

B
20.5
UL
1952
L126

FACULTE DE PHILOSOPHIE

T H E S E

PRÉSENTÉE

A L'ÉCOLE DES GRADUÉS
DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

POUR L'OBTENTION

DU DEGRÉ DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

PAR

ROBERT LABRIE

LICENCIÉ EN PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

COMMENTAIRE DU TRAITE DU TEMPS D'ARISTOTE

MARS 1952.



INTRODUCTION.

Avant d'aborder l'étude du traité même d'Aristote sur le temps, il est bon de faire quelques considérations préliminaires. Étant donné que le Philosophe étudie le temps dans le quatrième livre des Physiques, un traité de philosophie naturelle, il faut voir, d'une part, si c'est bien là que nous devons l'étudier. A cette fin, nous allons montrer qu'il appartient bien au philosophe de la nature de traiter du temps; qu'il doit le faire dans les Physiques; enfin, que c'est dans le quatrième livre de ce traité qu'il doit le faire. D'autre part, étant donné que la métaphysique étudie aussi le temps, il faut manifester la différence entre la considération naturelle et la considération métaphysique du temps, de même que leur inter-dépendance.

Enfin, pour préparer le lecteur à l'étude du traité d'Aristote sur le temps, il est juste d'insister sur la difficulté de saisir la nature du temps, ce qui a pour effet de rendre le lecteur attentif; puis, d'indiquer l'ordonnance du traité, ce qui a pour effet de le rendre docile.

1. Il appartient à la philosophie de la nature de traiter du temps.

Le sujet de la philosophie de la nature est l'être mo-

bile en tant que mobile. Cette science porte, en effet, sur les choses naturelles, c'est-à-dire sur les choses qui ont la nature comme principe. Mais la nature est principe de mouvement et de repos dans ce dans quoi elle est. La philosophie de la nature porte donc sur les choses douées d'un principe intrinsèque de mouvement, c'est-à-dire sur les choses mobiles (1). Il s'ensuit alors que, si nous ne connaissons pas le mouvement, nous ignorons la nature, puisque le mouvement est posé dans la définition de la nature; par conséquent, la science naturelle, qui recherche la science de la nature, doit étudier le mouvement (2).

Mais pour connaître la nature d'une chose, nous devons connaître ce qui suit nécessairement cette chose, car autrement, nous ne pourrions connaître cette chose dans son intégrité. Pour nous, en effet, les choses qui découlent nécessairement d'une autre chose, manifestent en même temps cette autre chose. Voilà pourquoi il appartient à une même science de considérer et le sujet et les accidents. Or le temps suit nécessairement le mouvement: en effet, dès qu'on dit mouvement, on dit production de temps. Le philosophe de la nature doit donc manifester ce qu'est le temps, car autrement il ne connaîtrait pas le mouvement dans son intégrité, ni, par conséquent, tout ce qu'est la nature dont il recherche la science (3).

(1) S. Thomas, In I Physicorum, lect. 1, n. 3.

(2) S. Thomas, In III Physicorum, lect. 1, n. 2.

(3) In III Phys., lect. 1, n. 3.

2. Dans quelle partie de la philosophie
de la nature faut-il traiter du temps?

Puisqu'il faut étudier le temps en philosophie naturelle, voyons où s'en situe l'étude dans cette dernière.

Dans une science, il faut considérer d'abord et séparément les choses qui suivent ce qui est commun. Car sans cela, il faudrait les répéter autant de fois qu'il y a d'espèces particulières contenues sous le genre commun. C'est pourquoi, les différents traités d'une science doivent être ordonnés selon la généralité: c'est une raison d'économie.

En philosophie de la nature, il y a d'abord un traité qui porte sur l'être mobile pris absolument, c'est-à-dire dans toute sa généralité: c'est le traité des Physiques. Puis suivent, selon ce même ordre, les autres traités qui ont pour sujet des espèces d'êtres mobiles. Vient d'abord le traité du ciel, le De Caelo et Mundo, qui considère l'être mobile selon le mouvement local. C'est, en effet, la première espèce de mouvement: il est à la fois le plus universel et la condition réelle de tous les autres. Suit le traité de la génération, le De Generatione et Corruptione, qui porte sur l'être mobile selon la qualité, lequel atteint comme terme suprême une forme nouvelle dans la génération et la corruption. Viennent enfin les autres traités qui ont pour sujet les vivants naturels, du

De Anima aux Parva naturalia (4).

C'est dans le premier de ces traités, le traité des Physiques, (qui a pour sujet l'être mobile dans toute sa généralité), qu'il faut étudier le temps. Le temps suit, en effet, le mouvement "in communi", puisqu'il le suit universellement: il en est la mesure. Et de même qu'il faut considérer le mouvement "in communi" dans le traité des Physiques, parce qu'il est commun à toutes les choses naturelles - il suit donc l'être mobile dans toute sa généralité - de même en est-il du temps qui suit le mouvement: il faut l'étudier dans les Physiques, parce qu'il est commun à toutes les choses naturelles (5).

3. A quel endroit du traité des Physiques

Aristote étudie-t-il le temps?

Il faut étudier le temps dans les Physiques. Mais à quel endroit précisément de ce traité faut-il l'étudier?

Dans ses traités tels qu'ils nous sont parvenus, Aristote adopte le plus souvent un ordre déterminé et rigoureux. Il est donc d'autant possible d'expliquer pourquoi une chose est étudiée à tel endroit plutôt qu'à tel autre. Voyons l'ordre des Physiques. Ce traité comprend huit livres. Les deux premiers, qui portent sur les principes de l'être

(4) In I Phys., lect. 1, n. 4.

(5) In III Phys., lect. 1, n. 4.

mobile et sur les principes de la science de la nature, constituent une introduction à l'ensemble de la doctrine naturelle. L'exposé de la philosophie de la nature commence proprement au troisième livre. Les six autres livres ont donc pour sujet l'être mobile pris absolument. Du troisième au sixième livres, le mouvement est considéré en lui-même; dans les septième et huitième, par rapport aux moteurs et aux mobiles.

