Document generated on 04/19/2024 9:32 p.m.

Laval théologique et philosophique

Un paradoxe du devenir par contradiction

Charles De Koninck

Volume 12, Number 1, 1956

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1019935ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1019935ar

See table of contents

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

De Koninck, C. (1956). Un paradoxe du devenir par contradiction. *Laval théologique et philosophique, 12*(1), 9–51. https://doi.org/10.7202/1019935ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1956

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Un paradoxe du devenir par contradiction

Pour montrer la vérité de « la proposition : être et néant sont identiques », Hegel s'appuie sur deux exemples, qui lui paraissent péremptoires. L'exemple le plus prochain, dit-il, c'est le *devenir*. En effet, sa représentation est une seule et même représentation, qui contient cependant une détermination de l'*être*, mais aussi une détermination « de l'autre aspect de cet être, du néant . . . de sorte que le devenir est par suite l'unité de l'être et du néant ».[1] Ce n'est pas toutefois ce premier exemple qui retiendra notre attention dans la présente étude, mais plutôt le second [2] qui passe en général inaperçu, bien qu'il ait davantage cette apparence de contradiction que Hegel interprète comme une manifeste identité des contradictoires.

Un autre exemple, également à portée, c'est le *commencement* ; une chose *n'est pas encore* à son commencement ; toutefois, ce commencement n'est pas seulement le *néant* de la chose ; mais il s'y trouve déjà son être. Le commencement est aussi un devenir, mais il exprime déjà la considération d'un cheminement ultérieur.[3]

Hegel ne semble pas se rendre compte que cette apparence de contradiction en avait frappé plus d'un depuis longtemps et qu'elle s'était discutée par le détail, mais comme problème à résoudre. Nous ne savons pas si sa fougue lui aurait jamais permis de s'appesantir sur cette question ancienne, mais de toute manière son attitude générale envers la contradiction a quelque chose de nouveau. Il n'y a pour lui

---

1. G. W. F. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, pp.78-79.

2. Du premier exemple, nous traiterons ailleurs, Disons-le cependant tout de suite : tant ceux qui, en raison des contradictoires dont le devenir paraît exiger le mélange, ont tout simplement nié la réalité du mouvement, que ceux qui tout en acceptant sa réalité, lui prêtent néanmoins une prétendue identité des contradictoires, les uns et les autres, dis-je, ne peuvent éviter ces alternatives pour avoir présumé que le mouvement doit s'interpréter en termes statiques. C'est ce que les philosophies qui se proclament « dynamiques » ont en commun avec celles que les premières répudient comme « immobilistes », les appelant d'ailleurs « métaphysiques ». Néanmoins il y a un sens où le mouvement est à la fois être et non-être mais non pas l'être de l'actualité tout court, lequel est en effet statique ; ni le non-être qu'est le néant, ni même celui qui, tout réel qu'il soit, n'est être qu'en puissance, et par suite encore statique. Au demeurant, le mouvement dont le fait est si certain mais que toutefois l'on peut nier sans nulle offense à la grammaire, reste malaisé à définir quant à *ce que* vraiment il est. Mais une chose pouvant être très certaine pour nous sans être claire, on peut facilement confondre à ce propos ce qui d'une part est certitude du fait et définition du nom par référence à ce même fait, avec *ce qu'est* d'autre part le mouvement pris en lui-même.

3. *Op. cit.*, p.79.

rien, dit-il, absolument rien où l'on ne puisse et ne doive nommer une contradiction.

> Quand dans un objet ou une notion quelconque on découvre la contradiction . . . on a coutume de conclure : *Ainsi*, cet objet n'est rien. C'est ainsi que Zénon a montré pour la première fois, au sujet du mouvement qu'il se contredisait, donc qu'il n'*existait* pas ; ou bien que les Anciens admettaient que *naître et disparaître* ces deux genres du devenir étaient de fausses déterminations en disant que l'*un* c'est-à-dire l'Absolu ne naissait, ni ne mourait, cette dialectique s'en tient donc au côté simplement négatif du résultat, faisant abstraction de ce qui s'y trouve aussi réellement, un résultat *déterminé*, en ce cas un pur *néant*, mais un *néant* qui renferme l'être et de même, un être qui renferme le néant.[1]

On s'étonne qu'un philosophe dont l'influence est encore aujourd'hui si active, et qui peut dire cependant des choses très judicieuses, ait passé avec autant d'aisance sur des questions tellement ardues et se soit ainsi permis d'avaler l'univers comme une pilule, suivant une expression dont je ne puis me rappeler l'auteur. On se demande pourquoi, lui qui se voulait si critique, il n'a pas un seul instant hésité à prendre pour la chose elle-même sa première apparence.[2] Kant, instituant ses célèbres antinomies, s'était précipité à une allure pareillement insouciante, si l'on veut bien tenir compte des innombrables postulats inavoués et jamais relevés — tel, qu'est-ce au juste que la logique ? par exemple. Incontestablement, il serait insensé de négliger le contexte historique permettant de voir comment on pouvait avancer comme choses allant de soi des propos aussi insolites. Mais à s'en tenir à ce contexte, on risque de s'aveugler, d'oublier que le but est avant tout de voir *qualiter se habet veritas rerum*. L'oubli, lui aussi, fait de l'histoire. Sous prétexte que depuis des siècles ils ont été réglés (comme on pourrait le voir dans tel ou tel livre si seulement le progrès nous en permettait le loisir) on laisse dormir les problèmes élémentaires, les couvrant de poussière surtout par certaine manière

---

1. *Op. cit.*, pp.88-89. Nous maintenons la ponctuation et les italiques du texte cité.

2. L'humeur du passage suivant dénote cependant quelque gêne à l'endroit de cette identité de l'être et du néant sur laquelle il semble n'avoir jamais réussi à s'expliquer, même pas à son propre gré. « Il ne faut pas beaucoup d'esprit, se plaint-il en cet endroit capital, pour tourner en ridicule la proposition que l'être et le néant sont identiques, ou pour énoncer des absurdités en affirmant à tort que ce sont des conséquences et des applications de cette proposition, par exemple, que c'est une même chose par suite si ma maison, ma fortune, l'air respirable, cette ville, le soleil, le droit, l'esprit, Dieu, existent ou n'existent pas. Dans ces exemples, on introduit pour une part, subrepticement, des fins particulières, l'utilité qui représente quelque chose pour moi, et l'on demande s'il m'est indifférent que cette chose utile soit ou ne soit pas. En fait, la philosophie est précisément la doctrine destinée à libérer l'homme d'une quantité infinie de fins et d'intentions finies et de le rendre indifférent à leur égard, en sorte que ce soit pareil pour lui, que ces choses soient ou ne soient pas » (*Op. cit.*, pp.78-79). Où l'on voit que HEGEL n'aimait pas la dialectique appliquée aux fondements de son système.

d'en faire l'histoire ; alors qu'au contraire nous devons les ranimer sans cesse en les posant de nouveau, car nos idées ne sont pas innées ; et si même elles l'étaient, néanmoins faudrait-il l'effort de la réminiscence. On doit y revenir toujours, fût-ce gauchement, de peur que la sagesse, qui de tous les savoirs est peut-être celui que l'on oublie le plus imperceptiblement — et d'ailleurs aux yeux du monde avec le moins de regret — du fait que l'on prend si aisément pour acquis les principes ou éléments les plus simples et communs ; crainte, dis-je, qu'elle ne continue de se laisser emporter par le mouvement de l'histoire, c'est-à-dire par le temps qui tient davantage de l'oubli.[1] Au demeurant, quel que fût pour Hegel le problème ou l'absence de problème, il n'y a nul doute que le commencement d'une chose, comme du reste sa cessation, revêt toute l'apparence d'une authentique contradiction, dont cependant la solution n'est pas non plus sans étonner.

C'est au livre VI de la *Physique*, mais surtout au livre VIII, chapitre 8, qu'Aristote dispense en cette matière un enseignement à propos du changement qui, à première vue, ne paraît pas moins surprenant que le paradoxe qu'il est censé résoudre. Aussi bien saint Thomas ne s'en est-il pas tenu à l'expliquer dans son commentaire, mais encore a-t-il fait grand cas de cette doctrine dans ses propres écrits.

Il s'agit de la contradiction qu'implique l'hypothèse d'un instant pénultième : d'où l'impossibilité absolue d'un instant en toute rigueur dernier où serait encore donnée la chose qui cesse d'exister. C'est ainsi que Socrate n'a jamais eu d'instant vraiment ultime où il était encore vivant. Le dernier instant du temps où il vivait était précisément le premier où déjà il était mort. Le temps de sa vie et celui de sa mort n'en furent pas moins le même temps. Et Socrate eut certes un dernier *temps* où il était vivant, mais non pas un *instant* exactement dernier. De même pour la chose qui vient à l'être : bien qu'il y eût un temps antérieur où elle devenait mais n'existait pas encore, un instant immédiatement avant celui où déjà de prime abord elle est devenue implique une contradiction.

C'est par la distinction entre le dernier temps où la chose est encore, et le dernier instant de ce même temps, c'est-à-dire l'instant où la chose n'est plus, que saint Thomas répond à ceux qui avaient concédé que les contradictoires peuvent *être* ensemble dans la réalité sans être toutefois vraies en même temps. Les nombreuses opinions rapportées par lui dans le commentaire sur les *Sentences*,[2] par exemple, suffiraient à nous en avertir : le devenir selon les contradictoires, bien davantage que le mouvement, paraît au premier abord impliquer lui-même la contradiction qui définit l'impossible. Nous disons en effet impossible absolument, tout ce qui implique contradiction.

---

1. S. THOMAS, *In IV Phys.*, lect.22, nn.1-3.
2. *In IV Sent.*, d.11, q.1, a.3, qc.2, ad 2.

Le « changement selon les contradictoires », ou, ainsi qu'Aristote et saint Thomas l'appellent encore, « par contradiction », ne doit pas se confondre — malheureusement il faut le rappeler — avec ce qu'en certaines philosophies plus récentes on qualifie de « contradiction du mouvement », du « devenir » en général, comme de la « vie » en particulier. Celles-ci doivent d'ailleurs surtout leur succès, parmi des gens cependant hors de leur camp, à la manière dont elles exploitent certaines apparentes contradictions pour en faire de véritables, qui se trouveraient, à ce qu'on dit, « en chair et en os » dans la réalité même où elles seraient du reste le levier de l'Histoire et du Progrès.

Il est donc vrai que rien n'incite autant la raison (entendue au sens le plus restreint du mot) qu'un semblant de contradiction en une matière toute proche de nous mais à la fois générale et foncière. Témoin l'histoire des paradoxes de Zénon. Mais pendant que les uns ne trouvent de repos que dans la solution de l'apparente contradiction, il s'en trouve autant, sinon davantage, du moins parmi les intellectuels, que son dénouement afflige. L'esprit de ces derniers cherche, dans le domaine de la pensée, l'inverse de l'état contemplatif, car il ne vit qu'autant qu'il se laisse exciter par des problèmes dont il ne craint pas moins le règlement comme une sorte de mort, et il faut croire que vraiment il en serait endormi. Ne négligeons pas du reste la défense qui se monte à sa décharge. Car, dans la plupart des champs d'investigation, une théorie n'est valable que dans la mesure où elle suggère d'autres recherches qui la feront éventuellement remplacer par une autre théorie à la fois plus simple et plus compréhensive. Une bonne théorie est en quelque sorte autophagique. Comme on l'a dit avec raison, l'hypothèse qui prétend tout expliquer, n'explique rien. Mais au fait, l'esprit papillon, dont on aurait tort de méconnaître l'emprise, laisse ce genre d'études à d'autres, à ceux dont il vénère d'ailleurs sans bornes l'expertise. Il respire plus librement dans les sciences qui sont encore à l'état embryonnaire. Il est même hanté par des problèmes plus immédiatement humains et surtout d'ordre social, en apparence plus simples mais de fait ineffablement complexes. Sa liberté s'y trouve d'ailleurs bientôt entravée par des positions de base et qui s'appellent philosophiques. On comprend qu'il voudrait faire reconnaître à celles-ci sans réserve le caractère temporaire de toute hypothèse ou théorie comme en physique mathématique par exemple, ou encore permettre ce libre choix de postulats, dont il entend parler à propos de la plus rigoureuse des sciences — la mathématique elle-même. Ici non plus on ne peut ignorer la défense qui se peut établir en faveur de pareil tempérament. Il faut admettre, en effet, qu'en les présentant on a parfois réussi à donner aux conclusions les plus certaines de la *philosophia perennis* l'allure de réponses à des questions que personne n'a plus à se poser — voire qu'aucun vraiment n'a jamais soulevées. Mais que l'on reprenne à nouveau le problème, que l'on se remette devant la contradiction que

paraît déjà impliquer le simple mouvement — dont les plus grands des philosophes pouvaient dire qu'il est et que toujours il sera très difficile d'en saisir la nature, si clair et si certain qu'en soit le fait — et l'on constate que cet esprit sans repos déjà et avant tout se montre réfractaire à l'attention que demande la seule position du problème, pour ne rien dire de sa rigoureuse et libre discussion.

On comprend alors combien les personnes toujours en quête d'apprendre sans vouloir jamais parvenir à la connaissance de la vérité doivent être fascinées par des philosophies qui, se qualifiant de « dynamiques » et de « dialectiques », ont enfin mis à sa place le principe soi-disant le plus évident de tous, le plus certain et le plus universel. Même ici cependant, l'esprit fugace de l'avant-garde ne se tiendra jamais devant le vrai problème ni ne prendra sur soi les négations aussi dogmatiques qu'intolérantes dont il sait pourtant faire l'apologie comme d'un contrepoids heureux aux certitudes d'antan, définitives, « statiques » par conséquent, et « donc stagnantes ».

Les auteurs que saint Thomas réfute avaient apporté leurs soins à préciser que si la simultanéité des contradictoires dans la réalité n'implique aucune contradiction, celles-ci ne sont pourtant pas *vraies ensemble*, car l'une est dans l'instant qui est comme terme du passé tandis que l'autre est dans le même instant mais comme principe de l'avenir. Cette distinction est vaine, réplique saint Thomas, et n'empêcherait pas les contradictoires d'être ensemble dans la chose. Car si l'instant est même en nombre, sa différence de lui-même en notion réfère à l'intelligence et non pas au mesuré et au temps dont cet instant est terme. Voilà d'ailleurs une distinction essentielle entre le point divisant une ligne donnée, et l'instant qui divise le passé de l'avenir — entre la conception statique du mouvement comme du temps, assez commune aux philosophes « dynamiques », et la doctrine qui accorde au temps le sens plénier de mesure de mouvement.

Bien des philosophes modernes accepteraient la critique que fait saint Thomas de la distinction entre la simultanéité réelle des contradictoires et celle de leur vérité : même les différents rapports ne pourraient exclure des choses une simultanéité contradictoire. Mais à l'encontre des *quidam* dont le Docteur Angélique rapporte l'avis, certains modernes, non seulement s'empressent d'accorder une contradiction accomplie dans le réel comme une chose qui va de soi, mais encore voient-ils en elle la « force effective » par excellence. Quelques interprètes, même parmi les scolastiques, voudraient, pour sauver ces modernes, qu'ils n'entendent pas la contradiction avec une telle rigueur ; mais que si l'on veut bien en poursuivre le sens « en profondeur », leurs balbutiements doivent plutôt nous faire penser à une opposition des contraires. À ce compte, la conciliation serait sans doute plus facile, car à la différence de l'opposition de contradiction, celle des contraires admet des intermédiaires ; or « l'intermédiaire est en un sens les extrêmes . . . le gris est noir par rapport au blanc et

blanc par rapport au noir ».[1] Si, toutefois, l'on peut croire des auteurs à apaiser qu'ils savent vraiment de quoi ils parlent, eux-mêmes en seraient les plus déçus — leurs paroles marquant avant tout une exultante affirmation de fécondité pour cet impossible qui s'oppose aux possibles absolus, par lesquels justement se définit la toute-puissance : « quaecumque . . . contradictionem non implicant ».[2]

Il en est donc pour qualifier la réalité elle-même de royaume de la contradiction. En voici d'ailleurs un exemple qui, par sa répétition, semble avoir acquis en plus d'un lieu le status d'une proposition *per se nota* :

> Sans doute, tant que nous considérons les choses comme au repos et sans vie, chacune à part, l'une à côté de l'autre et l'une après l'autre, nous ne nous heurtons à aucune contradiction en elles. Nous trouvons là certaines propriétés, les unes communes, les autres différentes, ou même contradictoires entre elles, mais réparties, en ce cas, sur des objets différents et ne renfermant donc pas en soi de contradiction. Dans les limites de ce terrain d'observation, nous nous en tirons avec le mode de pensée habituel, métaphysique. Mais il en est tout autrement dès que nous considérons les choses dans leur mouvement, leur changement, leur vie, dans leur action réciproque les unes sur les autres. Là, nous entrons tout de suite dans les contradictions. Le mouvement même est une contradiction : déjà même le simple changement mécanique de lieu ne peut s'accomplir que parce qu'un corps, en un seul et même moment du temps, est en un lieu et en même temps en un autre lieu, en un seul et même lieu, et non en ce lieu. Et la constante position et solution simultanément de cette contradiction est justement le mouvement.
>
> . . . [On] accorde donc qu'il y a, objectivement existante dans les choses et les phénomènes eux-mêmes, une contradiction qui est en outre une force effective.
>
> Si déjà le simple changement mécanique de lieu renferme en soi une contradiction, cela est encore bien plus vrai des formes supérieures de mouvement de la matière, et, tout particulièrement, de la vie organique et de son évolution . . . La vie consiste avant tout en ceci, qu'un être est à chaque instant le même et cependant autre. La vie est donc également une contradiction « existant dans les choses et les phénomènes eux-mêmes », une contradiction qui constamment se pose et se résout ; et dès que la contradiction cesse, la vie cesse aussi, la mort intervient.[3]

---

1. ARISTOTE, *Physique*, V, ch.1, 224 b 32.

2. *Ia Pars*, q.25, a.3, c.

