inamissible, dont il peut se servir à son gré et qui subsistera même après la dissolution du corps² : tandis que la santé ne subsiste point de la sorte sous la maladie, ni le noir sous le blanc.

Loin d'être ennemies, les diverses connaissances se prêtent un mutuel appui, comme par une sorte de reverbération où elles s'éclairent l'une l'autre. Plus on sait, plus on est apte à accueillir et à comprendre des vérités nouvelles. Et tandis qu'une excitation trop forte de son objet propre paralyse le sens — une lumière trop vive aveugle — la lumière spirituelle peut toujours croître sans inconvénient et, tout au contraire, pour le plus grand profit de celui qui la reçoit : une vérité très lumineuse aperçue en découvre d'autres qui n'apparaissaient point d'abord³.

A la vérité, il est impossible à l'homme de considérer en même temps plusieurs idées disparates⁴, mais cette disparate est occasionnelle et provisoire : l'impossibilité ici ne vient pas des idées mêmes, qui peuvent toujours, en principe, être réduites à l'unité, comme elles le sont en fait dans une intelligence supérieure : celle de Dieu, celle des esprits purs — et d'autant plus qu'ils sont plus élevés dans la hiérarchie⁵ — ou simplement celle d'un homme mieux doué au point de vue intellectuel et qui saisira d'un seul coup d'œil l'ensemble qu'il faudrait présenter dans le dernier détail à des esprits moins pénétrants⁶. Les idées arrivent dans l'esprit humain à l'état dispersé, sans se synthétiser spontanément, parce qu'elles se forment sur des phantasmes divers, singuliers, émanés de la matière quantifiée : mais il appartient à la lumière intellectuelle de faire apparaître leurs rapports et d'opérer leur fusion.

b) L'espèce intelligible n'ayant pas à redouter les attaques de ses semblables, il s'ensuit que l'objet de la contemplation n'a pas de contraire : « *objecto contemplationis nihil est contrarium* »⁷ ; car la contemplation est intuition pure, précédée peut-être de jugements et de raisonnements qui y conduisent, mais ne la constituent pas : « *contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis* »⁸. Et c'est pourquoi le plaisir de la contemplation n'a pas non plus de contraire⁹. De lui-même, il pourrait durer indéfiniment, sans lassitude. La fatigue, la douleur qui

(1) IaIIae, 53, 1.

(2) IaIIae, 67, 2.

(3) ARISTOTE, *de Anima*, III, 4, 429a, 30 à b, 5. — « Qui intelligit majora. potest melius postea minora intelligere ». SAINT THOMAS, *C. Gent.*, II, 66, fin

(4) Ia, 85, 4. Cf. 58, 2.

(5) Ia, 55, 3.

(6) Ia, 106, 1.

(7) IaIIae, 35, 5.

(8) IIaIIae, 180, 3, 1m ; 6, 2m. *Sent.*, III, dist. 35, q. 1, a. 2, sol. 2 ; sol. 3, 3m.

(9) ARISTOTE, *Topic.*, I, 15, 106a, 38. SAINT THOMAS, IaIIae, 35, 5.

viendrait s'y mêler ou l'interrompre ne saurait provenir que des facultés sensibles, des organes du corps, dont les opérations accompagnent nécessairement celles d'une intelligence incarnée¹. Mais les délices de la contemplation sont en elles-mêmes sans mélange et ne produisent pas la satiété comme le font parfois celles des sens². Concluons, avec Aristote : « l'acte de la contemplation est ce qu'il y a de plus délicieux et de plus excellent : ἡ θεωρία τὸ ἡδιστόν καὶ ἀριστόν » 3.

(1) IaIIae, 35, 5 ; 180, 8. — *Phys.*, VII, 1. 6. — *Comp. theolog.*, 165.

(2) IaIIae, 35, 5 ; *Ethic.*, X, 1. 3. — ARISTOTE, *Ethic. Nic.*, X, 3 (alias 2), 1173b, 17. — La contemplation pleine et parfaite est la vision intuitive de Dieu (IIaIIae, 180, 4 et 9) ; mais la contemplation naturelle, celle de toute espèce de vérité (IIaIIae, 180, 4) et par exemple des vérités mathématiques, a, quant au genre de l'acte qui la constitue, les mêmes caractères : « Delectationes quæ sunt in considerationibus mathematicis non habent tristitiam oppositam ». (*Ethic.*, X, 1. 3. ARISTOTE, *Ethic. Nic.*, X, 3 (alias 2), 1173b, 17 : ἄλυτοι γὰρ εἶναι αἱ τε μαθηματικαί). Intellectualis virtus « etiam suam delectationem habet, sed illa delectatio non est secundum sensum ; unde nec contrarium habet, nec secundum eam alterari contingit nisi metaphoricè » (SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, 1. 6).

(3) *Met.*, Λ, 7, 1072b, 24. — Voir aussi, sur le même sujet, les belles pages de l'*Ethique à Nicomaque* (X, ch. 7. SAINT THOMAS, l. 10 et 11), où il est démontré que la meilleure et la plus haute occupation de l'homme ici-bas est la contemplation de la vérité. Les contemplatifs chrétiens ont eu peu de chose à faire pour adapter ces maximes de la sagesse naturelle à un objet supérieur.

NOTE I

Le temps psychologique

Dans sa brochure, *Justification du temps*, M. Jean Guitton développe une notion du temps, différente de celle que nous avons ci-dessus exposée d'après Aristote et saint Thomas. Elle embrasse seulement *le temps humain* et même, exclusivement, le temps psychique, intérieur, celui de la conscience : la suite et la génération des expériences qui le constituent, la maturation spirituelle qu'il produit, l'implication de son passé et de son avenir dans son présent.