Dans les troisième et quatrième livres, Aristote étudie le mouvement lui-même. Dans le troisième, il traite d'abord du mouvement et ensuite de l'infini qui suit intrinsèquement le mouvement; dans le quatrième, du lieu, du vide et du temps qui suivent extrinsèquement le mouvement. Les deux livres suivants, les cinquième et sixième, ont pour sujet les parties du mouvement; le cinquième, les parties subjectives ou les espèces de mouvement; le sixième, les parties quantitatives du mouvement. Enfin, dans les deux derniers livres, Aristote démontre l'existence d'un premier mouvement, d'un premier mobile et d'un premier moteur (septième livre), et les propriétés de ceux-ci (huitième livre).

Le Philosophe étudie donc le mouvement et ses propriétés avant de le diviser en ses parties. Nous devons, en effet, toujours procéder du plus connu de nous au moins connu de nous; et comme nous connaissons le tout avant d'en connaître les parties, que, par suite, le tout nous est plus connu, nous devons l'étudier avant d'en considérer les parties (6). Il

(6) In I Phys., lect. 1, nn. 9-10.

divise le mouvement, en premier lieu, en ses parties subjectives et, en second lieu, en ses parties quantitatives. Il faut, en effet, considérer les parties subjectives du mouvement avant d'en considérer les parties quantitatives, car une espèce de mouvement, le mouvement local, est premièrement, par soi et proprement continue, et les autres espèces le sont plus ou moins. C'est pourquoi, toutes les raisons qu'assigne Aristote dans le sixième livre sont parfaitement valables pour le mouvement local et ne le sont qu'imparfaitement pour les autres mouvements, selon qu'ils participent quelque chose de la continuité (7). Et c'est seulement après avoir envisagé toutes ces choses qu'Aristote démontre l'existence d'un premier moteur et ses propriétés, étant donné qu'il doit, pour cela, présupposer tout ce qu'il a exposé dans les livres antérieurs.

C'est donc au début des Physiques, c'est-à-dire parmi les propriétés du mouvement qu'il faut traiter du temps. Mais quelle place le temps y occupe-t-il? Il faut d'abord étudier l'infini, car il est intrinsèque au mouvement, alors que ses autres propriétés, le lieu, le vide et le temps, lui sont extrinsèques. C'est pourquoi, dans le troisième livre, après avoir montré ce qu'est le mouvement, Aristote manifeste ce qu'est l'infini. Ensuite, au début du quatrième livre, il considère le lieu, qui est mesure du mobile selon la vérité, puis le vide, qui en est la mesure selon l'opinion de certains philosophes. Le vide, se définissant comme un lieu dans lequel

(7) S. Thomas, In VI Physicorum, lect. 5, n. 16.

il n'y a rien (8), présuppose l'étude du lieu.

Et le temps vient en dernier. Si la considération du lieu précède celle du temps, c'est que le lieu est mesure du mobile qui est plus connu que le mouvement dont le temps est la mesure. Le mouvement est, en effet, connu par le mobile. De plus, le temps suit le mouvement local; or le mouvement local ne peut être connu si ce selon quoi se fait ce mouvement n'est pas connu; il apparaît donc qu'il faut étudier le lieu avant d'étudier le temps. C'est pourquoi Aristote traite du lieu et du vide dans la première partie du quatrième livre, et du temps dans la dernière. C'est donc en dernier lieu qu'arrive, dans l'étude des propriétés du mouvement, celle du temps.

4. Considération naturelle et considération métaphysique du temps.

Cependant, la philosophie de la nature n'est pas la seule science à étudier le temps: la métaphysique s'en occupe, elle aussi. Afin d'éviter des confusions qui conduisent souvent à l'erreur, manifestons de quelle façon procède chacune de ces sciences dans l'étude du temps.

La métaphysique porte sur des choses qui ne dépendent d'aucune matière, ni selon leur être, ni selon leur définition,

(8) S. Thomas, In IV Physicorum, lect. 10, n. 4.

soit parce qu'elles ne sont jamais dans la matière, comme Dieu et les substances séparées, soit parce qu'elles ne sont pas universellement dans la matière, comme la puissance et l'acte, ou comme l'être lui-même. Par contre, la philosophie de la nature porte sur des choses qui dépendent de la matière sensible, et selon leur être et selon leur définition (9). La métaphysique a, en effet, pour sujet l'être en tant qu'être, alors que la philosophie de la nature est limitée à un genre particulier d'être, l'être mobile. La philosophie de la nature est une science particulière, la métaphysique est une science universelle, elle est sagesse.

...omnes istae scientiae particulares, de quibus nunc facta est mentio, [philosophie naturelle, mathématiques, sciences pratiques] sunt circa unum aliquod particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid huiusmodi. Et tractat unaquaeque circumscripte de "suo genere subjecto", idest ita de isto genere, quod non de alio: sicut scientia quae tractat de numero, non tractat de magnitudine (10).

La philosophie de la nature traite donc seulement des choses qui se définissent avec matière sensible, des choses mobiles, sans traiter d'autre chose. Car, définissant avec matière sensible et la définition étant principe de science, cette science ne peut dépasser les choses sensibles. En raison de sa lumière propre, le philosophe de la nature ne connaît donc que la durée des choses mobiles, qui durent par mutation et succession. Mais c'est justement cette durée,

(9) S. Thomas, In I Phys., lect. 1, n. 2.

(10) S. Thomas, In VI Metaphysicorum, lect. 1, n. 1147.

cette permanence dans l'être, que mesure le temps. Qu'est-ce que le temps, en effet, sinon la mesure du mouvement. Le philosophe de la nature, comme tel, ne peut donc comparer le temps à la mesure de quelque autre durée.

Mais le métaphysicien, lui, qui considère l'être en tant qu'être, n'est pas limité à un genre particulier d'être, il peut s'élever, en raison de sa lumière propre, jusqu'à la considération des êtres immatériels, à savoir Dieu et les substances séparées. Il atteint donc à la connaissance de durées autres et beaucoup plus parfaites que celle des choses mobiles. Et ainsi, il peut comparer le temps à l'éternité et à l'aevum, qui sont les mesures de ces durées stables et fixes. Et le temps, lui, apparaît alors comme la mesure d'une espèce de durée, la durée des choses mobiles, qui est la durée la plus imparfaite. Il peut aussi, suivant un processus dialectique, en arriver au temps à partir de l'éternité. Pareille démarche permet d'en obtenir une connaissance plus profonde.