3. FRÉDÉRIC ENGELS, *M. E. Dühring bouleverse la science*, trad. BRACKE, Paris, Costes, 1946, T.I, pp.181-183. Quant aux exemples mathématiques donnés par ENGELS comme preuves de la logique de la contradiction, nous en avons traité ailleurs. *Notes sur le Marxisme*, dans *Laval théologique et philosophique*, 1945, n.1, pp.192-196 ; *Concept Process, and Reality*, dans *Philosophy and Phenomenological Studies*, 1949, March, pp. 440-447 ; *La notion marxiste et la notion aristotélicienne de contingence*, Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 1949, T.I, pp.242-247.

On l'aura remarqué, dans ce texte il n'est pas question simplement de contradictoires qui sans contradiction sont ensemble dans l'esprit (non-blanc ne chasse pas la notion de blanc mais au contraire dépend de celle-ci), il s'agit justement de leur présence simultanée dans la chose. Or, si vraiment on veut dire la contradiction qui définit l'impossible absolu, si donc le mouvement était en ce sens contradictoire, nous dirions plutôt que, le mouvement étant impossible, il n'y en a pas. En fait, sitôt que l'interprétation d'une chose donnée conduit à la contradiction, nous ne disons pas de la chose même qu'elle est contradictoire ; nous savons au contraire qu'il faut alors en rejeter cette interprétation. Cependant il ne s'ensuit pas que toute interprétation de fait reçue n'implique aucune contradiction, mais qu'un jour elle s'avère telle, et aussitôt nous la laissons. Par exemple, si d'une part on affirme qu'il est contradictoire qu'un corps, « en un seul et même moment du temps, [soit] en un lieu et en même temps en un autre lieu, en un seul et même lieu, et non en ce lieu », mais que d'autre part on reconnaît le mouvement comme une donnée irrécusable, il est clair qu'on ne devrait pas songer à imputer cette contradiction au mouvement lui-même. Par contre, c'est le moment de chercher pourquoi il pourrait sembler qu'un corps en mouvement dût être « en un seul et même moment du temps . . . » etc. Aurions-nous pris pour très certaine une hypothèse toute provisoire ? Si, d'une part, nous avions présumé que le mouvement d'un corps se compose des moments indivisibles qu'on y peut distinguer, et le temps, à son tour, des instants correspondants à ces moments, tandis que, d'autre part, cette hypothèse entraîne en toute rigueur que le mouvement implique contradiction, alors c'est l'hypothèse qui s'avère contradictoire et non pas le mouvement. Le plus étrange, c'est qu'il soit devenu opportun de le dire. À supposer que l'on tienne davantage à l'hypothèse qu'au mouvement, que l'on nie plutôt le mouvement. Autrement, il faudra affirmer que le mouvement, ne pouvant être sans que soit possible la réelle contradiction, doit sa possibilité au fait que l'impossible est après tout possible — sans doute hormis le cas où il ne le faudrait pas, de peur que tout ne soit permis, comme en même temps défendu, à l'arbitraire.

On connaît la remarque dont l'inlassable réitération en a dompté plusieurs : vous comprenez mal en supposant qu'un auteur — un de ceux auxquels nous devons la découverte de notre historicité — aurait jamais voulu donner à penser qu'il y a du mouvement pour la raison qu'il est très impossible, voyons ! Si généreux que soit le sentiment d'où peut surgir le pacifiant « voyons ! », reste tout de même à voir comment ces énoncés d'oracle sur une contradiction « existant objectivement, et pour ainsi dire en chair et en os dans les choses et les phénomènes eux-mêmes », seraient susceptibles d'une autre intelligence. N'est-il pas évident que ces auteurs n'admettraient jamais comme possible un mouvement qui serait sans vraie contradiction ?

Mais puisqu'on a coutume de nous distraire d'une telle enquête, essayant de nous pousser dans les ténèbres extérieures de certain genre de références d'où jamais on ne revient à la question, pensons plutôt à ceux qui, avant même la justification de la prétendue contradiction, passent le jour présent à inculquer à des esprits sans nulle défense, des propos comme celui que nous avons cité, et qui se veulent lumière de notre temps. Certes, ayons du cœur, et ne pensons pas seulement aux enfants que l'on contraint à réciter ces textes abrutissants, voire à bon nombre d'étudiants en certains Grands Séminaires de pays dits libérés, obligés à subir sans réplique l'endoctrinement de cette caricature de la dialectique ; mais n'ayons pas moins en vue ceux mêmes qui sous menace physique ou pire, la leur imposent en nouvel et dernier évangile.

Eh bien ! négligeant l'embarras où se trouvent les interprètes officiels,[1] et autres soi-disant orthodoxes, devant le texte cité, per-

1. Dans le fragment « *À propos de la dialectique* », LÉNINE, visiblement embarrassé, propose une alternative qui remet tout en jeu : « Identité des contraires, — ' unité ' devrait-on dire, peut-être, bien qu'ici la distinction entre les termes ' identité ' et ' unité ' n'ait pas grande importance. L'un et l'autre termes sont justes, l'un et l'autre reconnaissent — ou découvrent — des tendances contraires, qui s'excluent réciproquement, dans tous les phénomènes et processus de la nature (en quoi il faut comprendre aussi ce qui est de l'esprit et de la société). Pour concevoir amplement tous les processus du monde en leur ' autodynamique ', en leur développement spontané, en leur vraie vie, il faut les connaître comme un tout formé de contraires. L'évolution est une ' lutte ' de principes opposés » (*Œuvres complètes*, E.S.I., Paris, s.d., T.XIII, pp.325-326). Se rend-il compte qu'en disant « identité des contraires », blanc et noir sont identiques ? Par contre, « unité » pourrait s'entendre d'une identité de genre, dès lors aucune contradiction. Mais voilà qui trahirait tout le rabâchage soi-disant dialectique dont il ne peut se détromper. Quelques lignes plus loin (p.327) il se replie sur ARISTOTE, mais en passant par HEGEL : « Que l'on commence [la méthode d'exposition ou d'étude de la dialectique en général] par une *proposition* des plus simples, des plus courantes : les feuilles de cet arbre sont vertes ; Jean est un homme ; Médor est un chien, etc. Il y a déjà en cela, comme le remarquait génialement HEGEL, de la dialectique : *ce qui est particulier est général.* C'est ce que déclarait déjà ARISTOTE dans sa *Métaphysique*, disant : ' On ne peut se figurer abstraitement une maison, la Maison, qui ne soit pas une de celles que nous pouvons voir '. » La référence exacte n'est pas donnée. Mais on peut s'en remettre à la doctrine exposée plus en détail au livre VII, et en particulier ch.15, 1039 b 25 (voir aussi ch.8, 1033 b 10-20) où ARISTOTE explique que la notion universelle et prédicable « maison » ni ne se produit ni nulle part ne subsiste, mais ne se fait ni n'existe que *cette* maison. Si « la Maison » en était une, si elle était maison tout comme *celle-ci* est une maison, « la Maison » serait dès lors *cette maison-ci* et donc la seule qui jamais pourrait être ; que si encore elle devait être prédicable de *celle-là*, ni « la Maison » ni même celle-ci jamais n'en seraient en aucun sens. Bien sûr que Jean doit être un homme, mais non pas l'« homme » qu'on dit de lui, sinon Socrate n'en serait pas. Cette imposante dialectique qui déjà se révèle dans une proposition des plus simples, telle « Jean est un homme », se prouve dès lors tout aussi simplement par l'argument génial que voici : Jean est homme, mais homme est un universel, donc *le singulier est l'universel.* (C'est la conclusion de HEGEL, telle que citée en français dans la note de la Rédaction, p.327). Si LÉNINE avait été moins pressé, peut-être aurait-il vu que l'historique remarque de HEGEL voulait dire que Jean le singulier étant l'homme en général, et Socrate le singulier encore cet homme en général ; que Jean est donc Socrate, comme celui-ci est Jean. Mais ce doit être justement ce qu'il a bien saisi : que Socrate est non-Socrate

mettons, à titre d'argument, une hypothèse qu'on pourrait avancer. Nous-mêmes donc, nous distinguons des impossibles qui sont possibles, et des possibles impossibles. L'impossible en tel temps devient possible en tel autre. Certaines choses impossibles aux bêtes sont possibles aux hommes, et réciproquement. Aussi bien le possible et l'impossible ne sont-ils mêmes pour tous les hommes. Et le possible à une science n'en est pas d'autant possible à une autre.

Cette distinction du possible envisagé par rapport à une puissance qui le peut et une autre qui ne peut l'atteindre ou le produire, est manifestement mal à propos.[1] Car s'il implique contradiction qu'il soit possible à telle puissance mais non pas qu'il le soit pour une telle autre, la possibilité ou l'impossibilité se trouvent alors non pas du côté du possible ou impossible pris en soi, mais du côté de la puissance ou de l'impuissance à l'atteindre ou à le réaliser. Que si l'on dit : mais tout possible doit s'envisager par rapport à une puissance pour laquelle il est possible, cette conception du possible, comme de la puissance dont il fait l'objet, est manifestement circulaire et à côté de la question ; puisqu'elle revient à dire qu'est possible ce qui peut se faire, et peut se faire ce qui est possible. Or, outre que cela ne pose nulle part de contradiction dans la réalité, les propos cités touchent au contraire le possible absolu qui de soi n'a d'abord rien à faire avec la puissance ou l'impuissance de le produire. Même la toute-puissance se définit par le pouvoir de produire tout ce qui *de soi* n'est pas contradictoire. Et l'auteur de l'*Anti-Dühring* entend bel et bien une telle contradiction mais l'accepte comme étant vraie de la réalité elle-même. Telle qu'il la suppose, cette contradiction doit entraîner que l'impossible à une puissance soit à la fois possible à cette même puissance : que le mouvement même, comme la vie, implique contradiction, cela ne regarde aucune puissance pour laquelle il ne serait pas contradictoire. Et la raison que l'auteur se donne pour déclarer le mouvement contradictoire définit précisément l'impossible absolu.

On pourrait encore alléguer le cas du possible opposé au nécessaire, à propos duquel nous parlons d'une *potentia simul contradictionis*,[2]

---

et Jean non-Jean ! Voilà ce qu'il fallait pour fonder en rigueur le grand principe de cette « dialectique en général ». Cf. *De Ente et essentia*, c.2.

1. *In V Metaph.*, [c.12, 1019 a 15-1020 a 5], lect.14 ; *In I de Cœlo* [cc.11-12, 281 a 1-282 b 22], lect.25-29.

2. *In IX Metaph.*, lect.9. — Nous distinguons en effet le possible opposé à l'impossible, du possible opposé au nécessaire. Le premier se dit et du possible au deuxième sens et du nécessaire, car si le nécessaire n'était pas possible, il serait impossible. « Possibile enim quoddam est *quod ad necessarium sequitur*. Nam quod necesse est esse, possibile est esse : quod enim non possibile est esse, impossibile est esse ; et quod impossibile est esse, necesse est non esse ; igitur quod necesse est esse, necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse » (*Contra Gentiles*, III, c.86). Quant au possible opposé au nécessaire, c'est le contingent, soit extrinsèque, qui dépend du libre arbitre (Socrate peut s'asseoir ou ne pas s'asseoir), soit intrinsèque, qui provient

où ce qui peut être, simultanément peut n'être pas. Mais voilà qui ne cède en rien, car il ne s'agit nullement d'une possibilité d'être et de n'être pas en même temps, mais d'une possibilité réelle ou d'être ou de n'être pas. Si Socrate est libre de s'asseoir ou de rester debout, il est simultanément vrai qu'il peut soit rester debout soit s'asseoir, mais il n'est pas possible que debout il soit assis.

Une hypothèse apparemment plus pertinente, encore qu'elle aussi à côté de la question, serait de croire qu'on veut dire simplement que la réalité impliquant contradiction au point de vue « logique formelle » ou « métaphysique » n'en contient pas au point de vue « dialectique ».[1]

---

d'une cause accidentelle, pouvant être naturelle (la lionne, poursuivant une gazelle retrouve son lionceau égaré), ou libre (Socrate, voulant s'asseoir, inopinément tombe). Pour que le contingent soit vraiment tel, il faut que les contradictoires se vérifient simultanément de la puissance d'être et de la puissance de n'être pas : de *posse esse* et de *posse non esse*. S'il n'y avait que puissance d'être, à l'exclusion de sa contradictoire, ce serait le cas de ce qui, maintenant en puissance, cependant nécessairement sera ; si *posse non esse* excluait *posse esse*, voilà qui serait une manière inepte de dire *impossibile esse*. Si donc une chose donnée vraiment est contingente, elle doit se rapporter soit à une cause *per se*, et donc libre, soit à une cause *per accidens* — ou naturelle, ou libre mais imparfaite — dans laquelle se vérifiait simultanément son *posse non esse*. Disons-le en passant, seul l'agent raisonnable peut être cause *per se* d'un effet à la fois extrinsèquement et intrinsèquement contingent. C'est le cas du maître qui, à leur insu, ordonne une rencontre de deux serviteurs : leur rencontre est pour le maître un effet *per se* et voulu ; mais pour les serviteurs qui l'un était venu acheter du tabac et l'autre une pipe, elle est fortuite — pourvu qu'elle ne soit pas indifférente, mais qu'elle leur plaise ou leur déplaise. (*In II Phys.*, lect.8, nn.8-9 ; lect.9-10). Or seule l'intelligence peut concevoir comme étant un ce qui en soi n'a que l'unité accidentelle, en formant, par exemple, la proposition : le musicien fait une maison. C'est pourquoi l'agent naturel ne pourrait jamais être une cause *per se* d'un événement casuel, si éloigné qu'il soit, mais uniquement cause accidentelle. (*In I Perih.*, lect.14, nn.14-15 ; *Contra Gentiles*, III, c.92). Nous n'ignorons pas que, sur ce chapitre de la contingence, M. Jacques Maritain, depuis *Les Degrés du savoir* —, comme bon nombre de thomistes modernes, sous l'influence directe ou indirecte de Descartes, de Spinoza, de Leibniz et, à travers les manuels, surtout de Christian Wolff, — soutient une opinion tout à fait contraire marquée par l'abstraction qu'elle fait du bien.

1. Ce que Engels, comme d'autre part les auteurs marxistes contemporains (les orthodoxes, bien entendu, dont le sort est sans doute infiniment précaire, ceux donc qui n'ont pas encore été gourmandés ou simplement écartés, mais qui, afin de pouvoir persévérer dans la contradiction de se mouvoir, de vivre et d'exister, ont réussi à ne paraître pas contredire la puissance sans merci qui tient et guette leur possibilité d'être réduits à l'immuable état « métaphysique », à savoir sans contradiction et donc sans vie), ce qu'il appelle, dis-je, « logique formelle », ne doit pas se prendre uniquement au sens où nous l'entendons des *Priora Analytica*, par exemple. Ceux-ci ne regardent pas encore les différences qui font la *demonstrativa* des *Posteriora Analytica* d'une part, et d'autre part la *dialectica*, qui s'appelle aussi *inquisitiva*, *interrogativa*, *tentativa*, *investigativa*, ou *topica*. Pour lui, logique formelle embrasse aussi la logique des *Posteriora Analytica*, et même en un sens ce qu'il appelle métaphysique. Aussi bien ne veut-il, pas plus que Hegel ne le voulait, rejeter ce qu'il appelle logique formelle ni ce qu'il nomme métaphysique, qui n'ont du reste rien de commun avec ce que nous entendons par les mêmes noms si ce n'est l'exclusion de la contradiction qui définit l'impossible. Il importe de le noter car de plus en plus les marxistes — à la différence d'un nombre croissant des nôtres qui au nom du thomisme le négligent ou même le répudient — s'efforcent, mais sans aucun succès, de ranger Aristote de leur côté.

Mais ceci encore n'est rien, car il reste qu'à leur point de vue « dialectique » la contradiction est dans la réalité, « en chair et en os ». Bien que là, ainsi qu'en d'autres endroits, le même auteur donnait comme prétendues contradictions des exemples (empruntés pour la plupart à Hegel) qui sont en réalité des cas de contrariété, il reste qu'il les interprète comme étant contradictions et les accepte pour telles.