Cette notion est donc issue uniquement de l'introspection. Suggestive et profonde assurément, elle peut être intégrée à sa place dans une conception générale du temps, mais ne saurait être prise pour cette conception même. De l'aveu même de l'auteur, c'est une notion psychologique et non cosmologique. Elle ne nous dit pas ce qu'est la durée en elle-même, toute durée. Elle laisse de côté le temps infra-humain, celui de l'arbre qui pousse, grandit et meurt, celui de l'animal, analogue à une partie importante du temps humain, et celui des révolutions astrales. « En somme, dit l'auteur, le temps, c'est le lieu de la croissance spirituelle » (p. 127). Cela est vrai sans doute, mais le temps est autre chose encore, et ce « lieu » qu'il offre à la croissance spirituelle n'est point son essence, mais l'une de ses propriétés et valeurs, une possibilité inscrite dans la durée de l'existence, et non cette durée même, ainsi ce qui est « justifié », ce n'est point proprement « le temps », mais un certain usage que l'homme peut en faire. Pour le définir, il ne faut pas se cantonner dans le domaine des faits de conscience, mais regarder aussi au dehors. — Nous trouvons aussi qu'il est quelque peu impropre d'appeler « intemporel » un élément constitutif du temps : la continuité qui fait le lien de ses changements.

Quant à la pensée d'Aristote sur le temps, M. J. Guitton ne semble pas l'avoir exactement saisie. Dans son grand ouvrage *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, il attribue au Stagirite la « conception d'un temps éternel, infini et uniforme..., milieu un » à l'intérieur duquel se placent les mouvements et développements particuliers (p. 8). « Platon peut parler de temps multiples... Aristote insiste sur l'identité et l'uniformité du temps ». (P. 4, note). Ce résumé fausse la pensée d'Aristote, jusqu'à en prendre le contrepied. Le Stagirite est si loin de considérer le temps comme une entité unique, uniforme, partout « le même » (p. 8), qu'il le situe toujours dans des sujets particuliers, dont il est la durée concrète. Son unité est toute *relative*, non ontologique, puisqu'elle est fondée sur la durée d'un corps céleste qui sert à mesurer les autres.

NOTE I bis

La matière des vertus morales et des vices opposés est-elle constituée exclusivement par les passions de l'appétit sensible, les plaisirs et douleurs corporelles ?

I. — ARISTOTE

Au VII^e livre de la Physique, ch. 8, nous trouvons là-dessus une affirmation sans nuances : « La vertu, dit le Stagirite, dispose bien le sujet *relativement à ses passions propres*, et le vice mal. De sorte qu'eux-mêmes [la vertu et le vice] ne sont pas des altérations, et pas davantage leur perte ou leur acquisition. Mais il est nécessaire que [la vertu et le vice] ne naissent que moyennant une altération de la partie sensible, qui elle-même est altérée par les objets sensibles. En effet, *toute vertu morale (ἀρετα) est relative aux plaisirs et douleurs corporelles (σωματικάς)* ». 247a, 3 sq., 1^{re} rédaction.

La seconde rédaction dit moins brutalement la même chose : « L'acquisition de la vertu et le rejet du vice ont lieu moyennant l'altération de quelque chose ; mais ni l'une ni l'autre n'est altération. Que quelque chose soit altéré, c'est évident : car la vertu est ou bien une certaine impassibilité [opinion des Stoïciens] ou bien une passivité convenable [opinion d'Aristote] ; et le vice est ou bien une impassibilité ou bien une passion contraire à la vertu. Et *en général (τὸ δμῶν)*, il appartient à la vertu morale [de s'exercer] dans les plaisirs et les douleurs » relatifs aux passions. 247a, 1 sq.

En lisant ces textes, on peut trouver, comme Ross, qu'Aristote fait une description « par trop physiologique, an excessively physiological account » du vice et de la vertu (1).

Il n'est cependant pas douteux qu'Aristote admet des vertus morales qui n'ont point pour matière des passions sensibles, des plaisirs ou souffrances corporelles. D'abord, à tout le moins, la justice, qui est bien, d'après le Stagirite, une vertu morale, et dont il est amplement traité au V^e livre de l'*Ethique à Nicomaque* (2). Ensuite, l'amour de l'honneur φιλοτιμία, car l'honneur n'est pas un plaisir des sens. « Distinguons, dit Aristote à ce propos, les plaisirs ou douleurs de l'âme (ψυχικά) de ceux du corps (σωματικά) : soient, par exemple, l'amour de l'honneur et l'amour du savoir. Celui [qui en est affecté] ne souffre rien dans son corps mais bien dans sa pensée » (3).

(1) *Arist. Physics*, p. 679, sur VII, 3, 247a, 6-19.

(2) Saint Thomas commente ainsi le début de ce livre : « Virtutes enim et vitia de quibus supra dictum est sunt circa passiones, quia scilicet in eis principaliter consideratur qualiter homo interior afficiatur secundum passiones... (« Omnes sunt circa aliquas passiones ». L. II, l. 8, sur le ch. 7 d'Aristote). « Sed circa justitiam et injustitiam præcipue attenditur quid homo exterior operetur ». *Ethic.*, V, l. 1.

(3) *Ethic. Nic.*, III, 13, 1117b, 28 sq. SAINT THOMAS, l. 19.

Les commentateurs grecs et scolastiques que nous avons consultés (Simplicius, par exemple, pour les grecs ; Tolet ou Soto pour les latins) ne semblent pas remarquer l'antinomie et n'ont aucun souci de la résoudre. Saint Thomas s'en tire en interprétant le passage litigieux dans un sens qui n'est certainement pas le sens littéral (1). (Il convient de remarquer qu'il n'avait sous les yeux que la 2^e rédaction, où ne se trouve pas la phrase si absolue : « Toute vertu morale, etc. »).