Toutefois, parce qu'il ne lui appartient pas proprement de définir le temps, - étant donné que le temps se définit avec matière sensible et que c'est là le mode de définir propre à la philosophie de la nature - le métaphysicien présume la définition naturelle du temps. Et cela, non seulement en ce qui regarde le temps lui-même, mais même en ce qui regarde l'éternité et l'aevum. En effet, puisque l'objet propre de notre intelligence est la quiddité des choses sensibles, nous ne connaissons les choses immatérielles qu'à partir des

choses matérielles (11); nous ne connaissons donc l'éternité et l'aevum qu'en partant du temps.

Dicendum quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; (12)

Bien qu'il n'appartienne pas au philosophe de la nature de comparer le temps à l'éternité et à l'aevum, une telle considération toutefois, peut être introduite dans un traité de philosophie naturelle, en vue d'une plus grande perfection de la doctrine. Il faut, en effet, distinguer la science, d'un traité de cette science. Car, dans un traité peuvent entrer des considérations qui n'appartiennent pas au sujet propre de cette science.

5. La difficulté de saisir ce qu'est le temps.

Au début d'une étude, il est très important de faire voir la difficulté du problème en cause, afin de rendre le lecteur attentif (13). De plus, lorsqu'il s'agit d'une étude sur le temps, il faut aussi insister sur l'obscurité de cette chose qu'est le temps, afin qu'on n'y recherche pas une clarté qui ne saurait s'y trouver.

(11) S. Thomas, Ia, q. 12.

(12) Ia, q. 10, a. 1, c.

(13) S. Thomas, In I De Anima, lect. 1, n. 2.

"Qu'est-ce donc que le temps?" écrit saint Augustin dans ses Confessions. "Quand personne ne me le demande, je le sais; dès qu'il s'agit de l'expliquer, je ne le sais plus" (14). Et Aristote écrit, dans la partie dialectique de son traité sur le temps, qu'il semble que le temps n'existe d'aucune manière, ou que, s'il existe, il n'ait qu'une existence imparfaite et obscure (15). Bref, les sages nous avertissent que le temps est quelque chose d'obscur et de difficile à saisir.

La difficulté dans la connaissance de la vérité peut provenir, soit d'un défaut de notre intelligence, soit d'un défaut dans les choses elles-mêmes. Que cette difficulté puisse résulter d'un défaut de notre intelligence, cela est manifesté par le fait que nous connaissons le mieux, non pas les choses qui sont les plus connaissables en elles-mêmes, mais, au contraire, celles qui sont les moins connaissables.

Ex quo contingit, quod intellectus animae nostrae hoc modo se habet ad entia immaterialia, quae inter omnia sunt maxime manifesta secundum suam naturam, sicut se habent oculi nycticoracum ad lucem diei, quam videre non possunt, quamvis videant obscura. Et hoc est propter debilitatem visus eorum (16).

Cette difficulté peut aussi provenir des choses elles-mêmes, car une chose est connaissable dans la mesure où elle est en acte. Or il y a des choses qui, telles la matière, le mouvement et le temps, ont un être imparfait et déficient; la

(14) S. Augustin, Confessions, Collection Budé, (trad. Pierre de Labriolle), t. II, l. II, n. 14.

(15) Aristote, Physique, Collection Budé, (trad. Henri Carteron), t. I, l. IV, ch. 10, 218 à 32.

(16) S. Thomas, In II Metaphysicorum, lect. 1, n. 282.

matière est, en effet, puissance, tandis que le mouvement et le temps sont un mélange d'acte et de puissance; elles sont donc très peu connaissables en elles-mêmes (17).

Que le temps soit un mélange d'acte et de puissance, cela vient de ce qu'il se range parmi les choses successives, car les choses successives comportent toujours de la puissance. Ce n'est pas, en effet, de la même façon que les choses permanentes et les choses successives sont en puissance. Les premières le sont de telle façon qu'elles peuvent être réduites en acte toutes à la fois; les dernières, au contraire, de telle façon qu'elles sont réduites en acte, non pas toutes à la fois, mais successivement (18). C'est pourquoi les choses successives comportent toujours puissance et acte: acte, suivant ce qui est de la chose; puissance, suivant ce qui est à venir de la chose. Le temps comporte donc toujours puissance et acte. Il est par conséquent, très peu connaissable. La difficulté de connaître le temps ne résulte donc pas uniquement d'un défaut de notre intelligence, mais aussi d'un défaut dans l'objet lui-même. C'est pourquoi, nous ne pouvons nous attendre à dissiper toute l'obscurité dont s'enveloppe notre connaissance du temps.

Tout de même, il semble que le temps soit une chose très connue de nous. Nous nous servons tous, en effet, du temps, car c'est par lui que nous réglons notre vie. Le passant à qui je demande l'heure comprend ma question. Il semble

(17) S. Thomas, In II Metaphysicorum, lect. 1, n. 280.

(18) S. Thomas, In III Physicorum, lect. 10, n. 4.

donc, après tout, que le temps ne soit pas une chose si obscure. Mais il faut distinguer la connaissance "quid nominis" de la connaissance "quid rei" d'une chose, c'est-à-dire la connaissance qui me permet de désigner une chose, de celle qui me permet de la définir, d'en dévoiler la nature. Je suis tout à fait certain que cet animal qui broute dans le champ est une vache, sans toutefois savoir ce qu'elle est, comment la définir d'une manière absolue. Je sais quelle chose signifie le mot "vache", je peux l'indiquer du doigt, mais je n'en connais pas la nature. De même, tous les gens savent quelle chose signifie le mot "temps": c'est ce qu'indique une horloge par exemple. Mais peu de gens savent ce qu'est le temps en lui-même, et c'est avec difficulté qu'ils y sont arrivés. Il faut donc distinguer la connaissance confuse d'une chose - que tous les gens possèdent - de la connaissance distincte, quidditative de cette chose.

Qu'est-ce en effet que le temps? Qui saurait l'expliquer avec aisance et brièveté? Qui peut en former, même en pensée, une notion suffisamment distincte, pour la traduire ensuite par des mots? Est-il pourtant, dans nos conversations, une idée qui revienne plus familière et mieux connue que l'idée de temps? Quand nous en parlons, nous comprenons, cela va de soi, ce que nous disons, et pareillement lorsque c'est un autre qui en parle.