La contradiction est dans les choses elles-mêmes, voilà une affirmation dont la correction grammaticale peut voiler le caractère impensable. Mais si l'on ne saurait penser que les contradictoires peuvent être vraies ensemble, rien n'empêche d'en avoir la velléité. L'enthousiasme avec lequel on proclame la concrétion et la fécondité de l'impossible devrait nous en faire prendre note. Alors que l'impossible, soit relatif soit absolu, ne pourrait être du domaine de notre choix, non seulement peut-on vouloir ce qui paraît possible mais cependant ne l'est pas, encore peut-on vouloir de propos délibéré que l'impossible, ouvertement reconnu pour tel, soit possible et que même le nécessaire, opposé au possible entendu cette fois du contingent, soit impossible.[1] Encore peut-on en certain cas dissimuler l'impossible sous le masque du possible, comme fait sciemment le sophiste, mettant ainsi à profit cette relative transcendance de l'appétit, comme de la parole, par rapport à la contradiction. Le sophiste, en effet, se définit non pas comme une personne qui par accident fait un sophisme, mais justement par ce choix de se couvrir des apparences de la vérité, emporté qu'il est par le *desiderium vitae*. Son domaine est d'ailleurs universel et co-extensif à celui de la philosophie et de la dialectique, le discours apparent ne connaissant de limites.[2] Non pas que nous assimilions au sophiste les passionnés de la réelle contradiction ; du moins celui-là vit-il aux dépens de la sagesse par le moyen d'arguments apparents, tandis que les derniers n'ont pour tout argument que l'invective, toute clichée, en attendant l'essor de la « critique des armes ». C'est en celle-ci que finalement ils mettent leur espoir d'atteindre le *pouvoir* de fixer à plaisir ce qui implique ou n'implique pas contradiction.

Si, en guise de prologue, nous nous sommes permis ces réflexions, c'est que d'une part l'apathie à l'endroit de la nouvelle « dialectique », et d'autre part cet empressement à lui prêter tant de crédit — négligeant par suite, voire méprisant la discussion de problèmes dépassés — voilà qui met à jour une périlleuse insensibilité envers le principe

---

1. *Ia IIae*, q.13, a.5, ad 1, avec le commentaire de CAJETAN. À lire aussi, dans cet ordre d'idées, l'article « Utrum aliquid possit odio haberi in universali », *ibid.*, q.26, a.6 ; ainsi qu'ARISTOTE, *Rhétorique*, II, ch.4, 1382 a 1-17. L'aspiration que révèle l'entêtement, doublé d'enthousiasme, avec lequel on proclame la contradiction dans le réel, donnerait une manière d'avant-goût de l'enfer, où les réprouvés se dépensent en désir sans espoir que Dieu ne soit pas, donc tout en sachant que c'est impossible absolument. *Ia Pars*, q.63, a.3, avec le commentaire de CAJETAN, n.vii.

2. *Métaphysique*, IV, ch.2, 1004 b 20-26.

auquel s'appuie en fin de compte toute recherche comme toute défense de la vérité.

Nous avons donc choisi comme sujet le problème qui, après celui des paradoxes de Zénon,[1] présente le devenir sous son aspect le plus apparemment contradictoire.

I. QUELQUES NOTIONS ET POSITIONS PRÉLIMINAIRES

1. *Divisions du changement et du mouvement*

Tout mouvement, qu'il soit changement de lieu, de qualité (l'altération), ou de grandeur (l'accroissement ou le décroissement), est successif et mesuré par le temps. Mais ce qui change n'atteint à son terme final que dans l'indivisible du temps, qui s'appelle l'instant, où il ne peut y avoir ni mouvement ni repos. Bien que le fait d'atteindre le terme s'appelle un changement [*mutatio*], ou encore un devenir [*fieri*], ce changement n'est pas un mouvement.

Tout changement,[2] allant d'un terme à un autre, sera passage : (a) ou d'un terme affirmé, positif, à un autre positif mais contraire au premier [Socrate blanc devient Socrate noir], (b) ou d'un terme positif à un terme nié, négatif [Socrate, de blanc devient non-blanc], (c) ou d'un terme négatif à un terme positif [Socrate, de non-blanc devient blanc].

Le changement qui va d'un terme négatif à un terme positif (c) ou celui qui va d'un terme positif à un terme négatif (b), s'appelle changement selon la contradiction, car entre les contradictoires « être » et « n'être pas », « affirmer » et « nier », il n'y a de soi aucun intermédiaire. Le premier s'appelle génération ; le second, destruction ou corruption. L'une et l'autre sont ou absolues [*simpliciter*] ou « selon quelque chose » [*secundum quid* que souvent on traduit par « relatif »]. Par exemple, Socrate devient homme ou cesse d'exister, par opposition à : Socrate de non-blanc devient blanc, ou de blanc, non-blanc. Or, ni la génération ni la corruption, qu'elles soient absolues ou relatives, ne sont mouvement. Car ce qui purement et simplement n'est pas, tel Socrate inexistant, ne peut en rien se mouvoir. De même, ce qui sous un rapport n'est pas, tel Socrate non-blanc, ne peut être en mouvement sous ce même rapport, mais il le peut sous un autre — par exemple : Socrate non-blanc grandit. Alors non-blanc se meut par accident.

---

1. La solution de ce problème ne se trouve pas au livre VI de la *Physique*, où ARISTOTE, comme lui-même le dira, n'a fait qu'une réfutation *ad hominem*, mais au livre VIII, ch.8, ainsi que le rappelle Sir DAVID ROSS (*Aristotle's Physics*, Oxford, 1936, p.73) à l'intention d'auteurs récents qui sur ce point font la critique du Philosophe et semblent n'avoir jamais lu ce dernier livre.

2. ARISTOTE, *Physique*, V, ch.1, 224 b 35 et sv. ; SAINT THOMAS, *ibid.*, lect.2.

Aussi bien la corruption, elle, n'est pas non plus un mouvement, car d'une part les contraires, tels le mouvement et le repos, se rapportent au même sujet, en sorte que rien n'est contraire à un mouvement si ce n'est un autre mouvement ou un repos ; et la corruption, d'autre part, est contraire à la génération, qui n'est ni mouvement ni repos. Aussi aucun changement selon la contradiction n'est-il mouvement. Des trois espèces de changement, seule la transition d'un terme positif à un autre positif en passant par des intermédiaires s'appelle mouvement au sens propre de ce mot, et ne peut se trouver que soit dans le lieu, soit dans la qualité, soit dans la grandeur, lesquels déterminent d'ailleurs les trois espèces de mouvements.[1]

2. *Les trois espèces de mouvements*

Aristote fait remarquer que, parmi les différentes espèces de changements selon les contraires, seul le mouvement selon la qualité a reçu un nom commun : l'altération. Quant au changement selon la quantité, il n'a que les noms de ses mouvements contraires : l'accroissement et le décroissement. De son côté, le mouvement selon le lieu n'a ni nom commun ni noms particuliers. Simple accident linguistique ? On en trouve la raison dans la nature même de ces mouvements.[2]

En effet c'est à deux conditions que les contraires sont tels au sens propre : (a) que les termes opposés soient dans un même genre les extrêmes les plus distants, et (b) que l'on puisse aller de l'un à l'autre d'une manière suivie. Or, il n'y a que dans la qualité que peuvent se vérifier ces deux conditions sans égard à un autre genre. C'est ainsi que blanc et noir sont par eux-mêmes opposés comme contraires. Mais soit dans la quantité soit dans le lieu, tant qu'on n'en regarde que la nature commune, on ne retrouve que la seconde des conditions : il n'y a ni nombre entier, par exemple, qui soit le plus distant de l'unité, ni grandeur limite. Pour que s'y vérifie la première il faut considérer une chose déterminée, comme un animal ou une plante, pour laquelle il y a des limites au delà ou en deçà desquelles il n'y aurait pas de vie, où la contrariété dépend ainsi de quelque chose d'extrinsèque au genre quantité, bien que celle-ci soit intrinsèque à la chose. C'est pourquoi un seul nom ne pourrait ici embrasser les espèces contraires, savoir l'accroissement et le décroissement. Quant au mouvement local, même ses espèces n'ont pas de noms particuliers, car pour trouver de la contrariété dans un

---

1. Disons-le à l'intention des scolastiques en général et des thomistes en particulier : ils n'ont pas à craindre que ces distinctions du mouvement nous fassent paraître désuets. Même les philosophies « dialectiques » y tiennent beaucoup, de peur, entre autres choses, que leur « transformation de la quantité en qualité » ne manque d'impliquer contradiction.

2. *Physique*, V, ch.2, 226 a 24-b 1.

lieu il faut le comparer à un mouvement donné dont les deux termes sont les plus éloignés l'un de l'autre, comme principe, et comme terme d'où l'on peut revenir au principe. En d'autres mots, cette contrariété, purement relative, ne s'obtient qu'en raison de ce qui est tout à fait extrinsèque au genre même du lieu.[1]

Encore est-il évident que devenir, en un sens, se dit mal du mouvement selon le lieu. Et pour cause. Bien que mouvement au sens le plus rigoureux — premier même, et celui par lequel se définit l'univers — il n'en est pas moins le plus ténu puisque de soi il n'affecte en rien la chose envisagée en elle-même. Ce qui se meut selon le lieu « minimum habet de motu . . . [motus enim localis] nihil variat intrinsecum rei ».[2] Le lieu n'est en effet pas quelque chose de ce qui est dans le lieu. Par contre, l'altération et la croissance sont intrinsèques à la chose, et par elles la chose en elle-même devient. Cependant, dès lors qu'on fait la comparaison de deux choses sous le rapport du lieu, le terme devenir pourra s'employer en toute rigueur : leur distance *devient* plus ou moins grande, et par suite les choses, comme leurs lieux, en sont devenues plus ou moins éloignées.[3]

3. *Négation réelle, négation de la négation, et affirmation de la négation*

Le changement selon les contradictoires n'est donc pas un mouvement proprement dit, mais il en est cependant le terme.[4] Aussi bien, à tout changement de cet ordre faut-il sous-entendre deux changements, réellement distincts mais concomitants l'un de l'autre, cependant qu'ils s'amènent par un seul mouvement.[5] Le mouvement d'altération qui se termine à la mort de Socrate, par exemple, et celui se terminant à la substance subséquente sont un seul et même mouvement. Dans le passage de A à B, le mouvement qui s'éloigne de A est exactement celui qui s'approche de B, encore qu'ils soient distincts suivant la notion. Par contre, lorsqu'on dit de la génération d'une chose qu'elle est la corruption d'une autre, il faut entendre une concomitance inséparable mais non pas l'identité, les termes de l'une et de l'autre étant contradictoires et simultanés. La mort de Socrate est une *négation réelle*, tandis que la production de la substance qui lui succède est une affirmation réelle. L'identité des deux serait une identité d'« être » et de « non-être ». Ces changements sont donc réellement distincts.

---

1. *In V Phys.*, lect.3, n.6 ; lect.4, n.4.

2. *In I de Coelo*, lect.6, n.7.

3. Et on ne doit pas prendre trop au sérieux certaines boutades sur le lieu « naturel ». Que heurté par un camion on change de lieu, voilà qui me paraît à la fois naturel et violent — bien que non sous le même rapport.

4. *In VI Phys.*, lect.8.

5. *Q. D. de Veritate*, q.28, a.1, c.

Il faut noter cependant, à propos du devenir selon les contradictoires, une négation qui en un sens s'identifie en toute rigueur avec l'affirmation réelle — identité qui au premier abord paraît contradictoire. C'est ainsi que l'affirmation de blanc est négation de non-blanc. Mais cette dernière — que saint Thomas appelle *negatio negationis*,[1] et qui à la différence de la négation réelle de blanc ou de noir — ne pose ni ne supprime rien de réel. Elle est entièrement dans le *modus intelligendi*, tout comme la relation d'identité. Et autant celle-ci, formée par la raison, comme dans la proposition « Socrate est Socrate », impliquerait contradiction si elle devait être réelle puisqu'alors il faudrait deux extrêmes, deux Socrates réellement distincts l'un de l'autre, ce qui donnerait l'inverse de l'identité affirmée, autant la négation de la négation, si elle devait être réelle, serait négation de cette affirmation que précisément elle suppose ; ce qui implique contradiction et donc est impossible.[2] C'est parce qu'elle n'est qu'une chose de la raison qu'en ce sens ne diffèrent réellement en rien la position de blanc et la suppression de non-blanc, la génération de Socrate et la corruption de non-Socrate. Mais en tant qu'être de raison, la négation de la négation est tout autre chose que l'affirmation dont elle ne diffère en rien *secundum rem*.[3]

Or il n'y a pas que la négation qui tende le piège. Certaines des propositions dans lesquelles figure le verbe *devenir*, dont le caractère est d'abord affirmatif, peuvent elles aussi s'interpréter aisément d'une manière qui entraîne contradiction. Son premier sens, étant celui d'une affirmation réelle, l'apparente au verbe s'engendrer : ce qui devient, devient quelque chose de positif, tels blanc, gris, noir (entendu du contraire, non pas de la privation qui le sous-tend).[4] Cependant, on se servira encore du même mot à propos du *terminus ad quem* négatif dans le changement selon les contradictoires, non pas seulement pour signifier la négation réelle, mais pour qualifier même le terme négatif d'un devenir ; par quoi le terme univoque d'une

---

1. *Q. D. de Veritate*, q.28, a.6, c.

2. *In V Metaph.*, lect.11, n.912. La nouvelle philosophie « dialectique », qui fait grand cas de la négation de la négation, conçoit celle-ci comme réelle et souverainement féconde, en quoi elle réifie l'être de raison, ce qui implique la contradiction idéaliste essentielle au matérialisme dialectique.

3. « . . . Negatio negationis nihil differt secundum rem a positione alterius ; unde secundum rem idem est generatio albi et corruptio non albi. Sed quia negatio, quamvis non sit res naturae, est tamen res rationis, ideo negatio negationis secundum rationem, sive secundum modum intelligendi, est aliud a positione affirmationis : et sic corruptio non albi secundum modum intelligendi est aliud quam generatio albi » (*Q. D. de Veritate*, q.28, a.6, c).

4. Notons-le en passant, alors que l'opposé de s'engendrer ou de génération s'appelle se corrompre ou corruption, l'opposé de devenir, ou encore du devenir, n'a pas reçu d'appellation aussi commune, constante et précise ; le plus souvent on emploiera d'ailleurs *se corrompre*. D'autre part, du passage de blanc à non-blanc, on utilisera volontiers *devenir* plutôt que *s'engendrer* non-blanc — bien que les deux se disent.

négation réelle revêt apparemment un caractère affirmatif. En effet « Socrate devient non-blanc » permet de sous-entendre et de dire *non-blanc devient*, tout comme dans le cas de la génération de blanc, où l'on parle de *corruptio non albi*. Semblablement, si nous interprétions *non-blanc devient*, comme une affirmation réelle, nous verserions dans une contradiction identique à celle d'une réelle négation de la négation. En effet, cela reviendrait à dire, soit que non-blanc devient non-blanc, soit qu'il est, par lui-même et sous le rapport de non-blanc, chose positive, à la façon d'un contraire, tel *noir*, ou d'un intermédiaire, tel *gris* ; que dès lors non-blanc est et à la fois n'est pas contradictoirement opposé à blanc.

Cette confusion, toujours possible, ne mériterait pas tant d'attention si on ne l'avait exploitée à fond dans la nouvelle dialectique.[1]

---

1. On sait la manière sensiblement curieuse dont HEGEL veut montrer — sur ce point il fait toujours autorité chez les marxistes et encore auprès de quelques autres — que « La proposition du *tiers exclu* est la proposition de l'entendement déterminé qui veut écarter la contradiction et la commet, ce faisant. A doit être + A ou − A ; ainsi est déjà exprimé le troisième terme, l'A qui n'est *ni* + *ni* − et qui est posé aussi bien que + A et − A. Supposons, poursuit-il, que + W signifie 6 lieues vers l'ouest, et − W 6 lieues vers l'est et que + et − se détruisent, les 6 lieues de route ou d'espace demeurent ce qu'elles étaient sans ou avec l'opposition. Même le simple *plus* ou *minus* du nombre (Zahl) ou de la direction abstraite ont, si l'on veut, pour tiers, le zéro, mais il n'est pas question de nier que l'opposition vide de l'entendement de + et de − n'ait pas aussi sa place en ces abstractions comme le nombre, la direction, etc ... » (*Op. cit.*, pp.91-92). Or si, dans ce contexte, HEGEL n'entend pas les signes + et − comme symboles des contradictoires, il n'a rien dit. Mais c'est bien des contradictoires qu'il les entend. En effet, « dans la théorie des notions, contradictoires, l'une des notions, par exemple, s'appellera bleu (quelque chose comme la représentation sensible d'une couleur est aussi dénommé dans cette théorie notion), l'autre *non-bleu*, de sorte que cet autre terme n'est pas affirmatif, par exemple, jaune, l'abstrait-négatif seul devant être retenu » (*ibid.*). De tout cela il faut conclure que HEGEL, auquel il était impossible d'ignorer en esprit l'opposition de contradiction, semble n'avoir jamais su ce qu'en fait on veut dire par l'expression dont on se sert pour exprimer oralement cette opposition. D'autre part, il n'aurait pas non plus rien eu à dire à cet égard s'il n'avait pu quand même l'utiliser pour nier verbalement ce que signifie cette expression. D'où vient alors qu'il peut s'imaginer que la proposition : A ne peut être en même temps et sous le même rapport blanc et non-blanc (si ce n'est pas ce qu'il veut dire, il ne parle pas de l'opposition de contradiction), commet la contradiction qu'elle veut éviter ? Du fait que A est pour HEGEL manifestement un troisième terme que la proposition est censée exclure, on pourrait lui reprocher une transgression des genres : Socrate, le sujet, n'est pas un intermédiaire de la blancheur et de sa contradictoire, ni même ne pourrait être un intermédiaire des contraires dans le genre couleur — à moins que lui-même ne soit pas Socrate mais une couleur ! Non, la confusion commise est plus grave et se comprend par la suite du texte fondamental que nous venons de citer : « Le vide de l'opposition de notions dites contradictoires se trouve parfaitement décrit dans l'expression, pour ainsi dire, grandiose d'une loi universelle, à savoir qu'à chaque chose, il revient l'un et non l'autre de tous les prédicats ainsi opposés, en sorte que l'esprit serait ainsi blanc ou non blanc, jaune ou non jaune et ainsi à l'infini. » (*Ibid.*, p.92.) En d'autres termes, il confond la négation relative, c'est-à-dire dans un genre déterminé, avec la négation absolue, même plus précisément avec celle qui s'exprime par un nom infini, tel *non-homme*. Socrate n'est pas arbre, c'est une négation absolue, cependant que arbre, qui est nié de lui, signifie toujours quelque chose de déterminé, bien qu'en le niant, en l'éloignant

On pense d'ailleurs à tous ceux qui, depuis les origines de la philosophie, ne distinguent pas entre les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et les relations et négations formées à leur endroit par la raison ; qui confondent le *modus rei intellectae in suo esse* et le *modus intelligendi rem ipsam.*[1] Si l'on néglige cette distinction, d'emblée l'avantage revient à l'être de raison alors que celui-ci réellement n'est rien. À ce compte, la généralité prédicable d'une part et la négation d'autre part deviennent principe des choses elles-mêmes ; de sorte que plus elles sont vastes et indéterminées, plus elles auraient la nature de principe à l'égard de ces mêmes choses. On en établit précisément un cas d'espèce en identifiant non-blanc du tout au tout avec les inférieurs auxquels il s'attribue. En effet, noir est non-blanc, de même que rouge est non-blanc, et il en est ainsi de n'importe quelle couleur, sauf de blanc. Et le fait que blanc devient non-blanc n'entraîne pas qu'il devienne rouge. Socrate étant non-blanc n'infère pas qu'il soit gris ; de même que « être quadrupède mais non pas celui qui est cheval », ne fait ni éléphant ni chat. Le sujet d'une couleur n'est pas nécessairement ou blanc ou noir quand il peut être à la fois non-blanc et non-noir, tel rouge ; mais il sera de toute nécessité ou blanc ou non-blanc, ou noir ou non-noir.