A notre avis, Aristote, dans les textes en question, ne veut prouver qu'une seule chose : la genèse et la ruine des habitus ne sont pas des altérations. A cette fin, il ne mentionne là que ceux dont la naissance ou l'abolition *auraient quelque apparence de se confondre avec des altérations sensibles*. Les autres, où cette apparence même fait défaut, sont laissés hors de sa perspective. Mais on doit conclure pour eux, *a fortiori*, comme on a conclu pour les premiers. Et cela suffit à l'établissement de la thèse.

II. — SAINT THOMAS

Il est certain que saint Thomas ne donne pas pour matière à tous les habitus moraux des plaisirs ou douleurs physiques, des impressions éprouvées par les appétits sensibles dans les organes, communes à l'homme et aux animaux. Pour lui — comme pour Aristote (dans l'*Ethique à Nicomaque*) — la justice et plusieurs autres vertus ont un objet accessible à l'intelligence seule. Et de même les vices contraires (2).

Une question tout autre et secondaire, est de savoir où saint Thomas place les habitus en question et quelles facultés ils régissent d'après lui. Sur la justice et l'injustice il n'a jamais varié : leur siège, affirme-t-il partout, est la volonté (3). Sur d'autres habitus dont l'objet n'est pas davantage sensible, il semble avoir hésité. Dans le *Contra Gentiles* (I, 93, n^o 1 et 3), dans les *Sentences* (III, 33, q. 2, a. 4, sol. 3 *in fine*), dans la 1^{re} partie de la *Somme théologique* (Ia, 21, 1, 1m), il met la sincérité, la libéralité, la munificence, etc. à côté de la justice, sur le même pied qu'elle et, pour les mêmes raisons, dans la volonté. Mais dans la *IaIIae* (60, 5), il place ces vertus, ainsi que le sentiment de l'honneur « *philotimia* », dans les appétits sensibles (4).

C'est qu'en fait les habitus en question, vertus et vices contraires, relèvent réellement et de la volonté et des appétits sensibles, mais à des titres différents et subordonnés. La volonté commande, mais *la disposition qu'elle imprime s'effectue dans les appétits sensibles*. Par exemple, la libéralité porte sur l'emploi des richesses, qui sont l'objet de concupiscences sensibles : « *liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quae sunt passionnes concupiscibilis* » ; mais ces concupiscences sont maîtrisées par une volonté généreuse : « *quibus [passionibus] non impeditur liberalis a donationibus et sumptibus faciendis* » (5).

En résumé, les premiers textes présentaient les choses en gros, avec une exactitude seulement approchée, parce que dépourvue de la précision nécessaire. Dans les seconds, cette précision apparaît. Et le principe qui la commande est énoncé en toute clarté dans la *IIaIIae* (58, 4) : « *Illā potentia est subjectum virtutis ad cuius potentiae actum rectificandum virtus ordinatur* » (6). En conséquence, la libéralité, l'amour de l'honneur, etc., sont placés définitivement dans les appétits sensibles, réglés par la volonté : la vertu réside là où sa loi se fait sentir.

(1) Voir Appendice XII, p. 155.

(2) *IIaIIae*, 58, 4 ; 60, 5 ; — *Ethic.*, III, l. 19, etc.

(3) Par exemple, *IIaIIae*, 58, 4.

(4) Cajetan a relevé cette antinomie : in *IaIIae* 60, 5.

(5) *IIaIIae*, 134, 4, 1m.

(6) Déjà dans les *Sentences* III, 33, q. 2, a. 4, sol. 3. ce principe était posé à propos de la justice : « *Oportet quod sit [justitia] in illa potentia ad quam pertinet usus rerum exteriorum* ».