Qu'est-ce donc que le temps? Quand personne ne me le demande, je le sais; dès qu'il s'agit de l'expliquer, je ne le sais plus (19).

Si nous établissons cette distinction, nous ne rechercherons pas, dans l'exposé d'Aristote, une clarté qui ne peut s'y trouver. Et nous ne l'accuserons pas comme, au sujet du mouvement, le fait Descartes qui négligeait cette distinction, de "proférer des paroles magiques, ayant une force occulte et dépassant la portée de l'esprit humain" (20).

6. Ordre du traité d'Aristote sur le temps.

Aristote étudie donc le temps au livre IV des Physiques, du chapitre dix au chapitre quatorze. Le commentaire de saint Thomas s'étend de la leçon quinze à la leçon vingt-trois. Ce traité se divise en deux parties. Dans la première, Aristote considère le temps de façon dialectique et par mode d'opposition (Aristote, ch. 10, 217b29-ch. 11-219a2; S. Thomas, lect. 14 et 15). Il se demande d'abord s'il existe du temps (ch. 10, 217b29-218a31; lect. 15), et ensuite ce qu'est le temps (ch. 10, 218a31-ch. 11, 219a2; lect. 16).

Dans la deuxième partie, le Philosophe établit la vérité du temps (ch. 11, 219a2-fin du chapitre 14; lect. 17 à 23). Il fait d'abord porter son étude sur le temps en lui-même (ch. 11, 219a2-220b32; lect. 17 à 19). A ce propos, il montre ce qu'est le temps, il le définit (ch. 11, 219a2-219b9; lect. 17). Il considère ensuite le maintenant, c'est-à-

(20) Descartes, Règles pour la direction de l'esprit, 12ième règle.

dire l'instant présent. Il répond à la question: est-ce que l'instant est le même dans tout le temps? Puis, il donne la raison des choses qui sont dites de l'instant, à savoir qu'il n'y a rien du temps que l'instant, que l'instant divise et continue les parties du temps et que l'instant n'est pas une partie du temps (ch. 11, 219b9-220a27; lect. 18). Il explique ensuite certaines propriétés du temps. Il montre de quelle façon il y a un "plus petit temps" et de quelle façon il n'y en a pas; pourquoi on dit du temps qu'il y en a beaucoup ou peu, qu'il est long ou bref, mais aussi, pourquoi on ne dit pas qu'il est vite ou lent; de quelle façon le temps est identique et de quelle façon il ne l'est pas; et enfin, de quelle façon le temps est connu par le mouvement et vice versa (ch. 12, 220a27-220b32; lect. 19).

Le Stagirite compare ensuite le temps aux choses qu'il mesure (ch. 12, 220b32-ch. 14, 223a16; lect. 20 à 22). Il montre en premier lieu de quelle façon le mouvement est dans le temps, et de quelle façon les autres choses y sont; puis, à quelles choses il convient d'être dans le temps (ch. 12, 220b32-222a10; lect. 20). Il établit ensuite la signification de certains termes (ch. 13, 222a10- 222b16; lect. 21). Et enfin, il manifeste de quelle façon la corruption est attribuée au temps, et il prouve que tout mouvement et toute mutation sont dans le temps (ch. 13, 222b16-ch. 14, 223a16; lect. 22).

En dernier lieu, Aristote répond à certaines difficultés au sujet du temps (ch. 14, 223a16- 224a15; lect. 23). Il explique d'abord pourquoi le temps semble être partout, à savoir sur la terre, dans la mer et dans le ciel. Puis il éclaire le rapport du temps à l'âme: est-ce que, sans l'âme, le temps existerait, ou non? Enfin, il répond à une dernière difficulté, celle-là au sujet de l'unité du temps, ou de la comparaison du temps au mouvement. Et c'est par là que se termine le traité d'Aristote sur le temps.

PREMIERE PARTIE.

ETUDE DIALECTIQUE DU TEMPS (1).

(1) Arístote, Physique, l. IV, ch. 10, 217b29-219a2.
S. Thomas, In IV Physicorum, lect. 15 et 16.

I.- EXISTENCE DU TEMPS (2).

1) Le mode logique.

Avant d'établir la vérité de façon scientifique, Aristote procède d'abord, dans son exposé sur le temps, de façon logique ou dialectique. Il se sert, en effet, de raisons extrinsèques par mode d'opposition, c'est-à-dire de raisons posées par les autres philosophes et qu'il apporte en faveur de chacune des parties de la contradictoire (3): c'est là procéder de façon dialectique.

Qu'est-ce, en effet, qu'une raison extrinsèque (aussi appelée logique ou dialectique)? C'est une raison prise de choses communes, propres à aucune, et de plus, admises communément, probables. Comme c'est là ce qui est propre au syllogisme dialectique, procéder de la sorte c'est donc procéder de façon logique ou dialectique.

Dicuntur autem primae rationes
logicae, non quia ex terminis
logicis logice procedant, sed
quia modo logico procedunt, sci-
licet ex communibus et probabi-
libus, quod est proprium syllo-
gismi dialectici (4).

Ces raisons nous font atteindre quelque chose qui ressemble à la vérité mais qui n'est pas toutefois la vérité elle-même. Car c'est seulement par les raisons propres ou

(2) Aristote, Phys., l. IV, ch. 10, 217b29-218a31;

S. Thomas, In IV Phys., lect. 15.

(3) S. Thomas, ibid., lect. 15, n. 1.

(4) S. Thomas, In III Phys., lect. 8, n. 1.

intrinsèques, c'est-à-dire prises des principes mêmes de ce dont on démontre quelque chose, que peut être atteinte la connaissance complète de la vérité et, par conséquent, la connaissance la plus certaine.

Quelques-unes de ces raisons extrinsèques qu'apporte Aristote sont sophistiques. Elles comportent, en effet, quelque vice dans la forme, ou dans la matière, et parfois même dans l'une et dans l'autre. Ces raisons n'ont que l'apparence de raisons probables, mais n'en sont pas.