Que d'ailleurs on accorde un seul instant que blanc et non-blanc permettent un intermédiaire, comme blanc et noir en admettent, et aussitôt cette assimilation de la contradiction à la contrariété rend impossible le changement selon les contraires. Un moyen terme des contradictoires impliquerait en effet la négation d'un intermédiaire des contraires. Car où il y a un changement selon les contraires, toujours il y a changement par contradiction : ce qui de blanc devient

---

de Socrate, on ne pose rien de déterminé. Par contre, en disant Socrate est non-arbre, non-arbre ne signifie rien de déterminé, ni même déterminément l'indéterminé, mais peut se dire de n'importe quoi, alors que arbre ne se dit que d'un arbre. Or, il est très vrai, que l'esprit n'est *ni blanc ni non-blanc*, mais il est tout aussi vrai qu'il *est non-blanc*. En disant qu'il n'est ni blanc ni non-blanc, on entend non-blanc comme négation *dans le genre* couleur, laquelle négation ne se trouve, ni ne se dit, que de ce qui est susceptible d'avoir une couleur. On dira de même qu'un point n'est ni fini ni infini. Pris en ce sens, non-blanc ne s'attribuera qu'à la chose sujet de couleurs n'importe quelles, sauf de blancheur. Par contre, dire non-blanc de l'esprit, c'est l'utiliser comme un nom infini, lequel pourra se dire de n'inporte quoi, sauf de blanc. Ainsi, non-blanc peut s'attribuer au point, à une chimère, à l'esprit, à l'impossible, etc. à l'infini. Mais de ce que en un sens on peut dire de l'esprit que vraiment il est non-blanc, il ne suit pas qu'il puisse être sujet de quelque couleur que ce soit ; même il serait contradictoire qu'il le fût. Bref, que l'un de deux termes contradictoires quelconques doive se vérifier de n'importe quoi, ce n'est vrai que du nom infini, encore que celui-ci ne soit pas nom au sens propre de ce mot. (*In I Periherm.*, lect.4, n.13 ; lect.5, n.11 ; *II*, lect.1, nn.3-5 ; *In IV Metaph.*, lect.3, n.565.) C'est ainsi que toute chose est ou homme ou non-homme ; mais du fait que d'une chose on peut dire non-homme, il ne découle pas que sans être homme elle pourrait éventuellement le devenir. Non-homme se dit fort bien, même de ce qui implique contradiction, et non-blanc tout autant.

1. *In I Metaph.*, lect.10, n.166.

noir, ou gris ou rouge, etc., devient dans tous les cas non-blanc. Si donc il y avait un intermédiaire entre blanc et non-blanc, ce qui est blanc ne pourrait jamais devenir ni gris ni noir, ni d'aucune autre couleur, puisque dans tous les cas il en serait non-blanc. Aussi bien, ce qui devient blanc, le devient de non-blanc, de sorte que rien ne pourrait non plus devenir blanc.

Certes, la négation réelle de blanc ne se fait pas sans que telle ou telle couleur ne s'ensuive, l'une ou l'autre faisant toujours « non-blanc », mais ce n'est pas non-blanc qui les rend soit tel ou tel non-blanc. Ainsi donc, encore que devenir non-blanc signifie une négation réelle de blanc et que non-blanc soit une négation déterminée, c'est-à-dire dans un genre donné, à savoir couleur, non-blanc s'oppose néanmoins à blanc, non pas à la façon d'un contraire ou d'un intermédiaire, mais s'y oppose d'une manière à la fois indivisible et immédiate. Aussi, l'affirmation « non-blanc devient », interprétée comme une réelle affirmation, serait en même temps et par rapport au même sujet, une négation réelle.

4. *Le caractère indivisible de l'instant*

Quant à l'indivisible du temps, nous nous bornons à ce qu'il faut pour en souligner l'inflexible rigueur.[1]

Le jour présent est un continu qui se divise en heures, par exemple, puis l'heure présente en minutes, et ainsi à l'infini. Mais la première moitié du jour pas plus que la première partie de sa moitié, etc., n'est jamais en même temps que l'autre moitié ; et ainsi pour chacune des parties dans lesquelles n'importe quel temps se divise. Si du jour, comme de l'heure, nous disons qu'il est présent, ce n'est jamais en raison de l'une ni de l'autre de ses parties de temps, dont chacune est divisée, en passé et avenir, par le présent. C'est donc en raison de quelque chose du jour, mais qui n'est pas lui-même le jour, qu'on le dira présent, et ainsi de toute partie qui est du temps. Le présent est précisément ce qui divise tout temps, long ou bref, en passé et avenir, et c'est en raison d'une telle division qu'un temps pourra se dire présent. Certes, le temps passé, par exemple, se divise en temps passés, en hier et avant-hier, mais c'est grâce à un présent *passé* qu'avant-hier était *avant*.

Pour le temps passé, le présent est la limite extrême au delà de laquelle il n'y a rien du passé et, en deçà, rien de l'avenir ; pour le temps futur, le présent est la limite extrême en deçà de laquelle il n'y a rien de l'avenir, et, au delà, rien du passé. Or, tout temps à venir étant à la suite du temps passé, lui étant consécutif,[2] il ne peut rien y avoir d'intermédiaire entre eux qui soit du même genre prochain, et

1. *In VI Phys.*, lect.5. Voir aussi SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, XI, ch.14ss.

2. Sur la notion de consécutivité, *In V Phys.*, lect.5, nn.3-6.

donc aucun temps. De sorte que, si le présent, en tant qu'il divise le temps en passé et avenir, était lui-même du temps, l'avenir ne serait pas consécutif au passé.

En outre, si d'une part le présent, entre-deux du passé et du futur, est extrémité finale du temps passé, initiale du temps futur, du fait que l'extrémité revient à la chose dont elle est l'extrémité, il s'ensuit que le présent, le *nunc*, appartient à la fois comme fin au passé et comme début à l'avenir ; mais si d'autre part cet entre-deux est le présent et à la fois lui aussi un temps, puisque la division du temps est en passé et avenir, il en découle que quelque chose du passé est à venir et donc n'est pas encore, que quelque chose de l'avenir est dans le passé et donc n'est plus.

Au reste, si le présent, entre-deux des temps passé et à venir, était encore du temps, il serait continu, et se diviserait lui aussi en des parties de temps, donc en passé et avenir. Il en découle que ce présent ne serait pas tout entier présent, mais uniquement selon quelque chose de lui qui n'est ni passé ni avenir mais les divise. Or aucun divisible n'est la division qui le divise. Et donc, de peur que le passé et l'avenir ne se confondent, que la partie ultérieure du temps présent n'empiète sur celle qui est passée, ou que la partie qui n'est plus ne s'identifie avec celle qui est à venir, il faudra par suite encore un autre entre-deux qui les distingue. Et comme ce nouvel entre-deux serait encore du temps, afin que ses parties ne se chevauchent il en faudrait un autre, et ainsi à l'infini. Mais aucun présent ne serait alors jamais présent, ni aucun temps jamais passé, ni aucun temps à venir — il n'y aurait enfin nul temps. Dès lors, cet entre-deux présent, qui de soi divise passé et avenir, ne peut se diviser et donc ni être temps, ni une partie de temps, celle-ci étant toujours du temps. C'est l'instant.

Enfin, l'extrémité finale du temps passé doit être indivisible, sinon une partie du passé comme passé serait dans l'avenir. De même pour l'extrémité initiale de celui-ci : une partie de l'avenir comme avenir serait passée. Mais l'une et l'autre sont-elles un seul et même indivisible ? Si l'extrémité finale appartient au temps passé et non pas à l'avenir, elle est passée, et n'est donc pas sa fin, qui est présente. De même, si l'extrémité initiale revient à l'avenir à l'exclusion du temps passé, elle est elle-même future, et n'est donc pas son commencement, qui est présent.

Au surplus, si la fin du passé est un instant, et le commencement de l'avenir un autre instant, ou ces instants sont consécutifs, se suivant sans intervalle,[1] ou bien sont à distance l'un de l'autre. [a] S'ils sont consécutifs, le temps se compose d'un agrégat d'instants et n'est plus continu, car aucun continu n'est composé d'indivisibles. Si d'ailleurs le temps est un agrégat d'indivisibles, aucun instant n'est

1. *In VI Phys.*, lect.1-4.

ni fin du passé ni principe de l'avenir. L'indivisible, en effet, ne peut être extrémité d'un autre indivisible, car il n'y a rien dans une chose sans parties, qui soit une extrémité, celle-ci étant distincte de ce dont elle est l'extrémité. Aussi bien, le temps est mesure du mouvement, et donc homogène à celui-ci. Si par conséquent il n'est pas continu, le mouvement ne le sera pas non plus mais il sera composé de ces indivisibles qu'on appelle « mutata esse », les moments. Il n'y a donc pas de mouvement non plus, puisque celui-ci dépend de l'identité numérique du mobile.[1] Si donc la chose en mouvement n'est pas une et même en nombre à travers le cours entier du mouvement, il en découle que celui-ci n'a pas non plus d'identité. Donc rien n'est en mouvement, et celui-ci n'est pas. Chaque instant serait alors instant d'une autre chose, et chaque chose donnée dans un instant serait en elle-même distincte en nombre de la chose dans l'autre instant. Rien n'aurait d'avenir ni de passé, rien ne serait jamais qu'un seul instant, ni jamais simultané avec un autre. Et beaucoup d'autres inconvénients s'ensuivent. [b] Que si l'instant final et l'instant initial sont deux, distincts en nombre, non pas consécutifs mais à distance, les choses n'iront pas mieux. Car il y aurait dans l'entre-deux un temps. Il est en effet essentiel au continu qu'entre deux quelconques de ses indivisibles se trouve un continu intermédiaire. De même qu'un point ne peut être consécutif à un autre point de la même ligne et qu'en celle-ci un point de coupure p ne peut être distinct d'un autre point p' que par une grandeur x de la même ligne, ainsi les instants i et i' ne peuvent être distincts entre eux que par l'intermédiaire d'un temps x. Que si on leur intercale, pour les distinguer, un instant i'', celui-ci à son tour sera séparé de i et i' par deux laps de temps. Aussi ne peut-on concevoir entre le temps et l'instant qui le divise aucun intermédiaire.[2] L'instant n'ayant aucune grandeur, le temps et son extrémité ne font pas un temps plus long que le temps seul.

Mais ne dira-t-on pas d'un instant qu'il est infiniment voisin d'un autre instant ? Entendons alors ou qu'il est envisagé comme tendant vers l'autre comme vers une limite dont on peut s'approcher au delà de toute longueur de temps donnée sans toutefois jamais l'atteindre, ou bien qu'il se confond avec l'autre, comme dans le cas de deux lignes dont les extrémités se touchent, où le même point qui les relie est pris comme double en tant qu'il les divise.[3] Cette comparaison implique toutefois une équivoque à dissiper dans la suite.

---

1. *In IV Phys.*, lect.18, n.9 ; *In V*, lect.6-7.

2. *In VI Phys.*, lect.1-3 et 5 ; *In I de Gen. et Corr.*, lect.5, nn.5-7.

3. *In IV Phys.*, lect.21, n.2. — Cette manière de mettre en évidence l'indivisible du temps laisse voir suffisamment que nous n'en avons nulle perception directe. Au point de vue dit « psychologique », l'instant est toujours un laps de temps, comme le point toujours une certaine aire.

5. *Les devenirs qui s'accomplissent dans l'instant*

Tout changement absolu [*fieri absolute, fieri simpliciter*] ou substantiel [*generatio simpliciter*],[1] du fait qu'il est un changement selon les contradictoires « être » et « n'être pas », qui n'admettent aucun intermédiaire, se produit dans l'instant indivisible.[2] Quand Socrate, par exemple, devient homme — par opposition à Socrate qui, existant déjà, devient pâle, croît ou court [*fieri* ou *generari secundum quid*] — il n'y a ni temps ni aucun instant où Socrate lui-même commence à exister mais n'existe pas encore.[3] La substance, en effet, n'admet pas du plus ou du moins. Il convient de marquer cette différence entre la manière dont Socrate vient à exister et celle ou une maison vient à l'être. De même pour le dépérissement absolu [*fieri simpliciter non ens* ou *corruptio simpliciter*] : il n'y a ni temps ni instant où Socrate, lui-même, commence à ne pas exister absolument mais encore existe. Or, non seulement le devenir et le dépérissement absolus se produisent-ils de part et d'autre dans l'instant, mais en outre, la génération d'une chose étant la corruption d'une autre, tout devenir absolu comporte un dépérissement absolu et celui-ci un devenir absolu[4] ; en sorte que l'un et l'autre se passent non seulement dans un instant, mais s'accomplissent tout ensemble dans le même indivisible *nunc*. À l'instant même où Socrate commence à exister, un autre absolu cesse d'exister.[5] L'instant où celui-ci cesse d'être n'est pas un autre instant immédiatement antérieur à celui où Socrate commence à exister. C'est le même instant réel qui diffère en notion suivant qu'on le rapporte soit à l'être *corrompu*, où il est terme, soit à l'être qu'on appelle le *devenu*, où il est principe.[6]

6. « *Fieri et simul factum esse* »

Il convient de l'avancer d'abord sous sa forme plutôt paradoxale : pour la chose qui devient selon les contradictoires, soit d'une manière absolue soit selon l'accident, c'est dans le même instant, qu'au terme de son devenir, elle *devient* et est à la fois *devenue* [*fit et simul factum est*] ; et ce qui *cesse d'être* absolument, dans le même instant *a cessé d'exister*. Car on ne peut dire de Socrate que lui-même devenait absolument avant d'être Socrate, c'est-à-dire avant qu'il ne soit devenu absolument. Il y a cependant un devenir de Socrate, où *devenir*

---

1. *In I Phys.*, lect.12, n.10 ; *In V*, lect.2, nn.6-7 ; *In VI*, lect.7, n.2 ; *In I de Gen. et Corr.*, lect.8, nn.2-3 ; lect.9, n.2 ; *De Principiis naturae*, cc.1-2.

2. *In VI Phys.*, lect.7.

3. *In VI Phys.*, lect.5, tot.

4. *In I de Gen. et Corr.*, lect.7, n.6.

5. *Ibid.*, lect.8, n.9.

6. *In VIII Phys.*, lect.17, n.8.

et *être devenu* se distinguent et se succèdent selon le temps : c'est le devenir relatif [*fieri secundum quid*] de la chose *en train* de changer suivant l'une ou l'autre des trois espèces de mouvement, par opposition au devenir *achevé* soit absolu (Socrate est devenu) soit relatif. Le devenir relatif achevé s'appelle d'ailleurs terme univoque du mouvement en train de se faire, parce qu'il se rapporte à la même catégorie, comme être blanc et devenir blanc. Un tel devenir peut s'attribuer à Socrate soit avant que celui-ci n'existe soit après qu'il est devenu absolument. Quand il se dit de Socrate avant que lui-même n'existe, il faut l'entendre du mouvement « subjecté » dans une substance antérieure à la sienne et où se préparait, suivant donc un processus mesuré par le temps, son devenir absolu. Par contre, le devenir qui s'attribue à Socrate une fois celui-ci devenu absolument — lorsque, par exemple, il est en train de grandir — est « subjecté » dans la personne de Socrate. Et de l'un et de l'autre processus, il est vrai d'affirmer tout ensemble qu'en train de devenir, Socrate est devenu et deviendra ; qu'en train de grandir, il a grandi et grandira, car il s'agit alors d'un mouvement proprement dit, que le temps mesure suivant l'avant et l'après. C'est à propos de ce devenir que l'on dit : *Quod fit, fiebat et fiet* — adage qui ne se vérifie toutefois ni du commencement ni du terme de ce devenir relatif, qui l'un et l'autre, tout comme le devenir et le dépérissement absolus, se produisent dans l'instant. Aussi, parlant en toute rigueur, Socrate ne grandit ni à l'instant où il commence à grandir, ni non plus à l'instant où il a grandi ; de même, en train de grandir il ne grandit à aucun instant présent, puisque dans l'indivisible du temps il ne peut y avoir ni mouvement ni repos.[1]

7. « *Devenir et être devenu au même instant* » *paraît impliquer une contradiction*

Ces considérations entraînent apparemment une double contradiction. D'où vient en effet qu'un devenir ou un dépérissement peuvent s'opérer dans l'instant où il ne peut justement y avoir ni devenir ni repos ? Voilà donc une première apparence de contradiction.