NOTE J

Sur la définition des qualités sensibles

Le nom que leur donne Aristote est *παθητικαὶ ποιότητες*, qualités passives ou passibles (*Categ.*, ch. 8). Cette épithète fait difficulté. Car elle n'est pas employée ici dans son sens ordinaire et classique, — habituel même chez Aristote (voir là-dessus Bonitz : *Index aristotelicus*, au mot *παθητικός*), qui s'applique uniquement au sujet d'une *passion*, à un « patient ». Aristote en effet subdivise l'espèce qualitative dont il s'agit en deux classes : l'une qui comprend des qualités *actives* (9a, 35) et l'autre des qualités *passives* (9b, 9). Et il prend soin de nous dire explicitement qu'appliqué à la 1^{re} classe, le mot *παθητικαὶ* ne désigne pas ce qui *subit* une modification, mais ce qui la *produit* (9a, 35). Par contre, arrivant à la 2^e classe, il reprend le sens usuel et classique et il place en elle les qualités qui résultent d'une altération du sujet où elles résident (9b, 9 sq.). De plus, les modifications produites par les qualités de la 1^{re} classe ne sont pas *physiques*, mais *psychologiques* : l'acte de la perception sensible, comme tel, dégagé de tous ses antécédents et entours, n'est pas un changement matériel du sens, qui n'en est pas « altéré ». Tandis que les modifications de la 2^e classe sont des changements physiques, de vraies altérations : telles la rougeur de la honte, la pâleur de la crainte, etc., dus à des mouvements du sang. Or ce double usage d'un même mot crée une amphibologie, une équivoque. Il n'est pas facile de réduire à l'unité ces deux groupes opposés qui sont censés constituer une seule et même espèce, et les commentateurs grecs et scolastiques s'y sont employés, sans arriver à une solution satisfaisante. Saint Thomas, qui n'a pas commenté les *Catégories*, ne s'occupe pas de cette difficulté d'exégèse. Cè n'est pas ici le lieu de l'éclaircir. Pratiquement, deux choses sont certaines et nous suffisent pour déterminer ce dont il s'agit présentement, à savoir le contenu de l'espèce qualitative en question : 1^o Les qualités de l'une et l'autre classe *agissent sur les sens*, y produisent une modification « intentionnelle » : les couleurs (2^e classe) le font aussi bien que le froid, le chaud et les saveurs douce ou amère (1^{re} classe). Tous les commentateurs grecs (Simplicius, Philopon, Ammonius) le remarquent. — 2^o Les qualités de l'une et l'autre classe *proviennent d'un état physique intérieur du sujet où elles résident*. Les Grecs, pour justifier la dichotomie aristotélicienne, insistent sur le fait que cet état intérieur n'est pas toujours le résultat d'une altération, au sens propre, c'est-à-dire d'un changement : le miel est doux et le feu chaud par nature (1^{re} classe) ; ces qualités tiennent à leur substance (*κατ'οὐσίαν*), tandis que la pâleur de la peur ou la rougeur de la honte (2^e classe) sont des accidents transitoires. Mais Simplicius fait remarquer avec sagacité que même les accidents de nature proviennent d'une combinaison ou transformation d'éléments primitifs. (Edit. Kalbfleisch, p. 255, 23) : la blancheur de la neige vient de la condensation. Donc que l'état physique soit issu d'une altération ou simplement naturel, peu nous importe ici. Et nous pouvons définir les qualités qui forment la 3^e espèce dans la classification générale des qualités (*Categ.*, 8, 9a, 29) comme *des accidents physiques, matériels*, qui résident dans les corps et sont *capables d'impressionner les sens* : « In tertia specie qualitatis non sunt nisi sensibiles passionnes vel sensibiles qualitates. Character autem [sacramentale] non est lumen sensibile, et ideo non est in tertia specie qualitatis ». IIIa, 63, 2, 2m.

NOTE K

« La quantité n'est pas susceptible de plus ou de moins »

Cette assertion d'Aristote (1) semble, à première vue, contredire ce qu'il enseigne explicitement, à maintes reprises, sur le mouvement de croissance ou de décroissance quantitatives. Au fond, il n'y a là qu'une question de mots ou de définitions et l'expression d'une vérité assez banale.

Il ne s'agit point de l'invariabilité qui appartient à toutes les essences sans exception — *essentiae sunt sicut numeri* (2) — mais d'une invariabilité spéciale à la quantité. — Il ne s'agit pas davantage de ce genre d'invariabilité propre à tous les accidents *absolus*, — par contraste avec ceux qui, comme la science, la santé, etc., enferment, dans leur constitution même, une relation, dont le terme peut être plus ou moins étendu (3). On sait assez que la quantité est un caractère intrinsèque, qui regarde exclusivement le sujet où il réside. Mais à cet égard, la quantité se trouve exactement sur le même pied que les autres accidents absolus, que les qualités sensibles en particulier (4). Sa différence avec elles doit donc être cherchée ailleurs. — Enfin il ne saurait être question de nier les variations de grandeur qui se produisent dans la quantité des vivants. Ce serait nier l'évidence. Mais il faut se rappeler que la quantité, prise en elle-même, ne doit pas être confondue avec la grandeur ou la petitesse : ce que nous appelons la taille ou les dimensions particulières d'un corps. La grandeur et la petitesse sont des états de la quantité, ses « *passions* », dit Aristote, τοῦ ποσοῦ πάθη (5), qu'elle peut avoir ou non, et qui lui sont accidentels.

Cela entendu, abordons le texte où se trouve la sentence rapportée dans notre titre (6). Pour déterminer le sens de celle-ci, il convient de se reporter aux exemples concrets par lesquels Aristote l'explique. Malheureusement, l'un d'eux reste obscur, la partie du texte qui le mentionne étant d'une lecture douteuse (7). Néanmoins il est sûr que ce texte contient deux affirmations. D'abord, à propos de la quantité prise en elle-même et en général. A l'inverse des qualités sensibles, elle ne peut s'accentuer, s'intensifier, se perfectionner dans sa ligne propre. Un rouge éclatant est *plus rouge* qu'un rouge pâle ; une forte chaleur est *plus chaleur* qu'une chaleur faible. Au contraire, une quantité élevée n'est pas *plus quantité* qu'une quantité minime. Une longueur de deux mètres est aussi parfaitement longueur qu'une longueur de 100. Une collection de 3 objets fait nombre absolument de la même manière, ni plus ni moins, qu'une collection de 5 objets. Ce sens est incontestablement visé par l'un au moins des exemples d'Aristote, de quelque façon que l'on entende les autres : « Un temps long, dit-il, n'est pas *plus temps*, μᾶλλον χρόνος, qu'un temps

(1) *Categ.*, ch. 6, 6. a. 19.

(2) *IaIIae*, 52, 1 (première moitié).

(3) Voir Appendice XII, p. 150 sq.

(4) *IaIIae*, *loc. cit.* : « Calor et albedo ».

(5) *Met.*, Δ, 13, 1020a, 23.

(6) *Categ.*, 6, 6, a. 19 à 25.

(7) Lignes a.21-22.

court » (1). Les dimensions d'un corps pourront donc augmenter ou diminuer : il n'en sera ni plus ni moins un *quantum*. En grandissant, il acquerra *plus de parties*, mais non *une quantité plus parfaite* (2). Sous ses dimensions étroites, il était déjà pleinement quantifié, achevé à cet égard.