Il est très utile de commencer ainsi cette étude par des considérations dialectiques. Car cela permet de soulever des problèmes, au sujet de l'existence et de la nature du temps, à partir de choses qui nous sont très connues, et d'atteindre ainsi une certaine connaissance du temps. Comme l'explique Aristote dans les Topiques (5), la dialectique sert aux sciences philosophiques, car la possibilité d'apporter aux problèmes des arguments dans les deux sens, nous fera découvrir plus facilement la vérité et l'erreur dans chaque cas; la dialectique est "via ad scientiam".

2) Il n'y a pas de temps (6).

Aristote recherche donc, selon ce mode, si le temps

(5) L. I, ch. 2, 101a30.

(6) Aristote, Phys., l. IV, ch. 10, 217b32-218a5;
S. Thomas, In IV Phys., lect. 15, nn. 2-3.

existe; et s'il existe, quelle en est la nature (7). Au sujet du premier point, il apporte d'abord deux raisons pour montrer qu'il n'y a pas de temps; il se demande ensuite si l'instant reste le même dans tout le temps ou s'il est multiple (8).

Au dire du Philosophe, voici deux raisons attestant la non-existence du temps. Bien qu'il soit manifeste, en soi, qu'il y a du temps, en tant que nous percevons ensemble le temps et le mouvement, manifeste aux sens, il est toutefois utile d'essayer de montrer par des raisons extrinsèques, qu'il n'y en a pas. De cette façon, en effet, nous arrivons à saisir un peu le mode d'exister du temps. De ces raisons, assure Aristote, on peut supposer que le temps n'existe absolument pas, ou n'a qu'une existence imparfaite et obscure (9).

Ceux qui défendaient l'existence du temps, et auxquels s'opposaient certains philosophes par les deux raisons qu'apporte ici Aristote, le concevaient comme continu; car ils l'identifiaient au mouvement qui est continu. Or le continu pouvant être pris à un double point de vue: au point de vue de sa forme, c'est-à-dire de sa continuité, laquelle provient de la composition de ses parties; et au point de vue de sa matière, c'est-à-dire de sa divisibilité en ses parties (10), c'est de là que proviennent ces deux raisons. La première, en effet, considère le temps au point de vue de sa continuité, et la seconde, au point de vue de sa divisibilité.

(7) Aristote, ibid., l. IV, ch. 10, 218a31-218b8;
S. Thomas, ibid., lect. 16.

(8) Aristote, Phys., l. IV, ch. 10, 218a6-218a30;
S. Thomas, In IV Phys., lect. 15, nn. 4-7.

(9) Aristote, Phys., l. IV, ch. 10, 217b32.

Voici cette première raison. Il est impossible qu'un composé de choses inexistantes soit, ou, si l'on veut, ait quelque substance, l'existence du composé provenant des parties. Mais le temps est composé de choses inexistantes. Quelque chose du temps, en effet, est passé et n'est plus, et autre chose en est futur et n'est pas encore; et de ces deux choses est composé tout le temps infini et éternel. Il est donc impossible qu'il y ait du temps, qu'il soit quelque chose (11).

De plus, - et c'est la seconde raison, - il est nécessaire que, de toute chose divisible existante il y ait, alors qu'elle existe, quelque'une ou quelques-unes de ses parties. Mais dans le cas du temps, chose divisible, il n'en va pas ainsi. Car certaines parties du temps sont déjà passées, d'autres futures, et il n'en existe aucune en acte qui soit divisible. Du temps, seul l'instant est en acte, l'instant qui est indivisible et qui n'est pas une partie du temps. En effet, est partie d'un tout ce qui mesure ce tout, comme deux qui mesure six est partie de six; ou du moins, ce dont est composé ce tout, comme quatre est partie de six, non parce qu'il mesure six, mais parce qu'avec deux il compose six. Or, l'instant n'est dans le temps d'aucune de ces façons: ni comme une partie mesurant le tout, étant donné qu'une telle partie, prise un certain nombre de fois, épuise le tout qui est composé de telles parties et que, étant indivisible, l'instant ne peut, quelque soit le nombre de fois qu'on le prenne, épuiser un tout; ni

(11) S. Thomas, In IV Phys., lect. 15, n. 2.

comme une partie composant le tout avec une autre, une telle partie devant posséder une certaine quantité dans le tout et l'instant ne possédant pas de quantité mais étant indivisible. Le temps n'est donc pas composé d'instants, comme il sera démontré au livre VI des Physiques. Il n'y a donc pas de temps (12).

3) L'instant, dans le cours du temps,
est-il un ou multiple (13)?

Nous concevons maintenant que si le temps existe, il ne peut être perçu que difficilement et obscurément. Cette constatation s'éclairera plus encore à la suite du nouveau problème que soulève Aristote. Si nous admettons l'existence du temps, il nous faut admettre qu'il existe en raison de l'instant, dans l'instant. Nous savons, en effet, par expérience que du temps, seul existe l'instant qui distingue le passé du futur. Il s'élève alors la difficulté suivante: est-ce que l'instant demeure toujours le même dans le cours du temps, ou s'il est toujours autre? Ce problème, remarque Aristote, n'est pas facile à résoudre (14). Aussi apporte-t-il des raisons dialectiques en faveur de chacune des parties de la contradictoire.

L'instant, d'une part, ne peut toujours être autre dans le cours du temps. En effet, deux parties différentes

(12) S. Thomas, In IV Phys., lect. 15, n. 3.

(13) Aristote, Phys., l. IV, ch. 10, 218a6-218a30;
S. Thomas, In IV Phys., lect. 15, nn. 4-7.

(14) Aristote, Phys., l. IV, ch. 10, 218a9.

du temps ne peuvent coexister que si l'une contient l'autre, comme un temps plus grand, par exemple l'année, qui en contient un plus petit, par exemple le mois. L'année étant composée de mois, le mois et l'année coexistent: une année est révolue lorsque ses douze mois se sont écoulés successivement. Mais deux mois ne peuvent coexister, car il s'ensuivrait alors que le temps serait quelque chose de permanent, supposition contraire à ce que nous présupposons ici; en effet, ceux qui affirment l'existence du temps, le conçoivent comme quelque chose de successif.