Aussi bien disions-nous en général de tout ce qui devient par un changement selon la contradiction, et en particulier de l'être qui devient d'une manière absolue, qu'au même instant il « devient » et « est devenu » ; et de l'être qui se corrompt absolument, que dans le même instant il « se corrompt » et « est corrompu », « cesse » et « a cessé » d'être. Nouvelle contradiction ! Car ne s'engendre que ce qui n'est pas, et ne se corrompt que ce qui est. *Sicut enim gene-*

1. *In VI Phys.*, lect.5, nn.8-9.

ratur quod non est, ita corrumpitur quod est.[1] *Quod fit simpliciter, simpliciter non est.*[2] Eh donc ! ne s'ensuit-il pas que Socrate, en devenant absolument, dans le même instant n'existe pas, puisqu'il devient ; cependant qu'au même instant il est devenu et donc existe ? que cessant d'être absolument, au même instant il existe, attendu que c'est lui qui cesse d'être et ne cesse d'être que ce qui est ? Et puisque cessant d'être il a cessé d'exister, n'en découle-t-il pas que dans l'instant indivisible où il devrait exister encore, le même Socrate n'existe plus ? — Aussi bien serait-il vain d'accorder à la dialectique réifiée le « même instant » pour nier le « même rapport », ainsi qu'on le fait à propos de l'être en puissance, comme pour tout ce qui admet du plus ou du moins. Car au même instant où Socrate *est* pâle seulement en puissance, il *n'est pas* pâle en acte ; et, devenant pâle, il ne l'est pas encore en acte tout court. Quant à la pure puissance, au même instant elle est être et non-être absolu,[3] à savoir être en puissance [*potentia ens*] et non pas être en acte [*simpliciter non ens actu*]. Mais on ne saurait distinguer ainsi des rapports différents quand il s'agit d'*être* et de *n'être pas*, contradictoirement opposés, et attribués dans le même instant à un sujet indivisible, identique, qui n'admet pas du plus ou du moins. Autant la matière ne peut selon elle-même à la fois être et n'être pas en puissance pour telle forme, autant on ne peut dire de Socrate, qui cependant au même instant peut n'*être pas* en acte et à la fois *être* en puissance, que simultanément il est en acte et en puissance Socrate.[4]

Voilà le paradoxe auquel s'épuisaient en vains efforts, au moyen âge, des philosophes et théologiens parmi les plus célèbres, tel saint Albert à propos de la transsubstantiation,[5] où devrait se trouver, semble-t-il, un instant ultime où le pain existe encore, mais distinct du premier où la conversion déjà s'est accomplie. Ce saint Docteur évidemment n'accepte pas cette position. Il n'y eut que son disciple saint Thomas pour donner la réponse — s'en référant au texte que pourtant son maître connaissait dans les coins, à juger par sa paraphrase du livre VIII de la *Physique*. Saint Thomas s'appuie sur le même livre pour dissiper l'apparente contradiction, et de la génération-

---

1. *In V Phys.*, lect.3, n.14.

2. *In V Phys.*, lect.2, n.8.

3. On appelle la matière, sujet du devenir absolu, *simpliciter non ens*, bien que *potentia ens*, par opposition à *non ens hoc*, tel le non-être de Socrate non-blanc qui s'oppose à *esse actu hoc*, tel Socrate blanc, lequel s'oppose à *ens simpliciter*, tel Socrate.

4. À moins qu'on entende « puissance » du possible qui s'oppose à l'impossible, lequel possible se dit et de l'être en puissance et de l'être en acte, de l'être contingent comme de l'être nécessaire. Car si n'était possible en ce sens tout être en acte, ni de toute nécessité possible ce qui est nécessaire, manifestement ils seraient impossibles — impossible que soit ce qui est, impossible que soit ce qui ne peut pas ne pas être. *In IX Metaph.*, lect.3 ; *Contra Gentiles*, III, c.86.

5. *In IV Sent.*, d.11, a.3, (édit. Borgnet, T.29, pp.271-275).

corruption dans l'instant,[1] et de la conversion instantanée du pain dans le corps du Christ, et de la justification, qui s'opère dans l'instant même de la rémission des péchés, où encore simultanément se pose un acte du libre arbitre.

Appliquons-nous d'abord à la première de ces difficultés, mais sans perdre de vue que c'est la seconde qui fait l'objet de la présente étude.

8. *L'ambiguïté du terme « devenir »*

Comme saint Thomas le montre en plusieurs endroits, le devenir qu'à juste titre on appelle absolu,[2] n'est pas en lui-même un devenir proprement dit. Celui-ci, en effet, ne se vérifie que des choses venant à l'être peu à peu, d'une manière successive, suivant un processus mesuré par le temps, comme le devenir de Socrate en train de pâlir. Mais pourquoi donc persister à qualifier de devenir, une chose qui n'en est pas un au sens propre de ce mot ? Voici tout d'abord la lettre même de saint Thomas :

> Le devenir [*fieri*] d'une chose permanente peut s'entendre de deux façons.
>
> D'abord au sens propre [*proprie*] : c'est ainsi qu'on dit d'une chose qu'elle devient autant que dure son mouvement, dont le terme est la génération : et ce qui devient de cette manière ne se peut trouver parmi les choses permanentes : mais ce devenir appartient successivement à la chose, comme dit le Philosophe au livre VI des *Physiques* : *Ce qui devient, devenait, et deviendra.*
>
> D'une autre manière, devenir se dit improprement, comme en disant d'une chose qu'elle devient dans l'instant même où elle est de prime abord devenue. Et la raison en est que cet instant, en tant qu'il est le terme du temps antérieur où il devenait, « usurpe » à son profit [*usurpat sibi*] ce qui appartient au temps antérieur. Et en ce sens il n'est pas vrai que n'existe pas ce qui devient. Mais [devient en ce sens] ce qui premièrement existe en cet instant et n'était pas auparavant. Et c'est ainsi qu'il faut entendre que dans les choses qui deviennent soudain, devenir et être devenu sont simultanés.[3]

---

1. *In VI Phys.*, lect.8, n.9. SAINT THOMAS recourt encore à cette doctrine — mais disons-le tout bas — à propos du mouvement local de l'ange : *In I Sent.*, d.37, q.4, a.3 ; *Quodl. IX*, a.9, (q.4, a.4) ; *XI*, a.4 (q.4) ; *Ia Pars*, q.53, a.3.

2. V. g., *In I Phys.*, lect.12, n.10.

3. *De Veritate*, q.28, a.9, ad 10. — « . . . Meritum se habet ad praemium sicut motus ad terminum, et sicut fieri ad factum esse. In his autem quae successive fiunt, prius est fieri quam factum esse ; in his vero quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse, sicut simul aer illuminatur et illuminatus est, et simul res creatur et creata est. Cuius ratio est, quia instans illud in quo primo aliquid factum est, est terminus temporis praecedentis, in quo non erat : et sic aliquid de aliqua proprietate illius temporis retinet, in quantum potest dici quod ante hoc instans res ista non fuit. Et quamvis in his quae per modum successivum fiunt, *fieri* attribuatur tempori praecedenti, in momentaneis tamen factionibus *fieri* non postest attribui nisi ipsi instanti primo, quod dividit inter esse et non esse rei.

En d'autres termes, le devenir ne se dit au sens propre du mot qu'à propos de ce qui devient suivant un accident, un « esse secundum quid » : le lieu, la qualité, la quantité. Par contre, de ce qui devient selon l'être absolu, l'*esse simpliciter* ou substantiel, on dit encore qu'il devient, mais non plus au sens propre de ce mot. Où l'on voit que, dans ce contexte, *simpliciter* et *secundum quid* se rapportent premièrement à ce selon quoi il y a devenir — selon la substance, c'est-à-dire l'être absolu, où selon l'accident, qui n'est qu'*être dans* la substance —, et ne qualifient pas le mode propre ou impropre du devenir lui-même. Aussi dira-t-on sans aucune contradiction que devient, au sens absolu, ce qui devient sous un rapport restreint ; et devient en un sens relatif ce qui devient absolument.[1]

Unde, quamvis in omnibus aliis instantibus sequentibus possit dici quod hoc factum est, non tamen potest dici quod fiat et factum est, nisi in primo » [*Quodl. IX*, a.8, c. (q.4, a.3)]. — « Fieri dicitur dupliciter. *Uno modo*, moveri ad esse ; et sic illud quod generatur, in toto tempore alterationis praecedentis dicitur fieri. Et hoc modo loquitur Philosophus de *fieri* in *VI Physic.*, ubi ostendit quod omne *factum esse* praecedit *fieri*, et omne *fieri* praecedit *factum esse*. Et sic non est verum quod aliquid fiat et factum sit ; sed sic est verum quod illud quod fit, non est. *Alio modo* dicitur *fieri* res quando introducitur forma ; et sic *fieri* non est moveri, sed terminari motum ; unde sicut simul motus terminatur et terminatus est : ita simul aliquid fit et factum est. Sed hoc modo illud quod fit, est; quia terminus factionis est *esse*, in quo ponitur esse illud *esse* quod dicitur hoc modo moveri » [*Quodl. VII*, a.9 (q.4, a.2) ad 4]. — « . . . Mutatio est in instanti ; sed motus praecedens est in tempore. Si ergo includatur in factione tam motus praecedens quam mutatio quae est terminus ejus, sicut generatio alterationis, tunc « fieri » pertinebit ad motum praecedentem, et « factum esse » ad terminum motus qui est ipsa generatio. Et sic non simul fit et factum est. Si autem factio non extendat se ad mutationem illam, tunc utrumque est simul, et « fieri » et « factum esse ». Et sic quod fit est, si dicatur fieri ratione ipsius mutationis quae tunc est ; sed factum est ratione termini mutationis : sicut enim dicimus quod simul terminatur motus et terminatus est, simul illuminatur aer et illuminatus est. Et similiter etiam est in conversione panis » (*In IV Sent.*, d.11, q.1, a.3, qc.2, ad 4). — « In mutationibus quae sunt termini motus, idem secundum rem est fieri et factum esse, sicut terminari et terminatum esse ; sed diversimode significatur in fieri, scilicet secundum respectum ad motum praecedentem, cujus est terminus in facto esse secundum se. Et ideo non sequitur quod simul sit et non sit, sed quod habeat esse post non esse » (*Op. cit.*, d.17, q.1, a.5, qc.3, ad 3).

1. Sur l'expression « simpliciter et proprie » et sur les deux sens de simpliciter », voir *Q. D. de Unione Verbi Incarnati*, a.3, c. ; *IIa IIae*, q.58, a.10, ad 2 ; *IIIa Pars*, q.50, a.5, c. — Mais si, dans les choses où l'on peut dire que simultanément « elles deviennent et elles sont devenues », leur devenir doit s'entendre au sens impropre de ce mot, il ne s'ensuit pas que « être devenu » signifie pareillement d'une manière impropre. Encore que « devenir » ne se dise strictement que du changement successif, au contraire, « être devenu » se dira le plus proprement de ce qui devient de façon absolue. (Nous disons « le plus proprement », car « devenir et être devenu » se dit encore strictement à propos de la division comme du terme univoque d'un devenir relatif, lequel, étant un changement selon la contradiction, tout autant s'achève dans l'instant, qu'il soit terme initial ou final, tel « blanc » ou « noir », ou encore terme intermédiaire, comme « gris ».) Et la raison en est que d'une part le participe passé signifie quelque chose d'achevé, par opposition à ce qui peut se faire ou qui n'est qu'en train de se produire, tandis que d'autre part la substance est absolument être, alors que le mouvement, soit en train, soit achevé dans l'instant, n'appartient qu'à l'ordre accidentel. C'est d'ailleurs ainsi que *genitum*, engendré, se dira

En conséquence, suivant le contexte, *fieri simpliciter* peut signifier : [1] le devenir proprement dit, c'est-à-dire un mouvement, mesuré par le temps, comme « être en train de blanchir », qui s'attribue à Socrate sujet donné, et on dira *quod fit hoc, non est hoc* ; [2] un devenir encore pris au sens propre du mot, mais qui s'attribue à Socrate comme à son terme, avant donc que celui-ci ne soit atteint, et alors *quod simpliciter fit, simpliciter non est* ; [3] les devenirs par contradiction, donc instantanés, soit selon l'accident soit selon la substance, et on dira « ce qui devient est à la fois devenu », *et sic non est verum quod id quod fit non est* ; [4] le devenir ou génération de Socrate, par exemple, où l'expression signifie à la fois et le devenir instantané et le mouvement d'altération — le terme de celui-ci étant double : la disposition ultime et la substance, qui se produisent au même instant, — *ut accipiatur generatio cum toto motu praecedente* [1] ; [5] enfin le devenir instantané de l'être absolu, par opposition au devenir soit proprement dit soit instantané mais accidentel, qui se qualifie de « devenir » eu égard au mouvement qui le précède, et d'« absolu » en raison de ce qui devient, à savoir l'*esse simpliciter*.

Le sens impropre que le mot devenir obtient quand on l'emploie du changement selon les contradictoires, se distingue par conséquent du sens impropre qui est sien lorsqu'on le dit de la création passive. En effet, dans la création, où *simul aliquid creatur et creatum est*, il n'y a d'une part aucun sujet ni de temps ni de nature antérieur, et d'autre part elle n'est terme que de l'opération divine, laquelle est sans mouvement et mesurée par l'indivisible éternité. Par suite, elle n'est devenir que selon notre très imparfaite manière de concevoir, où le néant se représente comme un *terminus a quo* lequel cependant n'est en soi rien du tout, alors que dans le devenir, même absolu, le sujet, ainsi que le *terminus a quo*, sont réels.[2] Aussi, dans cette perspective, le premier sens impropre se compare-t-il au second (devenir de rien) comme un sens propre à l'impropre : celui-là réfère à un mouvement et au sujet, celui-ci à notre représentation.

9. *Le sujet du devenir absolu*

Le mot *devenir*, qu'il s'agisse du nom ou du verbe, non seulement peut mais doit s'employer à propos de ce qui dans l'instant vient à

---

le plus parfaitement du terme substantiel de l'altération, où se trouve accomplie l'actualité tout court de l'être absolu. Mais alors que *genitum*, entendu suivant ce mode que SAINT THOMAS qualifie de « perfectissimus », signifie premièrement l'acte tout court, par opposition à « generabile, quod nondum est ens », il comprend aussi et en même temps la potentialité antérieure à cet acte. C'est en ce sens qu'*engendré* se dit uniquement de « ce qui est parvenu à l'être par voie de génération », où génération embrasse tout ensemble et le devenir relatif de l'altération et le devenir absolu de l'être tout entier (*In I de Coelo*, lect. 24, nn.6-7).

1. *In VI Phys.*, lect.8, n.14 ; *In IX Metaph.*, lect.7, nn.1853-1854.

2. *Ia Pars*, q.45, a.2, ad 2 et 4; *Contra Gentiles*, II, cc.16-17; *In VIII Phys.*, lect.2, n.4.

l'être selon la substance.[1] Nous avons vu que la production de l'être absolu s'appelle devenir, par référence à un mouvement dont il est le terme. Nous verrons encore mieux la justesse de cette appellation, en comparant ce devenir à la transsubstantiation, où également il y a certain devenir substantiel, achevé dans l'instant, mais qui s'appelle conversion. Or, cette conversion est précédée elle aussi d'une altération, à savoir la prononciation des paroles. Et même elle se produit d'un sujet *ex quo*, par quoi elle diffère de la création. Elle n'est pourtant pas un devenir ni au sens propre — bien que l'altération le soit — ni au sens impropre, que nous avons examinés. Ni la création, en effet, ni la conversion ne comportent de sujet permanent et commun aux termes opposés.[2] Par contre, tout devenir comme tel suppose un sujet permanent. Aussi, l'altération n'est-elle pas à elle seule la condition essentielle du devenir absolu. Mais quel est donc ce sujet quand Socrate devient en tant qu'il est cet homme.[3]

Les plus anciens avaient accordé que le devenir exige un sujet permanent. Cela se voit en effet premièrement dans le devenir selon un accident. C'est le même Socrate qui de non-musicien devient musicien. Mais ils n'avaient pas envisagé le problème qui se pose du fait que Socrate, lui-même, de non-Socrate est devenu Socrate ; que lui-même a commencé d'exister et d'être lui-même, au terme de changements dans la réalité déjà donnée. Or, si vraiment il est devenu selon son *esse simpliciter*, ici encore il a fallu un sujet permanent. Mais un sujet tel, que Socrate n'en puisse pas moins être soi-même, en soi-même et non pas en une autre chose à la manière dont une figure est dans le bois. Ce sujet doit donc faire partie de Socrate, comme d'ailleurs Socrate avait été maintenu dans l'exemple de « Socrate musicien ». Et il ne peut donc être une chose à la manière dont Socrate en est une, ou dont un arbre est cette chose-ci. De plus, quand il devient musicien, ce n'est pas Socrate comme tel qui devient : c'est Socrate non-musicien qui devient Socrate musicien. Aussi, quand il devient selon son être absolu, ce n'est pas le sujet de ce devenir qui devient, c'est Socrate qui devient, lui qui n'existait pas, et qui de *non-cet-homme* est devenu *cet homme*.[4]

Ce premier sujet, essentiel au devenir de l'*esse simpliciter* — lequel sujet ne peut devenir *per se*, et donc est lui-même incorruptible — s'appelle matière, par analogie avec « ce d'où » et « de quoi » sont faites les œuvres de nos mains, comme la maison construite de bois. [5] De même, ce dont la matière est sujet dans Socrate, et en raison

---

1. Sans doute, on pourrait changer de mot, mais pourvu qu'il réfère au même objet.

2. *IIIa Pars*, q.75, a.8.