Notre texte dit encore autre chose, à propos cette fois de la quantité déterminée et de la façon dont elle réside dans ses sujets : « *secundum participationem subjecti* ». Ici, nous ne trouvons pas ces degrés divers de pénétration, cette inégalité de réalisation qui s'observe chez les qualités sensibles. Il est impossible qu'une dimension donnée appartienne plus ou moins à un sujet : elle est indivisible. Soit un corps de deux coudées : il est impossible qu'il reçoive plus ou moins cette longueur, ou qu'un autre corps de deux coudées l'ait plus ou moins que lui (3). Même indivisibilité dans la quantité discontinue : un nombre déterminé, 3 ou 5 par exemple, ne peut exister à des degrés divers, soit dans le même sujet, soit dans plusieurs : 3 n'est pas plus 3 dans ce ternaire que dans cet autre (4). Au contraire, une couleur spécifiée, le blanc ou le rouge, sera ici plus intense, là moins, et pourra également varier d'intensité dans le même sujet.

(1) Ligne a23.

(2) « *Una pars quantitatis addita alteri non facit perfectiorem gradum, sed ejusdem perfectionis extensionem : facit enim majus, non melius* ». JEAN DE ST THOMAS, *Cursus Philos. Phil. Nat. IIa Pars*, q. 4, a. 1.

(3) Ligne a20.

(4) Sens probable des lignes 21-22. — Cf. IaIIae, *loc. cit.* (2^e moitié).

NOTE L

L'explication aristotélicienne du mouvement des projectiles

Quelques remarques sont nécessaires pour éclairer cette explication, souvent défigurée.

1° Il ne faut pas la comprendre en ce sens que chaque partie du milieu fût simplement chassée plus loin par la suivante qui prendrait sa place : ce qu'Aristote appelle l'*antiperistasis*. Il rejette explicitement cette interprétation, pour la raison qu'alors il y aurait seulement du mouvement communiqué au milieu par le moteur premier, *sans aucune force active* : mouvement qui s'arrêterait nécessairement quand ce moteur cesserait d'agir. (267a, 17 sq.).

2° P. Duhem a taxé d'« illogisme » la théorie aristotélicienne du mouvement des projectiles. Elle accorde, dit-il, à l'air ce qu'elle « a refusé à la flèche : la propriété de demeurer en mouvement après que le premier moteur est revenu au repos ». Si l'air « une fois agité peut... demeurer son propre moteur », pourquoi la flèche ne ferait-elle pas de même ? « L'hypothèse [d'Aristote] nous paraît pousser l'invraisemblance jusqu'au ridicule... Cette théorie nous paraît un défi au bon sens ». (*Etudes sur Léonard de Vinci*, 1^{re} série, p. 109 ; III^e série, p. VI ; — *Le Système du monde*, I, p. 372 à 374).

Il convient d'y regarder à deux fois avant de taxer le Stagirite d'illogisme : c'est là son moindre défaut ! Le grand érudit qu'était P. Duhem a lu trop vite les textes d'Aristote et ceux de saint Thomas qui les commentent. D'après ces auteurs, l'air n'est nullement « son propre moteur » : il reçoit son mouvement du moteur initial, et *de plus* une énergie qui lui permet de mouvoir le projectile. Dans tous les termes de la série, depuis le premier, qui est la main humaine, jusqu'au dernier, qui est le projectile, on trouve deux choses : 1° le mouvement local et 2° une puissance active ; et toutes deux sont développées en chacun des termes par une cause extérieure. Elles ne sont pas liées indissolublement l'une à l'autre : la force motrice peut subsister alors que le mouvement du corps où elle réside a cessé. (Aristote, 267a, 5 ; saint Thomas, l. 22).

(La qualification d'*instrument*, appliquée parfois au milieu par rapport au moteur premier (Aristote, *de Caelo*, III, 2, 301b, 22. Saint Thomas, *de Pot.*, III, 11,5m) ne doit pas ici donner le change. Il est vrai que l'instrument proprement dit ne meut que tant qu'il est mû par la cause principale. Mais étant donné les explications si précises que nous avons résumées, il est manifeste que le terme doit être pris ici au sens large et non au sens formel).

3° Le P. Hoenen, qui a examiné la théorie aristotélicienne à la lumière de la physique la plus moderne, ne craint pas de la déclarer probable. « Quod [Aristoteles] exigit pro motu continuato, post contactum cum movente solutum, causam motricem operantem in mobile, sane non est error ; quod eam causam

posuit in medio circumdante projectum, nec demonstrari potest esse erroneum; immo non videtur improbabile; ...non est ergo improbabile causam motus projectorum... quaerendam esse, saltem partialiter, in medio ». (Le P. H. conçoit seulement ce milieu d'une façon plus générale qu'Aristote : pour lui, c'est l'éther présent partout dans le monde corporel. *Cosmologia*, p. 198, n° 120. A rapprocher de ce qui est dit p. 182-184, sur les différents états de l'éther, milieu universel, où se déterminent des « champs de gravitation », des « champs électromagnétiques », qui influencent le mouvement local des corps).

NOTE M

Quels mouvements et quelles vitesses sont comparables ?

M. Carteron, dans son étude, d'ailleurs très fouillée, de « *la Notion de Force dans le système d'Aristote* » (1), reproche au Stagirite de n'avoir pas inventé la cinématique : « son substantialisme » l'empêchait de considérer le *mouvement en soi*, à part de mobile (2). Par suite, il n'a pas pu dégager l'idée de vitesse dans toute sa pureté : elle n'est pas pour lui une notion univoque « généralisée à tout mouvement » (3).