Or, étant donné que l'instant est indivisible, il n'en contient pas un autre. Par conséquent, s'il faut prendre dans le temps deux instants, il faut que ces deux instants se succèdent; et ainsi, l'instant antérieur a cessé d'être à un moment donné, de sorte que deux instants ne coexistent jamais. Mais tout ce qui cesse d'être, cesse d'être dans l'instant, la corruption étant instantanée. Donc, si l'instant antérieur cesse d'être, il faut que ce soit dans l'instant.

Mais dans quel instant, l'instant antérieur cesse-t-il d'être? On ne saurait soutenir que ce soit dans l'instant antérieur lui-même, car alors le même instant serait et cesserait d'être, et une chose ne cesse pas d'être alors qu'elle est. On ne peut prétendre non plus que l'instant antérieur cesse d'être dans l'instant postérieur, deux instants, comme deux points, ne pouvant se suivre immédiatement, comme il sera démontré dans la suite (16). En effet, le continu

(16) Aristote, Phys., l. VI, ch. 1 et 2.

étant divisible à l'infini, et le temps, pour ceux qui en admettaient l'existence, étant continu, il s'ensuit que, entre n'importe quels deux instants, il s'interpose une infinité d'instants intermédiaires. Donc, si l'instant antérieur cesse d'être dans un instant postérieur, il faut admettre que cet instant antérieur et tous les instants intermédiaires coexistent. Or, c'est là une impossibilité, car il s'ensuivrait que l'instant antérieur, qui était dans le passé, demeurerait dans le présent et le futur, résultat contraire à la nature même du tout successif et continu qu'est le temps. Il est donc impossible que l'instant soit toujours autre dans le cours du temps (17).

D'autre part, l'instant ne peut être un et le même dans le cours du temps, pour la bonne raison que nulle chose divisible finie ne peut avoir un terme seulement, pas plus si elle est continue selon une seule dimension, comme la ligne, que si elle l'est selon plusieurs, comme la surface et le corps. En effet, ce sont deux points qui sont termes d'une ligne finie, et plusieurs lignes d'une surface et plusieurs surfaces d'un corps. Mais l'instant lui-même est terme du temps. C'est pourquoi, comme il se trouve un temps fini, par exemple l'année, il est nécessaire de poser plusieurs instants (18).

De plus, les choses concomitantes et ni antérieures ni postérieures, sont celles qui arrivent dans le même ins-

(17) S. Thomas, In IV Phys., lect. 15, n. 5.

(18) S. Thomas, ibid., n. 6.

tant. Donc, si c'est toujours le même instant qui demeure dans le temps, il s'ensuit que ces choses anciennes de mille ans arrivent en même temps que les événements actuels: ce qui répugne manifestement. L'instant ne peut donc, ni demeurer identique, ni être toujours autre dans le cours du temps; par conséquent, il n'existe pas. Or le temps n'existant qu'en raison de l'instant, il faut conclure qu'il n'y a pas de temps (19).

Voilà les cinq raisons d'Aristote pour établir qu'il n'y a pas de temps. Ces raisons ne concluent que de façon probable parce qu'elles procèdent de choses communes qui ne sont que probables. Bien qu'elles soient admises communément, les tenants de l'existence du temps les récusent toutefois. Elles ne nous permettent pas moins de voir de quelle façon très imparfaite et obscure existe le temps.

II.- LA NATURE DU TEMPS (20).

1) Réfutation de deux opinions sur la nature du temps (21).

Après avoir recherché par des raisons extrinsèques et par mode d'opposition s'il y a du temps, Aristote poursuit son étude dialectique en se demandant ce qu'est le temps. Il énonce et réfute d'abord les définitions du temps alléguées par certains philosophes; puis il tente de manifester le rapport du temps au mouvement (22).

Bien que, comme le fait remarquer Aristote (23), la tradition n'apporte pas beaucoup de clarté sur la nature du temps, il est toutefois utile, en vue de la perfection de la doctrine, de réfuter les définitions qu'elle nous présente. Ces réfutations sont "ad contradicentem".

Certains philosophes ont soutenu que le temps s'identifie avec le mouvement du ciel; d'autres, qu'il est la sphère céleste elle-même. Si nous acceptons la première opinion, le mouvement du ciel étant circulaire, il faut admettre

(20) Aristote, Phys., l. IV, ch. 10, 218a31-ch. 11, 219a2;
S. Thomas, In IV Phys., lect. 16.

(21) Aristote, ibid., ch. 10, 218a31-218b9;
S. Thomas, ibid., nn. 1-4

(22) Aristote, ibid., ch. 10, 218b9-ch. 11, 219a2;
S. Thomas, ibid., nn. 4-6.

(23) Aristote, ibid., ch. 10, 218a31.

que la partie du mouvement circulaire, c'est du mouvement circulaire, car la partie du temps, c'est du temps. Mais la partie du mouvement circulaire, ce n'est pas du mouvement circulaire. Il faut donc dire que le temps n'est pas un mouvement circulaire, et donc, n'est pas le mouvement du ciel (24). On voit que cette réfutation d'Aristote est "ad contradicentem": acceptant la position de l'adversaire, il en arrive à quelque chose de contraire à la vérité, et, conséquemment, il doit rejeter cette position. Il ne prouve pas ici de façon universelle que le temps n'est pas le mouvement, mais seulement que le temps n'est pas un mouvement circulaire, comme l'ont posé certains philosophes.

De plus, ajoute Aristote, le mouvement est multiplié selon la pluralité des mobiles. Par suite, s'il y avait plusieurs ciels, il y aurait plusieurs mouvements circulaires. Or, le temps étant le mouvement circulaire du ciel, il s'ensuivrait ainsi qu'il coexisterait plusieurs temps, ce qui est impossible. Deux parties du temps, en effet, ne peuvent être simultanément que si l'une contient l'autre (25). Mais en pareil cas, il y aurait à la fois plusieurs parties égales de temps. Le temps n'est donc pas le mouvement du ciel. Si ces philosophes, explique le Stagirite, ont ainsi posé que le temps est un mouvement circulaire, c'est qu'ils voyaient des temps, par exemple, les saisons, se répéter suivant un certain cycle (26).

(24) S. Thomas, In IV Phys., lect. 16, n. 2.