3. *In I Phys.*, lect.12 ; *De Principiis naturae*, cc.1-2.

4. *In I Phys.*, lect.14, n.6.

5. On dit couramment qu'en face des données et théories scientifiques de notre temps il est réactionnaire de prendre encore au sérieux la vieille notion de matière pre-

de quoi Socrate est homme, animal, vivant, et corps, a été nommé forme, par analogie avec la forme ou figure qui, dans le bois par exemple, en fait une porte. Ce n'est pas en raison du bois que la porte est porte, c'est à cause de telle figure dans ce bois.

On le voit, si Socrate était produit, et quant à sa forme et quant à sa matière (comme autrefois on le pensait des astres), on ne dirait pas de lui qu'il vint à l'être par devenir ou génération, mais par création immédiate, même quant à sa matière. Et comme la matière première ne peut être sans une forme, sa permanence, essentielle au devenir, demande une forme antérieure à celle de ce qui s'engendre.

10. *Les trois termes finals et instantanés de l'altération*

Quant à la transition d'une forme à une autre dans le même sujet, elle est entraînée par un changement de qualité (« *dispositio* substantiae ») dans le composé antérieur avec lequel cette qualité finit par devenir incompatible. Socrate, par exemple, ne vit que dans certaines limites de température. Ce changement qualitatif, devenir au sens propre du mot et dès lors successif, c'est le mouvement d'altération, processus qui simultanément se termine *et* à la disposition ultime qu'on appelle « necessitas ad formam » — c'est-à-dire l'altération achevée et donc toujours du genre qualité —, *et* à la destruction instantanée de la substance où se fit l'altération, *et* à la production instantanée de la substance qui devient absolument.

Dans les choses de la nature, les changements instantanés sont toujours le terme d'un mouvement. La raison en est que ces changements ont pour termes la forme et la privation, comme dans la production du feu, feu et non-feu. Or, entre la forme et la privation il ne peut y avoir rien d'inter-

---

mière, laquelle, semble-t-il, ne se trouve plus que sous forme d'imprimé. Les uns expliquent que cette matière, comme les « formes substantielles », est liée à une conception anthropomorphique de la nature, n'étant au fond qu'une extrapolation maladroite de la technique humaine ; les autres déclarent tantôt qu'elle tient du « biologisme », tantôt du logicisme (« prédicationnel », probablement), sinon du grammaticisme, En somme, tout cela revient au même, et ces auteurs n'ont d'ailleurs nul tort de reléguer dans l'histoire ce qu'ils entendent par la potentialité très pure. D'une part, en effet, ils ont tous en commun de n'avoir pas réussi à se poser le problème auquel répond cette distinction de matière, de forme et de privation ; d'autre part, ainsi le lecteur ne connaissant SOCRATE qu'à travers ARISTOPHANE, ils s'avèrent incapables de voir l'hylémorphisme autrement que sous le masque de certaines extravagances de la scolastique baroque. Celles-ci, il est vrai, ont l'accueillant avantage de prêter à des plaisanteries — encore qu'un peu éventées — et d'administrer ainsi aux critiques détrompés une manière de *catharsis*. À les en croire, pour se montrer fructueuse, la théorie d'une composition hylémorphique dans toute substance (s'il en est !) de la nature, devrait entraîner que l'éléphant, par exemple, en fût séduit au point de livrer sur le champ le secret de son *quod quid erat esse* qui, vraisemblablement, se trouverait être de nature éléphantine. En d'autres mots, le sourire de ces critiques — frustrés qu'ils sont pour avoir attendu de la doctrine du Stagirite des résultats, en gros pareils à ceux que les baroques avaient déjà si hardiment imaginés — ce sourire, dis-je, est le revers d'une déception.

médiaire si ce n'est par accident, c'est-à-dire pour autant que le sujet de la privation s'approche plus ou moins de la forme, et cela en raison d'une disposition à cette forme, qui s'intensifie ou se relâche à travers un mouvement continu. C'est pourquoi il doit y avoir au préalable un mouvement d'altération qui se termine à la génération. Et c'est ainsi que l'altération a deux termes : l'un de même nature [que l'altération], à savoir l'ultime disposition, qui rend nécessaire une autre forme, car l'altération est un mouvement dans la qualité ; l'autre terme est d'un genre différent, à savoir la forme substantielle . . . Or le terme ultime de n'importe quel mouvement mesuré par le temps, doit se trouver dans le dernier instant du temps. Aussi, la forme substantielle étant un terme de l'altération, nécessairement la forme s'introduit dans l'ultime instant de ce temps.[1]

Aussi, en disant de Socrate qu'il *est devenu*, nous marquons le fait qu'au premier instant où il devient absolument, lui-même déjà existe ; et en disant *il devient* nous montrons que cet « être devenu » était précédé d'un devenir proprement dit où Socrate lui-même n'était pas.[2]

Notons donc en passant l'ambiguïté de la proposition « Socrate devient ». Si on veut dire par là son devenir avant que lui-même ne fût, la proposition se vérifie du devenir proprement dit mais « subjecté » dans la substance antérieure à celle de Socrate, alors que la substance de celui-ci ne sera qu'au terme ultime de l'altération. Que si « Socrate devient » signifie le commencement de son être dans l'instant, « devient » s'entend au sens impropre de ce verbe, mais connote cependant un devenir proprement dit dont le terme est ce devenir absolu. Et de ce qui devient ainsi selon la contradiction se vérifient simultanément « il devient » et « il est devenu ».

II. LA CONTRADICTION D'UN INSTANT PÉNULTIÈME

C'est donc au livre VIII de la *Physique*,[3] à l'occasion d'une discussion sur le mouvement réflexe, que se trouve la réponse à la seconde difficulté (ci-dessus, n.5), ainsi que dans les endroits où saint Thomas applique cette doctrine au caractère instantané de la transsubstantiation, et de la justification de l'impie.[4]

---

1. *Quodl., VIII*, a.9 (q.4, a.3), c. Notons du reste que l'altération elle-même s'appelle parfois génération, comme déjà au livre I de la *Physique* (c.3, 186 a 10. SAINT THOMAS, *ibid.*, lect.5, n.5), bien que plus loin au livre V, nous l'avons vu, ARISTOTE identifie, sans restriction, la génération et la corruption, soit absolues soit relatives, avec le changement selon les contradictoires être et n'être pas. C'est que, suivant le commentaire de SAINT THOMAS, sans être « momentanea mutatio », l'altération se nomme parfois génération « propter suum terminum ».

2. *In VI Phys.*, lect.5, n.14 ; lect.8, nn.14-15 ; *In IV Sent.*, d.11, q.1, a.3, qc.2, ad 4.

3. Ch.8, 263 b 9-26. SAINT THOMAS, *ibid.*, lect.17, nn.8-11 ; ainsi qu'au livre VI, lect.8, n.9.

4. *In IV Sent.*, d.11, q.1, a.3, qc.2 ; d.17, q.1, a.4 ; a.5, qc.2-3 ; *IIIa Pars*, q.75, a.7 ; etc. Mais surtout *Quodl. VII*, a.9 (q.4, a.2), dont nous avons déjà cité le début à la page 33, note 3 de la page 32, et *Q. D. de Veritate*, q.28.

L'apparente contradiction (i) d'une part provient de la confusion des deux genres de devenir : le devenir continu, mesuré par le temps, et le devenir instantané, soit accidentel soit substantiel, qui n'est pas un devenir proprement dit ; (ii) mais elle suppose aussi d'autre part une conception peu nuancée des rapports du temps et de son terme l'instant.

11. *À quel temps l'instant appartient-il ?*

(i) Lorsqu'on dit, en toute rigueur, que n'est pas ce qui devient, ou ne devient non-être que ce qui est, il faut l'entendre du devenir proprement dit, comme de l'altération « devenir blanc » ou « devenir noir ». Par contre, qu'on affirme de Socrate que simultanément il « *cesse* d'être et *a cessé* d'exister », il faut comprendre qu'il n'est plus à l'instant où il cesse d'être : *cesser d'être* nous reporte à l'altération qui précédait la destruction de sa substance et se terminait au non-être exprimé par « il a cessé d'exister ». Entre « cesser d'exister » et « avoir cessé d'être » il n'y a aucun intervalle de temps : dans le même instant où il cesse d'être, il n'est plus. En sorte que le dernier instant où Socrate cesse d'être, est aussi le premier instant où il n'est plus. Et c'est pourquoi, dans le même instant où il cesse d'être absolument, autre chose peut et doit de prime abord devenir et être à la fois devenu.

(ii) Ne doit-il donc pas y avoir un dernier instant où Socrate existe encore, distinct du premier instant où il n'existe plus ? Voilà qui supposerait que les instants peuvent être strictement consécutifs, c'est-à-dire se suivre sans intermédiaire du même genre. Mais au vrai, entre deux instants, si voisins qu'on les prenne, s'écoule toujours un temps, divisible de soi à l'infini. Si donc il y avait un dernier instant où Socrate existe encore, et un autre, premier, où il n'existe plus, il y aurait alors dans l'entre-deux un temps où Socrate ni n'existe ni n'existe pas, ce qui ferait par conséquent un intermédiaire entre « être » et « n'être pas », impliquant la négation de leur opposition de contradiction. On ne saurait donc admettre un instant pénultième, où Socrate cesse d'être absolument tout en existant encore.

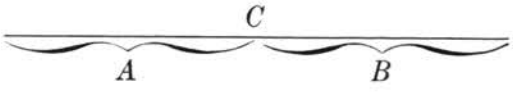
Nous l'admettons volontiers et ne pouvons manquer de le souligner : ce qui dans cette doctrine étonne le plus c'est d'une part l'impossibilité d'un instant exactement dernier où ce qui devient non-être existe encore, et la nécessité d'autre part qu'à ce même instant soit déjà devenu ce qui devient.

Voilà comment se présente en termes élémentaires l'argument qui parut entraîner que la « même chose simultanément sera et ne sera pas, et, quand elle se sera produite, elle ne sera pas ».[1] Soit les

---

1. 263 b 10. Trad. H. Carteron. — « Soit le temps *ACB*, et *D*, la chose. Elle est blanche dans tout le temps *A*, elle est non-blanche en *B* ; dans le temps *C* elle sera

contradictoires x et *non-x*, tels *être* et *n'être pas*, ou *blanc* et *non-blanc*. Soit D le sujet, à savoir la chose qui de x devient *non-x* ou de *non-x*, x. Soit ACB, le temps :



Si D est x dans le temps entier A, il est x dans n'importe quelle *partie* de A ; et si, dans le temps *entier* B il est *non-x*, il est *non-x* dans n'importe quelle *partie* de B. Or C, étant à la fois fin de A et commencement de B, appartient à la fois au temps A et au temps B. Il s'ensuit, semble-t-il, qu'en C, D soit à la fois x et *non-x*. Ce qui veut dire chevauchement des contradictoires en C.

Bien au contraire, le Philosophe en conclut tout de suite qu'il ne faut pas accepter que D soit x dans *tout* le temps A, mais qu'on doit excepter le *dernier instant*, à savoir C, lui-même terme ultime d'un changement accompli d'ores et déjà, où donc s'achève et s'est achevé *devenir non-x* — soit, dans le cas inverse, où s'achève et est achevé *devenir x* — et où, pour la première fois, il est vrai de dire que D est x, ou *non-x*, suivant le cas. Par exemple,[1] si D, de x était en train de devenir *non-x* au cours du temps entier A, ou si de *non-x* il était en train de devenir x au cours de tout ce temps, par contre, en C, D n'est plus *en train* de devenir *non-x*, mais est déjà *devenu non-x*, et donc est *non-x* ; ou, dans le cas inverse, D, de *non-x* est déjà *devenu x*, et donc *est x*. Si dès lors il en était autrement, ou bien la chose devenue *non-x* ne serait pas *non-x* et, semblablement, devenue x, ne serait pas x ; ou bien nécessairement elle sera x et à la fois *non-x*, donc simultanément être et non-être.

Il ne faut donc pas accepter qu'elle [la chose] soit blanche dans tout le temps A, mais excepter le dernier instant, à savoir C. Or c'est déjà l'ultérieur, et si c'est tout le temps A qui a été employé, soit à la génération de la blancheur que la chose n'avait pas, soit à la destruction de cette blancheur, en tout cas c'est en C que s'achèvent cette génération ou cette destruction ; par

---

donc blanche et non-blanche ; en effet il est vrai de dire qu'elle est blanche dans n'importe quelle partie de A, puisqu'elle est blanche pendant tout ce temps, et en B qu'elle est non-blanche ; or C est dans tous les deux » (*Ibid.*, 263 b 15-19).

1. Cette explicitation est de SAINT THOMAS : « Puta si album vel fiebat vel corrumpebatur in toto A, in C non corrumpitur nec fit album, sed iam factum est et corruptum. Quod autem factum est, est ; quod autem corruptum est, non est » (Lect.17, n.10). Voici d'autre part un passage de la paraphrase de SAINT ALBERT, au même endroit (Liber VIII *Physic.*, Tract. III, c.6, Borgnet, T.3, p.613 b), où il fait la *reductio ad absurdum* que voici : « . . . Si dicamus aliquid generari in toto A, tunc in nulla parte ipsius est generatum : ergo non est generatum in ultima : ergo in ultima adhuc generatur : sed ultima est distinguens inter tempus et generationis et generati esse perfecte : igitur in ultima, ratione ejus quod est prima pars generati esse, perfecte erit res perfecta per generationem, et ratione ejus quod est generari, non est factum, sed generatur adhuc : ergo in eodem in quo est factum, non est factum adhuc. »

suite c'est en ce point qu'il sera pour la première fois vrai de dire que la chose est blanche ou non-blanche. Autrement, ou bien, sa génération achevée, elle ne serait pas et, sa destruction achevée, elle serait ; ou bien elle sera nécessairement blanche et non-blanche en même temps, c'est-à-dire que, et d'une façon générale, elle sera et ne sera pas.[1]

12. *L'hypothèse des « temps indivisibles »*

Et par là même est confirmé que le temps ne pourrait se diviser en des parties insécables, c'est-à-dire en des *temps indivisibles.* Car on a cru pouvoir contourner par une division de temps le doute que paraissent entraîner d'une part l'impossibilité d'un dernier instant où ce qui devient *non-x* serait encore x, et d'autre part l'affirmation qu'à son terme la chose devient et à la fois est déjà devenue. Au lieu de l'instant — indivisible et limite commune du temps A et du temps B, mais qui n'est pas lui-même du temps ni une partie de temps, pas plus que le point n'est une partie de ligne — à la place de l'instant, dis-je, on postule des temps indivisibles qui seraient des parties de temps. Pour mettre au jour les contradictions où aboutit cette hypothèse, posons en premier que la chose, qui d'abord n'est pas mais dans la suite existe, ne parvient à être qu'en devenant — « aliquando fit », dit saint Thomas.[2] Ce qui nous donne trois éléments : non-être, devenir, être. Soit donc un premier temps indivisible A, et un deuxième temps B, indivisible lui aussi et consécutif au premier. Soit D la chose qui d'abord n'était pas x, mais qui par la suite est x ; elle *devenait* x en A, mais *n'était pas* x. Or, dans cette hypothèse, il doit y avoir un temps indivisible où D est *devenu* x, un temps consécutif à A, donc B, où D *est* x. Mais puisque D était en train de devenir x en A, où D *est* x. Mais puisque D était en train de devenir x en A, il s'ensuit qu'en A il *n'était pas* x ; par contre, en B il *est* déjà x. Or, rien dans la nature ne passe de *non-x* à x, du non-être à l'être, de non-blanc à blanc, si ce n'est par un devenir. En d'autres mots, si d'une part D devient en A sans y aboutir jamais à être x, et donc demeure *non-x*, et si d'autre part en B il ne devient plus x puisqu'il l'est déjà, il en découle qu'afin de parvenir à être x en B sans que D le soit devenu en A, nécessairement entre *devenir* x en A et *être* x en B il faudra un devenir intermédiaire et par suite dans l'entre-deux de A et B un troisième temps indivisible, soit C, où D est en train de devenir x par rapport au temps B où D sera x. Or, dans ce troisième temps indivisible, D devient x, mais *n'est pas* x, car ce n'est qu'en B qu'il est x. Donc, pour la même raison, il faudra un quatrième temps indivisible, intermédiaire de C et B, et ainsi à l'infini.[3]

---

1. 263 b 20-25.

2. *Ibid.*, lect.17, n.11.