Nous laisserons ici de côté le grief de « substantialisme », que nous avons réfuté au début du présent ouvrage ; nous ferons seulement remarquer que cette doctrine n'empêche point de considérer le mouvement de façon abstraite et d'en étudier les caractères ou les variations : pas plus qu'elle n'empêche de prendre l'étendue à part des corps physiques et de faire de la géométrie, comme ce fut incontestablement le cas pour Aristote.

Le reproche qui concerne la vitesse a plus d'apparence. En effet, Aristote déclare formellement que la vitesse d'un mouvement circulaire et celle d'un mouvement en ligne droite ne sont pas comparables, différent essentiellement : « la vitesse n'est pas une même chose ici et là » (4). Et la raison en est que les trajectoires de ces mouvements, les lignes qu'ils suivent sont elles-mêmes incomparables : « qu'une courbe égale une droite ou soit plus longue ou plus courte, ...c'est impossible » (5). Affirmation surprenante, qui semble un défi à l'expérience.

Pour la comprendre, il faut distinguer deux choses : la vitesse du parcours, « *velocitas circulationis* », et la vitesse du mouvement, « *velocitas motus* » (6). La vitesse d'un parcours se mesure au temps où il s'accomplit, sans égard à la *qualité* du mouvement qu'il comporte. Une altération, mouvement selon la couleur ou la température, peut commencer et finir en même temps qu'une marche, avant ou après elle. Il en va de même pour deux mouvements locaux, l'un circulaire et l'autre droit. En ce sens on peut dire que l'un est plus, moins, ou aussi rapide que l'autre. C'est là un point de vue purement mathématique, tout à fait abstrait. On ne s'occupe pas ici de la vitesse intrinsèque aux mouvements : exécutés dans le même temps, ils peuvent avoir des vitesses de toutes sortes. Aristote n'ignore pas ce point de vue (7) : il n'a pas l'intention de récuser ces faits évidents. Mais il ne s'agit pas de cela.

(1) Paris, Vrin, 1924.

(2) P. 1.

(3) Note 12, p. 269. Cf. p. 4.

(4) *Phys.*, VII, 4, 248b, 10, 11.

(5) 248a, 12 et 15.

(6) TOLET, in h. loc., q. 4, p. 203, col. 3.

(7) 248a, 14.

Abandonnons donc ce rapprochement tout extérieur et matériel. Pénétrons l'intérieur des changements ou mouvements en question. Considérons leurs vitesses *intrinsèques*. Elles sont absolument hétérogènes, comme les mouvements eux-mêmes. Pour les apprécier, telles qu'elles sont en réalité, physiquement et non plus mathématiquement (1), il faut en considérer les sujets et les domaines où ceux-ci se meuvent : est-ce le domaine de la qualité, de la masse ou du lieu ? Il est clair que la constitution de ce qui change, ce par rapport à quoi il change, le mode selon lequel il change font varier *l'espèce du changement* et par suite celle de la vitesse. Dès lors, les assimilations, les rassemblements sous un qualificatif unique perdent toute signification. Dire d'une couleur ou d'une température qu'elles sont plus grandes ou plus petites qu'un carré ou qu'un cercle, n'a aucun sens. Et de même pour les mouvements qui conduisent à des termes spécifiquement divers : une altération calorique par exemple, n'est pas une grandeur comparable à un transport local (2).

Ainsi la phrase d'apparence paradoxale — qu'une droite ne peut être égale, supérieure ou inférieure en grandeur à une courbe — prend une signification acceptable et juste. Qu'a-t-on en effet dans l'esprit quand on déclare : ceci est plus long ou plus court que cela ? On pense à une certaine propriété dont l'un des termes possède une dose plus forte ou moindre que l'autre. Il faut donc que cette propriété soit la même, identique de part et d'autre (3). Autrement la comparaison est impossible : ἀλλ'ἄδυνάτων. Or la longueur de la droite et celle de la courbe sont hétérogènes. « La courbe est spécifiquement différente de la droite » (4). Le point qui idéalement engendre la droite garde sans cesse la même direction. Celui qui engendre la courbe en change constamment. Il n'y a pas d'unité, commune à ces deux lignes, qui permette de les évaluer comparativement.

Mesurer les longueurs respectives de deux segments de droite est facile : il n'y a qu'à les porter l'un sur l'autre, de façon qu'ils aient une extrémité commune. Ainsi, ils coïncident totalement ou en partie, et l'on voit immédiatement s'ils sont égaux ou inégaux. Mais une droite et une courbe ne sont pas superposables. Les traités classiques de géométrie enseignent que l'on obtient la longueur d'une courbe en la *détendant* et en l'appliquant sur une droite. Or faire cela, c'est détruire la courbe ; alors on ne compare plus une courbe et une droite, mais deux droites : une courbe détendue n'est plus une courbe (5). De même, pour mesurer une circonférence, on a recours à un polygone régulier inscrit dont on double indéfiniment le nombre des côtés. Mais le périmètre d'un polygone de n côtés ne sera jamais une circonférence. Les opérations peuvent suffire « pratiquement » ; « on convient » qu'elles suffisent. Elles sont cependant dépourvues d'exactitude. Car la différence « pratiquement » négligeable est en réalité un abîme : c'est la différence de deux essences irréductibles.

Concluons : seuls, les mouvements et les vitesses de même espèce sont rigoureusement comparables et mesurables les uns par les autres.

(1) SAINT THOMAS, *Phys.*, VII, l. 7 ; TOLET, *loc. cit.*, col. 1.

(2) 248a, 14, 15.

(3) 248b, 16 sq.

(4) ARISTOTE, *Phys.*, V, 4, 327b, 20.