(25) S. Thomas, In IV Phys., lect. 15, n. 5; voir ch. I, 3) pp. 5-6.

(26) S. Thomas, In IV Phys., lect. 16, n. 2.

La raison apportée pour prouver l'impossibilité de la mineure paraissant ne valoir que pour des parties égales d'un même temps et non pour des parties égales de temps divers, il serait bon d'ajouter la raison suivante. Si deux temps égaux coexistent, étant donné que deux choses sont en même temps si elles sont dans le même instant, il faut qu'ils soient contenus dans un autre temps. Si cet autre temps est lui-même multiple, il faut également qu'il soit contenu dans un autre temps, et ainsi à l'infini. Or, comme nous ne pouvons procéder à l'infini, nous devons aboutir à un temps qui soit un, et qui contienne tous les autres. Mais s'il en est ainsi, il n'y a aucune raison de poser que ce temps n'est pas celui qui mesure immédiatement les choses. Il s'ensuit donc qu'il ne coexiste pas plusieurs temps.

Il peut sembler que cette seconde raison d'Aristote soit organisée en vue d'en arriver à quelque chose d'impossible. Acceptant la position de l'adversaire, il introduit une hypothèse, à savoir la pluralité des cieux, hypothèse vouée à l'impossibilité. Mais il faut remarquer que cette réfutation est "ad contradicentem": la supposition du Philosophe est conforme à l'opinion de l'adversaire. En effet, quelques-uns des prédécesseurs d'Aristote admettaient l'existence de plusieurs univers (27).

Le Stagirite réfute ensuite la seconde opinion: le temps est la sphère céleste elle-même. Certains, dit-il, ont

(27) Aristote, De Caelo et Mundo, l. I, ch. 8 et 9.

cru que telle est la nature du temps, parce que, de même que toutes les choses sont dans la sphère céleste, de même elles sont aussi toutes dans le temps: de là ils concluaient que le temps est la sphère céleste. Ce raisonnement, remarque-t-il, est trop simpliste pour qu'il vaille la peine de s'arrêter à en dénombrer les impossibilités (28).

Les vices de ce raisonnement sont si manifestes et si grossiers qu'il se détruit par lui-même. En effet, ce n'est pas de façon univoque qu'on dit d'une chose qu'elle est dans le temps et qu'elle est dans le lieu. De plus, on ne peut argumenter, dans la seconde figure du syllogisme, à partir de deux prémisses affirmatives. La seconde figure du syllogisme est celle où le moyen terme joue le rôle de prédicat dans les deux prémisses. Et le syllogisme n'est possible, dans cette figure, que si l'une des prémisses est négative. De deux affirmatives, on ne conclut rien, comme c'est le cas dans le présent syllogisme (29). Ce raisonnement comporte donc à la fois, et un vice dans la matière, et un vice dans la forme. De plus, une impossibilité tout-à-fait manifeste en résulte. En effet, étant donné que toutes les parties de la sphère sont à la fois, il s'ensuivrait que toutes les parties du temps seraient à la fois, ce qui est impossible. On voit qu'Aristote a raison de qualifier cette opinion de sotte (30).

(28) S. Thomas, In IV Phys., lect. 16, n. 3.

(29) Aristote, Premiers Analytiques, I, ch. 5.

(30) S. Thomas, In IV Phys., lect. 16, n. 3.

2) Le rapport du temps au mouvement (31).

a) Le temps n'est pas le mouvement (32).

Comme nous avons pu le constater, les deux opinions précitées ne nous ont guère éclairé sur la nature du temps. Désormais, Aristote nous en fait saisir quelque chose en recherchant, - toujours de façon dialectique, - quel est le rapport du temps au mouvement. Car le mouvement, semble-t-il, est ce qu'il y a de plus voisin du temps: nous les appréhendons toujours ensemble. C'est pourquoi, à tenter de manifester le rapport du temps au mouvement, nous obtiendrons une certaine connaissance de la nature du temps. A ce propos, le Philosophe expose deux conclusions: d'abord, que le temps n'est pas le mouvement; et ensuite, que l'un n'est pas sans l'autre (33).

L'opinion la plus probable, dit-il, c'est que le temps soit le mouvement, car nous les appréhendons toujours ensemble. Il ne s'y identifie pourtant pas comme le manifestent les deux raisons suivantes.

Tout changement et tout mouvement - n'ayant pas en-

(31) Aristote, Phys., IV, ch. 10, 218b9-ch. 11, 219a2;
S. Thomas, In IV Phys., lect. 16, nn. 4-6.

(32) Aristote, ibid., ch. 10, 218b9-21;
S. Thomas, ibid., nn. 4-5.

(33) Aristote, ibid., ch. 11, 218b21-219a2;
S. Thomas, ibid., n. 6.

core distinguer le mouvement du changement, Aristote emploie indifféremment l'un ou l'autre de ces termes, ou les deux à la fois - sont seulement dans ce qui est mû, ou encore dans le lieu où se trouvent ce qui est en mouvement et ce qui meut. En effet, les mouvements selon la substance, la quantité, le lieu, se trouvent seulement dans ce qui est mû, et le mouvement selon le lieu, seulement dans le lieu où se trouvent ce qui est en mouvement et ce qui meut. Mais le temps se rencontre partout et dans toutes les choses. Il s'ensuit donc que le temps se distingue du mouvement (34).

En outre, tout changement et tout mouvement sont rapides ou lents. Or, il n'en va pas ainsi pour le temps. C'est en effet, le temps qui mesure la vitesse ou la lenteur; parcourir un grand espace en peu de temps, n'est-ce pas être vite? parcourir un petit espace dans beaucoup de temps, n'est-ce pas être lent? Et le temps ne mesure le temps, ni selon la quantité, ni selon la qualité, parce qu'une chose ne se mesure pas elle-même. (La vitesse et la lenteur étant des qualités du mouvement consécutives à sa quantité, Aristote mentionne la quantité et la qualité). Le temps n'est donc ni vite ni lent et n'est pas, par conséquent, identique au mouvement (35). Etant donné que ces raisons procèdent de choses communes et probables, elles ne concluent que de façon probable. Elles nous font atteindre à quelque chose qui ressemble à la vérité, mais qui n'est pas la vérité elle-même.