3. ARISTOTE, *ibid.*, 263 b 26-264 a 3 : « Si, d'autre part, ce qui est et qui n'était pas auparavant doit être engendré ce qu'il est et si, pendant que se fait sa génération, il n'existe

Aussi, rien ne pourra jamais venir à l'être, pour la simple raison que cette hypothèse exclut d'avance qu'en un même temps la chose puisse devenir, et être à la fois devenue — elle ne permet pas « quod in eodem tempore *fiat* et *factum sit* ».[1] Mais il en est tout autrement sitôt qu'on laisse de côté ces temps indivisibles. Aussi dirons-nous un et identique le temps où la chose se fait et est faite, *devient* et *est devenue*. *D* devenait mais n'était pas *x* dans tout le temps antérieur : il est devenu et est *x*, non pas dans une dernière partie de ce temps *A*, mais dans son ultime instant, à savoir *C*. Or cet instant n'est pas du temps, et donc n'est pas non plus consécutif au temps —, ni d'ailleurs à aucun autre instant, — mais il en est le terme. Par contre, les temps indivisibles seraient consécutifs et donc au point de vue devenir entraîneraient que s'intercale entre eux une suite indéfinie d'autres temps indivisibles, sans que rien jamais ne vînt à être devenu ; ou encore : tout ce qui devient, jamais ne serait, et de tout ce qui existe, jamais rien ne serait devenu. Et rien ne pourrait pas non plus cesser d'exister.

Nous tenons au contraire que si d'une part la chose d'abord n'est pas mais par après existe, et si d'autre part, maintenant qu'elle existe, on peut dire qu'elle est *devenue*, on doit alors faire à propos de cette chose, soit *D*, une quadruple distinction : (i) d'abord *D* n'est pas ni ne devient *x* ; (ii) *D* devient *x* mais ne l'est pas ; (iii) *D devient* et simultanément *est devenu x* ; (iv) *D* est devenu mais ne devient plus *x*. En d'autres mots, tant que D devient mais n'est pas *x*, son devenir est successif et mesuré par le temps — c'est le devenir au sens propre de ce terme. Quand il devient *x* dans l'instant, et donc l'est devenu, c'est le devenir au sens impropre, et qui n'est vrai qu'en cet instant. Par conséquent, au cours du temps dont cet instant est le principe, il ne sera plus vrai que tout ensemble *D devient et est devenu x* ; mais seulement que *D* l'est devenu.[2]

Or, à propos de l'hypothèse des temps indivisibles, précisons maintenant que le temps où la chose devient et ensuite est devenue,

---

pas, le temps ne peut être divisé en parties insécables. En effet, si le sujet *D* est engendré blanc dans le temps *A* et s'il a achevé d'être engendré (ou, ce qui revient au même, s'il existe dans un autre temps indivisible et contigu, *B*) dès lors, dirons-nous, pendant qu'il était en train d'être engendré en *A*, il n'existait pas tandis que dans *B* il existe, c'est qu'il doit y avoir une génération dans l'entre-deux, par suite aussi un temps où cette génération se produise. Car, pour qui n'admet pas d'insécables de temps, cette même raison ne vaudra pas ; mais c'est dans une partie de ce même temps où se passait la génération que celle-ci est achevée et que la chose existe, à savoir dans son point extrême, point auquel rien n'est contigu ni consécutif, tandis que les termes insécables sont consécutifs. »

1. Saint Thomas, *ibid.*, lect.17, n.11.

2. « Et quamvis in his quae per modum successivum fiunt, *fieri* attribuatur tempori praecedenti, in momentaneis tamen factionibus *fieri* non potest attribui nisi ipsi instanti primo, quod dividit inter esse et non esse rei. Unde, quamvis in omnibus aliis instantibus sequentibus possit dici quod hoc factum est, non tamen potest dici quod fiat et factum est, nisi in primo » (*Quodl. IX*, a.8, (q.4, a.4), c.).

qui donc embrasse tout ensemble son *devenir* proprement dit comme son *être devenu*, n'est pas plus long que le temps au cours duquel elle devenait sans être devenue. C'est au cours du temps entier que la chose devient sans être devenue ; c'est au dernier terme de ce temps qu'elle est devenue. Or le temps et le terme de ce temps ne sont ensemble en rien plus longs que le temps à lui seul, de même qu'un point n'augmente en rien la grandeur de la ligne. Mais qu'on admette des temps indivisibles, le temps où la chose devient et par la suite est devenue sera plus long que celui où elle devient seulement sans être devenue — avec les conséquences déjà notées.[1]

On voit aussi que, si la génération de la chose s'est faite dans le temps *A* tout entier, il n'y a, dans le temps où elle a achevé d'être engendrée après avoir été en train de s'engendrer, aucun surplus par rapport à tout celui où elle se faisait seulement.[2]

13. *Temps et dimension*

Déjà saint Albert, au livre IV des *Sentences*, citait des auteurs qui ne voyaient aucune difficulté dans la co-existence réelle et simultanée des contradictoires. « De là ne découle pas, avaient-ils précisé, que les choses contradictoires sont vraies ensemble [simul vera], car elles ne sont pas sous le même rapport dans l'instant qui d'une part est principe de l'avenir et d'autre part la fin du passé. »[3] Il va sans dire que saint Albert rejette cette opinion, mais lui-même n'a réussi à faire valoir à cet endroit la distinction que pourtant il connaissait et qui seule pouvait clore le débat. Saint Thomas, lui aussi, rapporte plusieurs fois cette opinion et, comme son maître, la rejette sans délai.[4] Mais sitôt qu'il s'agit de dire ce qui en est, soit à propos du devenir en général, soit en particulier à propos de la transsubstantia-

---

1. Saint Thomas, *In VIII Phys.*, lect.17, n.11.

2. Aristote, *ibid.*, 263 a 4-6.

3. *In IV Sent.*, d.11, a.3, (édit. Borgnet, T.29, p.272 a). Il s'agit de l'instant où se fait la transsubstantiation. Ces auteurs en concluaient : « Instans illud est principium futuri, et sic in ipso est corpus Christi : et est finis praeteriti, et sic in ipso est substantia panis » (*Ibid.*).

4. Mais saint Thomas procède tout autrement dans sa réfutation, et en appelle sans détours et promptement au premier principe : « Sed hoc non potest stare, quia contradictoria simul esse secundum rem est impossibile ; simul autem secundum rem maxime sunt quae sunt in eodem instanti secundum rem. Unde impossibile est duo contradictoria esse in instanti quod est unum secundum rem, quantumcumque sit differens ratione ; quia ex illa ratione non habet ordinem ad mensuratum et tempus cujus est terminus, sed ad animam » (*Ibid.*, d.11, q.1, a.3, qc.2, ad 2). On notera que c'est en raison des choses intrinsèquement contingentes que l'on doit compléter l'énoncé du principe de contradiction par la précision « en même temps ». Mais les termes opposés sont simultanés dans l'esprit : le terme négatif n'y pourrait être sans l'affirmatif — telle la notion de mal, ou de non-être.

tion ou de la justification, le Docteur angélique répond avec une brièveté qui au premier abord s'avère plutôt sommaire, mais souligne en même temps la pertinence du point en cause : « La vérité en cette matière est mise au jour par ce que dit le Philosophe au livre VIII de la *Physique* : la chose qui de blanche devient noire, était blanche au cours du temps entier mesurant le mouvement d'altération, mais dans l'ultime instant de ce temps elle est noire. Par suite, d'après le Philosophe, elle ne peut être blanche dans tout ce temps, mais elle l'est dans ce temps entier à l'exception du dernier *nunc*. Et puisqu'avant le dernier *nunc* d'un temps donné on ne saurait en prendre un pénultième, pas plus qu'avant le point ultime d'une ligne un point avant-dernier, il en découle qu'on ne peut accepter d'instant dernier où la chose était blanche, mais seulement un dernier temps.[1]

Mais d'où vient l'illusion de pouvoir alléguer les différents rapports pour concéder la simultanéité des contradictoires ? Vraisemblablement il faut l'attribuer à une interprétation univoque de la comparaison du point divisant la ligne, avec l'atome du temps. En effet, divisant en deux une droite AB, on utilise comme double un point unique, à savoir C : car on en fait le terme de la moitié A et le principe de la moitié B. Que le même point fait partie de AC et de CB, voilà qui n'admet pas même l'ombre d'une contradiction. On distingue les rapports qui supposent par ailleurs l'identité du point — et voilà tout. Bien qu'à des titres différents, le point C appartienne tout autant à CB qu'à AC. On peut d'ailleurs renverser l'ordre, regardant de l'autre bout la même ligne divisée.

On voudrait, semble-t-il, n'en dire pas davantage de l'instant qui divise le temps. Étant continu, le temps n'est-il pas lui aussi une manière de dimension ? Comment d'ailleurs le concevoir autrement, puisque la continuité du temps et celle de la grandeur sont corrélatives ? [2] Tout comme le mouvement, sa continuité présuppose celle de la grandeur. Le temps mesure d'autre part le mouvement selon l'avant et l'après qui s'étayent sur l'ordre des parties de la grandeur.[3] Or, de soi tout continu se divise par l'insécable dont le point est l'exact modèle. On ne peut le refuser. Le temps, comme le mouvement selon le lieu, dont il est premièrement mesure, peut très bien se représenter à la manière d'une dimension (en certain contexte, on ne saurait faire autrement), mais qui pourtant ne suppose pas qu'elle en soit une de point en point conforme à la dimension grandeur. Une telle assimilation laisserait dans l'ombre ce qui fait précisément la différence entre la grandeur d'une part, et le mouvement et le temps d'autre part.

---

1. *In IV Sent.*, d.11, q.1, a.3, qc.2, ad 2, vers la fin.
2. *Physique*, VI, ch.2, 233 a 10ss.
3. *Ibid.*, IV, ch.11, 219 a 10-20.

14. *Le temps, irréversible*

L'ordre des parties d'une ligne, mais il est là, simultanément, comme les parties elles-mêmes. L'avant et l'après sont donnés dans cette ligne et tout ensemble. Encore vrai qu'aucune grandeur physique ni aucun corps n'existe jamais que dans l'instant, mais il est vrai tout aussi bien que pour autant qu'elles existent, cette grandeur et ses parties sont là entières en cet instant. Tout autre est donc le mouvement, comme d'ailleurs ses parties, dont n'existe que l'insécable. Le temps, précisément, est mesure du mouvement selon l'avant, qui n'est plus, et l'après, qui n'est pas encore, lesquels l'instant divise, celui-ci étant la seule réalité du temps qui soit donnée en acte. Aussi bien peut-on dire du temps qu'il est composé d'inexistants : d'une partie de temps qui n'est plus et d'une autre qui n'est pas encore,[1] car l'instant, dis-je, l'indivisible du temps, n'est pas lui-même une partie de temps, pas plus que le point n'est une partie de ligne.

La représentation, soit du mouvement soit du temps, comme dimension, ou coordonnée d'un continu dans l'espace, laisse de côté (*abstrahentium* toutefois *non est mendacium*) ce qui fait justement leur différence : l'avant et l'après d'existence, et donc une direction *sui generis*, irréductible, que par lui-même aucun vecteur ne pourrait jamais exprimer. Sir Arthur Eddington l'avait bien mis en évidence.[2] En physique mathématique le temps a toujours une direction, mais le sens où il va, d'avance ou de recul, ne change en rien sa représentation. Que si en thermodynamique il suit le sens de l'entropie, ou en telle cosmogonie celui de l'expansion, cette direction n'a rien de l'évidence que nous avons de son cours irréversible dans la connaissance, par exemple, que désormais je ne puis pas n'avoir été, certitude appuyée à celle même du tout premier principe. Que le processus entropique ne pourrait se renverser (la théorie cinétique des gaz l'exclurait

---

1. On se rend peu compte de la ténuité du mouvement et du temps. Ni l'un ni l'autre n'ont d'être fixe ni complet dans la réalité. Du mouvement il n'y a jamais que l'actualité de son indivisible qui n'est pas le mouvement, mais une division du mouvement. Et du temps, nombre du mouvement selon l'avant et l'après, n'existe jamais en acte que son indivisible, l'instant présent : le temps n'existe que selon quelque chose de lui qui n'est pas le temps. C'est pourquoi l'on dit que s'il n'y avait pas l'intelligence il n'y aurait pas non plus de mouvement ni de temps. C'est elle, en effet, qui compare l'avant, qui n'est plus, et l'après, qui n'est pas encore, l'un et l'autre étant séparés par l'instant actuel qui incessamment est autre et jamais même que par rapport à un sujet permanent. (*In IV Phys.*, lect.23, n.5). Qu'on s'imagine un cercle qui roule sur une droite : il ne la touche jamais qu'en un point, où cependant il n'est en mouvement ni en repos. Et bien que le mobile ne se meuve que dans le temps, il n'existe que dans l'instant, où il ne peut se mouvoir ni être en repos. (*In VI Phys.*, lect.5 ; lect.10, n.8).

2. *The Nature of the Physical World*, ch.IV et V, Cambridge, 1928. Aussi Hermann Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, traduction du chapitre qu'il avait écrit pour le *Handbuch der Philosophie* de R. Oldenbourg (1926), mais remanié et mis à jour, Princeton, 1949, pp.203-208.

tout au plus comme extrêmement improbable) pour remonter la pente de la désagrégation, qui peut en être sûr ? Que s'il s'intervertit, il le ferait par lendemains, j'en suis bien aise, et le sens de son sommet serait celui de mon *après*. Si d'ailleurs je soutenais mordicus le contraire, peut-être aurais-je pour motif de maintenir l'esprit ouvert par égard au jugement de la postérité.

15. *Temps et instant « extérieurs »*

Au reste, la même assimilation excessive apparaît dans une autre opinion plusieurs fois signalée par saint Thomas : « Ce *nunc* est en un sens réellement unique, et en un sens autre. Et ils donnent comme exemple deux lignes qui se touchent, où manifestement il y a deux points, et ces points cependant sont joints en un point unique de la ligne qui les contient : car sont contiguës les choses dont les termes sont ensemble. » [1] Ces auteurs admettaient bien qu'entre deux points d'une même ligne s'intercale toujours une ligne intermédiaire, mais ils notaient qu'il n'en est pas ainsi des points-limites de deux lignes distinctes qui se touchent. Bien que distincts l'un de l'autre, ces points sont contigus en un point unique du lieu contenant.[2] Et puisque celui-là est un point extérieur, il ne confond pas les points qui se touchent. Semblablement, entre deux instants d'un même temps s'intercale toujours du temps, mais non pas, précisaient-ils, entre deux instants de deux temps distincts l'un de l'autre, et qui se peuvent donc rencontrer pour être contigus en un unique instant du temps entier qui les contient. Or, le temps A qui mesure D devenant *non-x*, et le temps B qui mesure D devenu *non-x*, font deux mesures et donc deux termes mesurables par un temps extérieur. Par suite, il y aura un dernier instant où D est encore x, et un premier où il est *non-x*, l'un et l'autre étant limites de deux temps qui se rencontrent en l'instant C extérieur.

Mais voilà qui ne peut tenir debout, dit saint Thomas. En quoi cet argument pèche-t-il ? Il sous-entend encore une fois comme propriété du temps celle qui revient à la dimension mais répugne à la caractéristique du temps. La réponse du Docteur angélique est, encore une fois, très brève : « Car le point étant terme de la ligne qui peut être mesure et intrinsèque et extrinsèque, il est possible d'assigner des points et intrinsèques et extrinsèques. Mais l'instant, lui, est le terme du temps qui n'est jamais que mesure extrinsèque. C'est pourquoi l'on ne peut accepter comme instant que [l'indivisible] qui

---

1. *In IV Sent.*, q.1, a.3, ad 2. — *IIIa Pars*, q.75, ad 1 ; *Q. D. de Veritate*, q.28, a.2, ad 10.

2. *In V Phys.*, lect.5, n.2 : « Tangere autem se dicuntur, quorum sunt ultima simul. Ultima autem corporum sunt superficies, et ultima superficierum sunt lineae, et ultima linearum sunt puncta. Si ergo ponatur quod duae lineae se tangant in suis ultimis, duo puncta duarum linearum se tangentium continebuntur sub uno puncto loci continentis. Nec propter hoc sequitur quod locatum sit maius loco : quia punctum additum puncto nihil maius efficit. »

se compare à un point extérieur [*per modum extra jacentis puncti*]. »[1] C'est la raison qu'il oppose à cette opinion partout où il l'a rapportée. Quelle est donc cette distinction de mesure intrinsèque et extrinsèque ? [2]

La mesure intrinsèque est dans le mesuré comme accident en son sujet, comme la ligne, la surface, la profondeur sont dans le corps. Elle se multiplie par conséquent suivant le nombre des sujets. Que deux individus ont la même largeur veut dire que la largeur qui est en *a* et lui appartient, est égale à celle qui appartient à *b*. Par contre, la mesure extrinsèque ne doit pas se dédoubler suivant le nombre des sujets qu'elle mesure. Si, pour mesurer la largeur du sujet *b*, nous prenons comme étalon celle de *a*, nous supposons que celui-ci demeure en largeur un et identique à lui-même, comme la grandeur de cet objet avec lequel on mesure une longueur d'étoffe. Il est donc à la fois mesure intrinsèque, c'est-à-dire la largeur désignée en *a*, et mesure extrinsèque en tant qu'il fait connaître la largeur de *b*. Et c'est ainsi que nous mesurons divers mouvements au moyen de celui d'entre eux qui par sa régularité peut faire connaître avec le plus d'exactitude la différence de leur allure.