(5) La remarque est d'AVERROËS, dans son commentaire de la *Physique* d'Aristote, *in h. loc.* Cf. TOLET, *loc. cit.*, col. 1.

NOTE N

Y a-t-il dans le Cosmos, quelque corps immobile ?

Scientifiquement, nous l'ignorons. L'astronomie se garde de rien affirmer comme de rien nier à cet égard. En effet, ce qui pour le moment nous apparaît stable peut ultérieurement se révéler mobile, comme cela est arrivé pour la terre, puis pour le soleil. Le savant se contente d'enregistrer les faits actuels sans préjuger de l'avenir : les questions de possibilité ou d'impossibilité abstraites ne l'intéressent pas. Mais il semble que la philosophie ait son mot à dire là-dessus. Et le voici.

Supposons un mobile *A* se mouvant circulairement autour d'un autre corps *B*, centre de la trajectoire qu'il décrit. Si *B* est fixe, le mouvement de *A* sera, du premier coup, parfaitement et définitivement déterminé. Mais si *B* gravite lui-même autour d'un autre centre *C*, le mouvement de *A* ne pourra être absolument déterminé qu'en tenant compte du mouvement de *B* : les deux mouvements se composeront pour former la trajectoire, absolue et non plus relative, de *A*. Et si *C* à son tour gravite autour d'un troisième centre *D*, le mouvement de *B*, et par conséquent celui de *A* ne pourront être déterminés dans l'absolu qu'en fonction du mouvement de *C*. Et ainsi de suite à l'infini.

Si donc la série des corps considérés n'aboutit pas à un corps fixe, aucun mouvement ne pourra être absolument déterminé et spécifié ; tous resteront indéterminés : c'est-à-dire qu'ils n'existeront pas, car l'indéterminé c'est l'irréel. Il faut donc s'arrêter, *Ἀνάγκη στῆναι* : comme dans la série des causes efficientes subordonnées, il faut une première cause, qui ne dépende d'aucune cause ultérieure, pour que l'effet se produise. Il en va de même pour les *fins* qui caractérisent et spécifient essentiellement chaque mouvement. « Impossible est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum... Si non esset ultimis finis, nihil appeteretur (prenons ce mot au sens large, comme signifiant la tendance vers un but, conscient ou non), *nec aliqua actio terminaretur* » (1). « Ponentes infinitum in causis finalibus excludunt omnem conatum ad operandum *etiam rerum naturalium* : *nullius enim rei motus naturalis est nisi ad id ad quod nata est pervenire* » (2). L'on peut tirer de ces principes la preuve d'une Fin suprême, unique, de tous les êtres. Mais ils s'appliquent aussi dans chaque ordre spécial. En particulier, un mouvement local quelconque requiert de toute nécessité un but et une trajectoire exactement déterminés : les laisser suspendus dans l'indécision résultant de conditions indéfinies, c'est rendre le mouvement impossible.

(1) SAINT THOMAS, IaIIae, 1, 4.

(2) *Met.*, II, 1, 4.

NOTE O

Mouvement relatif et mouvement absolu

Le mouvement local est-il relatif ou, pour mieux dire, *réci-proque* ? Quand A se meut par rapport à B, et par exemple s'en éloigne, est-il indifférent de dire que c'est B qui se meut par rapport à A et s'en éloigne ?

Au point de vue purement mathématique, qui est abstrait, c'est-à-dire en ne considérant que *le changement des distances* successivement acquises et qui séparent progressivement les deux termes, on peut répondre : oui. Ces distances sont identiques, qu'on les prenne par un bout ou par l'autre, qu'on les mesure à partir de A ou à partir de B ; et donc aussi le *fieri* de ces distances, qui est le mouvement local, peut être considéré comme *réci-proque* : A s'éloigne de B, comme B s'éloigne de A.

Mais au point de vue de la réalité entière, concrète, physique, telle qu'elle existe dans la Nature, il faut répondre : non. Car, d'abord, les lieux réels occupés ne sont pas les mêmes dans les deux cas. Supposons A et B en contact, puis distants. Si c'est A qui s'éloigne de B immobile, le lieu BA interposé, traversé par le mouvement de A, n'est pas le même que si c'est B qui recule et s'en va dans la direction opposée, par exemple vers C. De plus, par quoi est produit le changement de distance ? quelle en est la cause ? C'est évidemment celui des corps en présence *qui pose l'action dont le changement de distance est la conséquence*. C'est celui-là qui se meut vraiment, *qui tend réellement vers un but*, — tandis que l'autre ne tend à rien, ne bouge pas de sa place, reste inactif et immobile. Par exemple, quand j'arpente une route, je fais des efforts constants ; mes muscles, mes nerfs *passent* de l'état de repos à l'état d'activité (ou plutôt d'un état d'activité à un autre, qui n'existait point auparavant). L'événement a lieu en moi et en nul autre, n'affecte que moi : ce n'est pas le chemin qui glisse sous mes pieds pour venir à ma rencontre et me soumettre successivement ses diverses parties. Cela n'est pas du relatif, c'est de l'absolu (1).

Mais cela a des résultats *par rapport* à d'autres êtres ; cela modifie mes relations avec eux et les leurs avec moi : je me rapproche ou m'éloigne d'eux. Si mon mouvement, au sens de *fieri*, est en moi seul et dans nul autre, la variation de distance affecte les autres aussi bien que moi.