Revenons maintenant à la réponse de saint Thomas. Le temps, disait-il, n'est jamais que mesure extrinsèque. Qu'est-ce à dire ? Le temps, précise-t-il, à propos de la justification, où il rejette la même opinion, « est un pour toutes les choses qui sont dans le temps : car l'être de la faute n'est pas mesuré par un temps autre que celui qui mesure la grâce, à moins que par un autre temps on n'entende une autre partie du même temps continu. Et c'est pourquoi il doit y avoir entre deux instants donnés, quelles que soient les choses auxquelles on puisse les rapporter, un certain temps intermédiaire ».[3] Est-ce à dire que le temps n'est d'aucune manière mesure intrinsèque ? Nullement. Car il n'est d'abord autre chose que la régularité du mouvement du premier mobile. « Et il se compare à ce mouvement non pas uniquement comme mesure au mesuré, ce qu'il est aussi pour les autres mouvements, mais il est en ce mouvement comme l'accident en son sujet lequel figure dans la définition [nombre du *mouvement* . . .] : d'où son unité et sa multiplicité. Partant, il mesure d'abord [comme mesure intrinsèque] le mouvement diurne et par lui [comme mesure extrinsèque] tous les autres mouvements. » [4]

---

1. *Ibid.*

2. *In II Sent.*, d.2, q.1, a.2, ad 1.

3. *Q. D. de Veritate*, q.28, a.2, ad 10.

4. *In II Sent., ibid.*, c. ; *In IV Phys.*, lect.23, nn.7ss. Notons d'ailleurs qu'envisagé en lui-même comme mesure intrinsèque, le temps possède déjà une extériorité caractéristique qui s'oppose à celle de la dimension : il n'a pas simplement « aliquid sui extra se », et qu'on peut dire de tout *quantum*, mais il n'existe aucune de ses parties de temps. Toutes les parties de temps sont extrinsèques à l'existence, étant ou passées ou pas encore : jamais il n'en existe que le terme, l'instant. À la différence de la ligne, aucun temps n'est donc jamais présent à lui-même comme temps.

16. *L'instant, et l'unité du temps*

Or, en invoquant ainsi l'unité du temps saint Thomas ne traîne-t-il pas sur la scène le squelette d'une physique périmée ? On sait en effet que les anciens identifiaient le temps avec le mouvement de la « première sphère », la plus éloignée de la terre « immobile », et dans laquelle ils subjectaient le mouvement diurne, très régulier (pour toutes fins pratiques nous nous en servons encore pour régler nos horloges), en sorte qu'il était à la fois le plus vaste, le plus enveloppant et rapide.

Mais, pour faire porter cette remarque, il faudrait négliger que la définition du temps ne dépend pas d'un mouvement que l'on aura désigné du doigt. L'identification du temps, par les anciens, avec le mouvement d'une sphère qui s'avère inexistante, venait après la définition déjà établie.[1] Où est précisément le mouvement dans la nature, qui en raison de sa régularité est de soi le nombre de tous les autres mouvements selon l'avant et l'après ? Dieu sait ce qu'il nous faudrait d'expériences, d'abstractions et de contournements pour savoir mettre une fois pour toutes le doigt dessus. Le saurons-nous jamais ? Mais de la connaissance du temps suivant sa dernière concrétion ne dépend pas la certitude de son unité. Celle-ci est garantie suffisamment comme impliquée dans la certitude qu'il est impossible d'être et de n'être pas en même temps et sous le même rapport. Qu'on la rejette, et toute science devient impossible. En particulier serait dépourvue de sens la question : une chose existe-t-elle encore à l'instant ultime où elle cesse d'être ? À n'en point douter, d'aucuns préféreraient que la question elle-même soit désormais rangée !

À la suite du dernier passage que nous avons cité, saint Thomas revient sur l'opinion qu'il avait rapportée, et en complète la réfutation : « En outre, deux points de deux lignes contiguës, désignées en des corps localisés, s'unissent en un seul point désigné de la ligne extérieure du corps ambiant, attendu que sont contiguës les choses dont les extrémités sont ensemble. Par conséquent, même à supposer que pour les diverses choses il y ait des temps divers non continus,[2] mais contigus en quelque sorte, il n'en faudrait pas moins que, dans le temps qui les mesure de manière extrinsèque, corresponde à leurs termes un seul instant indivisible . . . » [3] Nous voici donc encore une fois devant la même contradiction : la même chose simultanément sera et ne sera pas, et, quand elle sera produite, elle ne sera pas. La

1. Voir, en particulier, l'ordre d'investigation au livre IV de la *Physique*, ch.10ss. (Saint Thomas, lect.15ss., mais surtout lect.23).

2. À ne pas confondre avec les temps indivisibles de l'hypothèse énoncée et réfutée au livre VIII de la *Physique* (lect.17, n.11). Non continus veut dire ici qu'ils ne font pas un seul temps. La continuité implique la contiguïté, mais non l'inverse. (*Physique*, V, ch.3, lect.5.)

3. *Q. D. de Veritate, ibid.*

distinction des temps n'a pu que différer l'instant où, de l'aveu de ces auteurs, les contradictoires ne sauraient être, ni par suite être vraies, ensemble.

17. *Comment l'instant appartient au temps ultérieur*

Très différent de la grandeur est donc le temps lui-même pris comme mesure de choses qui tantôt sont et tantôt ne sont pas, tantôt sont telles et tantôt autres ; bref, où il y a changement soit selon les contraires soit selon les contradictoires. Et c'est pourquoi il ne suffit de dire tout uniment et sans autre distinction que l'instant C sous un rapport revient à A et sous un autre appartient à B — encore que ce soit vrai. Car il s'agit maintenant de faire savoir quelle est la *chose* qui en cet instant existe, ou pas. Et c'est précisément ce dont le Philosophe nous avertit :

> . . . Si l'on ne rapporte pas toujours le point qui divise le temps en antérieur et ultérieur, *à ce qui pour la chose en question est l'ultérieur*, alors la même chose simultanément sera et ne sera pas, et, quand elle se sera produite, elle ne sera pas. Assurément le point est commun aux deux et à l'antérieur et à l'ultérieur ; il est identique et un numériquement, mais il ne l'est pas en notion : il est en effet la fin de l'un et le commencement de l'autre. Mais, *quant à la chose*, c'est toujours à l'affection ultérieure qu'il appartient.[1]

Récapitulons à la lumière de ce texte tout l'argument que nous avons tenté d'énucléer dans ce chapitre. Bien donc que le même instant C soit commun au temps A et au temps B, il ne l'est pas sous le même rapport. Or, déjà au point de vue de cette communauté et de la distinction des rapports, il faut marquer une différence, décisive, entre la ligne et le temps. Le point unique qui divise celle-là, lui aussi est commun aux deux moitiés, de même qu'à son sujet on distingue deux rapports : il est à la fois terme et principe. Seulement, l'ordre de ces rapports est ici indifférent : on peut tout aussi bien regarder la ligne en sens inverse, où le point sera terme de la moitié B et principe de la moitié A. Mais dans le cas du temps, l'ordre des rapports n'a plus rien d'arbitraire. L'instant C ne peut pas être le *terminus ad quem* du temps B : la consécution des temps $A \rightarrow B$, du passé et de l'avenir, ne peut s'intervertir.[2] Il s'agit maintenant d'une opposition de contradiction dans la réalité, d'un avant et après dans l'ordre de l'existence où des termes contradictoires peuvent succéder

---

1. 263 b 9-14. L'ablatif grec *logo* (en latin *ratione*), CARTERON le traduit par l'adverbe *logiquement*. Mais comme chez ARISTOTE l'adverbe *logikos*, comme *dialektikos*, signifie tout autre chose, nous avons préféré traduire « en notion ». On le trouvera justifié dans une étude de M^lle^ SHEILA O'FLYNN, dont la première partie paraît dans le *Laval théologique et philosophique*, 1954, Vol.X, n.2, pp.167ss., sous le titre : *The First Meaning of « Rational Process » According to the « Expositio in Boethium de Trinitate »*.

2. SAINT THOMAS, *In I de Coelo*, lect.29, n.10.

l'un à l'autre mais ne sauraient être ensemble. Et dès lors, sitôt qu'on regarde cet instant *C* pour ce qu'il est vraiment, à savoir la division du continu qu'est le *temps*, et donc, comme Aristote le précise, qu'on l'envisage dans son rapport à la *chose* elle-même qui devient,[1] nécessairement il est l'instant soit où la chose est déjà, soit où elle n'est plus. Or, puisque d'une part en cet instant la même chose ne peut à la fois être et n'être pas, ni non plus être telle et non pas telle, il en découle l'impossibilité qu'à l'égard de la chose, l'instant *C*, bien que la raison puisse le rapporter au temps *A*, appartienne indifféremment à l'un ou l'autre temps. Et de ce que d'autre part il ne peut y avoir dans l'instant aucun devenir proprement dit, de sa nature successif, de tout cela il suit que devenir non-être dans l'instant est identique à n'être déjà plus, ou, dans le cas inverse, devenir être dans l'instant c'est exister déjà. L'on doit ainsi dans les deux cas rapporter l'instant *C* au temps ultérieur, à savoir *B* : la chose qui dans le temps entier *A* existe mais est en train de devenir non-être, à l'instant *C*, fin du temps *A*, est déjà ce qui revient au temps *B*, à savoir de n'exister plus. De même donc pour la chose qui n'existe pas mais est en train de venir à l'être : à l'instant *C* elle est déjà ce qui lui revient au temps *B*, c'est-à-dire d'exister.

18. *Quelques applications*

Comme nous l'avons vu, le devenir absolu, à l'opposé du devenir selon l'accident, engage toujours deux substances, la génération de l'une étant la corruption de l'autre. Aussi, la doctrine que nous venons d'exposer implique que l'être de l'une et de l'autre ne peuvent d'aucune manière coïncider ni dans le temps, ce qui va de soi, ni dans l'instant. Toute proportion gardée, la même chose vaut pour la transsubstantiation, dans laquelle une substance est tout entière transformée en l'autre — à la différence de la génération et de la corruption, où une partie de la substance, à savoir la matière, est permanente. Il ne peut donc y avoir un dernier instant où le pain existe encore, mais un dernier temps, car le dernier instant du temps où il existe, est le premier où il n'existe plus — ce même instant étant aussi le premier où le corps du Christ est là, et le dernier du temps où il n'y était pas.

Aussi bien faut-il noter que le terme ultime de l'altération corruptive n'est pas la *chose* qui se corrompt, mais le *non-être* de cette chose : tant qu'elle existe, le terme n'est pas atteint. Et pareillement, le terme ultime de l'altération génératrice n'est pas la chose

1. Voici la paraphrase alternative donnée par SAINT THOMAS : « Sed si accipiatur in ipso nunc *quod res est*, idest si accipiatur secundum quod est unum re, semper tenet se cum posteriori passione. Vel aliter : quamvis ipsum nunc sit finis temporis prioris et principium posterioris, et sic sit communis utrique ; tamen secundum *quod est rei*, idest secundum quod comparatur ad rem quae movetur, semper est posterioris passionis ; quia res quae movetur, in illo instanti est subiecta passioni posterioris temporis » (*In VIII Phys.*, lect.17, n.8).

qui n'existe pas encore : ce terme n'est atteint que dans l'être même de la chose qui à la fois devient et est devenue absolument.

La corruption et la génération ont cours de façon simultanée, car la génération d'une chose est la corruption d'une autre. Il faut dès lors que dans le dernier instant de ce temps [qui mesure le mouvement d'altération] se trouvent et le terme de la corruption d'une chose, tel l'air [*A*], et le terme de la génération d'une autre, tel le feu [*B*]. Or le terme de la corruption, c'est le non-être. Par conséquent, dans le dernier instant de ce temps doit être premièrement [*non-A*], et premièrement [*B*] — *primo non aer, et primo ignis.* Mais avant l'ultime instant d'un temps donné, il ne peut y en avoir de pénultième, car entre deux instants quelconques se trouve toujours un temps intermédiaire, selon le Philosophe. Aussi ne peut-on admettre un dernier instant où [*A*] existe ; mais c'est bien au cours du temps entier qui mesurait le mouvement d'altération, qu'existait [*A*], et c'est dans le dernier instant de ce temps qu'est de prime abord [*non-A*], et de prime abord [*B*] — *et primo non aer, et primo ignis.*

La transsubstantiation est pareillement le terme d'un certain mouvement qui consiste dans la prononciation des paroles. Il s'ensuit que l'ultime instant du temps qui mesure cette énonciation est l'instant même où pour la première fois le pain n'existe pas, et où se trouve de prime abord le corps du Christ. C'est ainsi qu'il n'y a pas d'instant ultime où existe le pain, mais il y a un temps ultime. Or, entre le temps et l'instant ne doit s'intercaler aucun intermédiaire, pas plus qu'entre la ligne et le point. Et pour la même raison il ne faut aucun temps où ne s'y trouve ni le pain ni le corps du Christ.[1]

Soulignons enfin que dans le devenir absolu, le sujet, la matière première, potentialité pure, ne peut jamais être dépouillée de tout acte, de toute forme, même pas de puissance absolue : dans l'instant même où la matière cesse et a cessé d'être sujet de cette forme-là, elle devient et est devenue sujet de cette forme-ci. Il faudrait, en effet, que la chose essentiellement en puissance soit en acte sans acte, ce qui implique contradiction.[2] Et dès lors, si l'instant où le premier composé (la substance qui se corrompt) cesse d'être, était un instant distinct de celui où le composé suivant (la substance qui devient) commence à exister, il faudrait que dans l'intervalle, et donc pendant un certain temps aussi minime qu'on le veuille, le sujet permanent du devenir absolu existât sans exister. Voilà l'impossible qui s'ensuivrait si la matière devait être un seul instant sans forme. À supposer

---

1. *Quodl. VII*, a.9, c. C'est la suite immédiate du passage cité plus haut à la page 33, note 3 de la page 32. — Bien que la transsubstantiation ne soit ni génération et corruption ni création, et que, ne supposant aucun sujet permanent, elle ne soit même pas un devenir au sens impropre où la génération absolue en est un, laquelle SAINT THOMAS appelle « mutatio formalis » (*IIIa Pars*, q.75, a.4, ad 1), il n'en reste pas moins que cette conversion engage deux substances qui ne peuvent exister simultanément, mais dont l'une en tout et à la fois disparaît et a disparu, dans l'instant même où l'autre apparaît et à la fois est apparue (*ibid.*, a.8).

2. *Quodl. III*, q.1, a.1 ; *In VI Phys.*, lect.8, n.9.

que dans l'intervalle la matière soit sujet d'une forme qui n'est ni celle de ce qui devient ni celle de ce qui cesse d'être, alors il faudrait accorder à la matière un acte propre et antérieur de nature à toute autre forme. Mais il n'y aurait par suite ni devenir ni corruption absolus, et l'être de Socrate ne serait qu'accidentel à la façon d'une figure dans le bois ou d'une chaleur dans l'eau. Si cette forme temporairement intermédiaire ne demeurait pas, le même problème se poserait à nouveau : en quel instant la matière devient-elle sujet de la forme subséquente ?

Et voilà pourquoi le devenir et le dépérissement absolus demandent que la matière soit à l'instant dénuée de la forme substantielle de l'être qui cesse absolument d'exister, suivant un dépouillement qui atteint jusqu'à la pure puissance ; mais la matière exige tout autant que, dans le même instant indivisible, elle soit informée par l'acte premier de la substance dont on dit qu'à la fois « elle devient et elle est devenue ».

* * *

Nous l'avons vu, la difficulté de cette doctrine est de longue date. Les nombreuses opinions contraires, rapportées par saint Thomas, soit à propos de la justification soit à propos de la transsubstantiation, permettent de croire que cette difficulté, loin d'être contingente, est au contraire de celles qui peuvent confondre même les sages. Sa solution mettra du temps à s'approcher d'un *per se notum !* Peut-être avons-nous éludé le problème en refusant de nous poser ce genre de questions ? Quoiqu'il en soit, le cas de saint Albert devrait nous avertir contre un espoir trop confiant.[1] Après avoir exposé plusieurs opinions sur cette simultanéité, et contesté celle qu'on lui avait enseignée [« Et hoc concedebat qui me docuit »], saint Albert, pourtant si versé dans la *Physique* d'Aristote, n'a su en prendre son parti [« Puto, quod nulli harum opinionum praejudicandum sit »]. Quant à l'opinion que son maître préférait [« Ego autem puto ultimam esse eligendam »] [2] saint Thomas la reproduit pour l'écarter sans concession, à l'appui du livre VIII de la même *Physique*.[3]

Que nous-même nous ayons compris cet enseignement, c'est toutefois une question que nous laissons grande ouverte, encore que nous n'admettrions jamais l'ombre même d'une contradiction dans les choses.

CHARLES DE KONINCK.

---

1. Sir DAVID ROSS, dans son commentaire sur le livre VIII de la *Physique*, comparant cet enseignement d'ARISTOTE à la difficulté qu'entraîne le chevauchement des contradictoires, le qualifie de « equally difficult view ». (*Aristotle's Physics*, Oxford, 1936, p.714). Si toutefois nous comprenons bien le sens de cette remarque, nous n'irions pas jusque là.

2. SAINT ALBERT, *In IV Sent.*, d.11, a.3 (édit. Borgnet, T.29, p.274).

3. SAINT THOMAS, *In IV Sent.*, d.11, q.1, a.3, qc.2 ; *IIIa Pars*, q.75, a.7, ad 1 ; *Q. D. de Veritate*, q.28, a.2, ad 10.