Autre question. Quand il s'agit d'un mouvement extérieur à moi, je n'ai pas toujours *le moyen de distinguer* ce qui se meut de ce qui reste immobile. De là est venue l'erreur des Anciens sur le mouvement du soleil autour de la terre : en effet que ce soit le soleil ou la terre qui bouge, les apparences ou, pour mieux dire, les *positions réelles respectives* des corps sont identiques dans les deux cas. De même, le voyageur assis dans un train arrêté, qui voit s'éloigner le train voisin, croit parfois que c'est le sien qui marche. Ce voyageur ignore les causes : il ne voit pas la machine de son train, ni celle du train voisin. Il n'est averti du mouvement réel que par d'autres signes — différents du changement des distances.

(1) Morus répondit à Descartes qui affirmait la réciprocité du mouvement : « Si je suis assis tranquille, et qu'un autre, s'éloignant de mille pas, soit rouge de fatigue, c'est bien lui qui se meut et moi qui me repose ». H. MORUS, *Scripta philosophica*, 1679. T. II, p. 248. (Cité par BERGSON, *Durée et simultanéité*, p. 37).

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

Le changement et le mouvement

Le changement le plus évident et le plus facilement observable est le mouvement local	4
Section I. <i>Description du mouvement local</i>	6
1° Il va vers un état différent de l'état actuel du mobile	6
2° Il est continu.	7
3° Sa continuité lui vient de l'étendue qu'il parcourt.	8
<i>Corollaires :</i>	
a) Il est successif.	10
b) Divisible.	10
c) Etendu dans le temps.	11
4° Termes du mouvement local rectiligne : des contraires.	12
N.B. a) Mouvement local en courbe fermée.	18
b) Le mouvement local, rectiligne ou courbe, est essentiellement fini	14
Section II. <i>Changements analogues au mouvement local, impliquant le mouvement.</i>	17
1° Changements qualitatifs.	17
2° Changements quantitatifs.	20
Section III. <i>Analyse et définition du mouvement</i>	22
a) « Acte de ce qui est en puissance, en tant que tel ».	28
b) Acte imparfait mais réel	24
c) Milieu entre la puissance et l'acte.	25
d) Les objections de Zénon d'Elée.	25

Section IV. <i>Maximes générales du mouvement.</i>	27
A. — Le mouvement est dans le mù..	27
B. — Acte commun du moteur et du mù..	29
C. — « Omne quod movetur ab alio movetur »	32
Précisions	33
<i>Objections :</i>	
1 ^o Les actions vitales..	37
2 ^o Les mouvements naturels des corps bruts	40
3 ^o Le mouvement des projectiles..	41
Note sur le principe de l'inertie.	42
D. — Recours nécessaire au Premier Moteur immobile.	43
E. — Les positions adverses. Hegel	46
Section V. <i>Unité et spécificité des divers mouvements</i>	51

CHAPITRE IV

Le lieu et l'espace. — La durée et le temps

Section I. <i>Le lieu et l'espace</i>	55
§ 1 ^{er} . L'espace	55
§ 2. Le lieu..	59
A. Ce qu'est le lieu	59
B. Corollaires	63
Section II. <i>La durée et le temps</i>	66
Fondement et genèse de l'idée de temps..	66
Temps propres et temps unique.	70
Pas de temps <i>en soi</i>	71
Notes : 1 ^o Mesure intrinsèque et extrinsèque du temps propre	72
2 ^o L'instant..	73
3 ^o Le repos..	75
4 ^o Les durées intemporelles..	76
a) L'éternité.	76
b) L'aevum...	77
Section III. <i>Opinions différentes sur l'espace et le temps</i>	81
A. Kant.	81
B. Einstein..	83

CHAPITRE V

Les catégories de l'accident cosmique

Les dix catégories : ce qu'elles sont. — Leur déduction.	91
Section I <i>La quantité.</i>	94
A. Les parties de la quantité continue.	94
B. La quantité n'est pas la substance des corps ni leur extension dans l'espace.	99
C. La quantité peut-elle être infinie ?	102
Section II. <i>La qualité.</i>	109
A. Les espèces de la qualité.	109
B. Croissance et décroissance de certaines qualités	110
C. Rejet des qualités sensibles par les philosophies méca- nicistes.	111
D. Les qualités vitales.	117
Section III. <i>La relation.</i>	118
Section IV. <i>L'action et la passion.</i>	123
L'action immanente.	125
Section V. <i>Les quatre dernières catégories.</i>	128
Appendice XI. Le principe : pas de changement du change- ment.	133
Appendice XII. Les changements sans mouvement.	137
1° Les mutations substantielles.	137
2° Les changements dans les autres catégories.	141
a) Catégorie de la relation.	142
b) Catégorie de l'action-passion.	143
c) Catégories du quando, du situs, de l'habitus-avoir.	144
d) Catégories de la qualité qui excluent le mouvement :	
aa) La figure.	146
bb) Les puissances ou facultés d'agir.	147
cc) Les habitus-dispositions.	148
Appendice XIII. Les quatre opposés	158
Appendice XIV. Les espèces intelligibles n'ont pas de contraires. . .	167

Note I. — Le temps psychologique.	170
Note I bis. — Matière et siège des habitus moraux.	171
Note J. — Sur la définition des qualités sensibles.	173
Note K. — La quantité n'est pas susceptible de plus et de moins...	174
Note L. — L'explication aristotélicienne du mouvement des projectiles.. . . .	176
Note M. — Quels mouvements et quelles vitesses sont comparables.	179
Note N. — Y a-t-il dans le Cosmos quelque corps immobile ?	181
Note O. — Mouvement relatif et mouvement absolu.. . . .	182

Imprimi potest

Paris, 31 juillet 1958.

Philippe DURAND-VIEL, S.J.

Praep. provinc. Franciae.

Imprimatur :

Paris, 19 août 1958.

+ André LECLERC.