(34) S. Thomas, In IV Phys., lect. 16, n. 4.

(35) S. Thomas, In IV Phys., lect. 16, n. 5.

b) Il n'y a pas de temps sans mouvement (36).

Mais, si le temps ne s'identifie pas au mouvement, il n'est pourtant pas sans lui. Car, lorsqu'il ne se produit pas de mouvement ni de changement dans nos pensées, ou que, s'il s'en produit, cela nous échappe, alors il ne nous semble pas qu'il se soit écoulé du temps (37).

Au premier abord, il semble que nous pourrions entendre ce passage d'Aristote de la façon suivante. Nous ne percevons du temps que lorsqu'il se produit quelque mouvement dans notre âme, à savoir une succession de concepts dans notre intelligence, d'images dans notre imagination. Et ainsi, le mouvement de l'âme jouirait d'un rôle tout à fait spécial par rapport au temps.

Mais si nous examinons d'un peu près le texte en question, cette interprétation apparaît alors comme manifestement contraire à l'intention d'Aristote. Il se propose, en effet, de montrer qu'il n'y a pas de temps sans mouvement "in communi", et non pas sans tel mouvement particulier, à savoir celui de l'âme. Car il conclut de cette preuve: il est donc clair qu'il n'y a pas de temps sans mouvement ni changement (38). C'est pourquoi il faut dire qu'Aristote a recours au mouvement de l'âme, parce que ce mouvement, saisi par expéri-

(36) Aristote, Phys., l. IV, ch. 11, 218b21-219b2;

S. Thomas, In IV Phys., lect. 16, n. 6.

(37) S. Thomas, In IV Phys., lect. 16, n. 6.

(38) Aristote, Phys., l. IV, ch. 11, 219a1.

ence interne, nous est plus connu. Et il s'ensuit que cette preuve nous est plus manifeste que s'il s'était servi d'un mouvement connu par expérience externe. Et même si cette succession de concepts ou d'images n'est pas proprement du mouvement, elle suffit toutefois au propos d'Aristote; car, comme nous le verrons au chapitre suivant, tout changement étant causé par le premier mouvement, en connaissant n'importe quel changement ou mouvement, nous connaissons le temps consécutif au premier mouvement.

Pour éclairer ce qu'il vient de dire, à savoir que nous appréhendons du temps lorsque nous appréhendons du changement, Aristote apporte l'exemple de ceux qui, selon la légende, ont dormi à Sardes, auprès des héros, c'est-à-dire des dieux. Les Grecs appelaient héros les âmes des justes et des grands qu'ils honoraient à l'égal des dieux. Lorsque, par des incantations, certaines personnes étaient rendues insensibles, on disait qu'elles dormaient auprès des héros, des dieux. Lorsqu'elles se réveillaient, elles prétendaient avoir vu des choses extraordinaires et prédisaient certains événements. Mais elles n'avaient aucune notion du temps écoulé pendant leur sommeil, parce qu'elles unissaient le premier instant durant lequel elles avaient commencé à dormir, à cet instant postérieur durant lequel elles s'étaient éveillés, comme si ces deux instants étaient un seul et même instant. Elles ignoraient un temps intermédiaire qui s'était écoulé entre ces derniers. De même que s'il n'existe pas deux instants différents mais un seul et même instant, il n'y a pas de temps intermédiaire, de même, lorsque

nous ne saisissons pas la diversité de deux instants, il ne nous apparaît pas qu'il se soit écoulé du temps entre ceux-ci.

Mais pourquoi ces gens unissaient-ils ainsi ces deux instants? Parce que, rendus insensibles par des incantations, ils n'avaient perçu, durant leur sommeil, aucun changement, même pas la succession de concepts ou d'images qui se produisait dans leur âme. Donc, si nous ne pensons pas que du temps s'écoule lorsque nous ne percevons aucun changement mais qu'il nous semble être dans un instant indivisible, alors, au contraire, nous percevons que du temps s'écoule lorsque nous appréhendons et déterminons, c'est-à-dire nombrons, le mouvement ou le changement. Il faut, en effet, comme la suite le manifestera, percevoir la succession pour percevoir le mouvement. Et nous ne pouvons appréhender la succession d'un mouvement, sans diviser ce mouvement en ses parties qui se succèdent selon l'avant et l'après, c'est-à-dire sans nombrer ce mouvement (39). Il faut remarquer que, même si Aristote conclut par l'expression "il est manifeste que", cela ne veut pas dire que cette preuve soit démonstrative, car elle ne conclut que de façon probable, le principe d'où elle procède n'étant que probable.

Autant dire, donc, que le temps ne s'identifie pas avec le mouvement; il n'existe pourtant pas sans lui. On le voit, ces considérations dialectiques ont permis de saisir

(39) S. Thomas, In IV Phys., lect. 16, n. 6.

quelque peu la nature du temps. Par ailleurs, en raison même de son indétermination, cette notion demeure encore vague et entachée d'imperfection.

Aristote va maintenant étudier le temps de façon scientifique, c'est-à-dire à partir de ce qui lui est propre. Et il pourra alors résoudre tous les problèmes qu'il vient de soulever.

DEUXIEME PARTIE

ETUDE SCIENTIFIQUE DU TEMPS (40).

-
- (40) Aristote, Physique, l. IV, ch. 11, 219a2-fin du chap.
S. Thomas, In IV Physicorum, lect. 17 à 23.



A. LE TEMPS EN LUI-MEME (41).

I) LA DEFINITION DU TEMPS (42).

Poursuivant l'itinéraire qu'il s'est tracé, Aristote en est rendu à établir la vérité au sujet du temps. Voici qu'il procède maintenant de façon scientifique, c'est-à-dire qu'il ne démontre plus à partir de choses communes et probables, mais à partir de ce qui est propre au temps, de telle sorte que les raisons alléguées concluent de façon certaine, et nous feront atteindre à toute la vérité. Dans les trois étapes de cette étude, il considère: le temps en lui-même; le temps en regard des choses qu'il mesure (43); finalement, il répond à certaines difficultés (44).

Au sujet du temps en lui-même, il manifeste premièrement la nature du temps; deuxièmement, la nature de l'instant du temps (45); enfin, au moyen de la définition fournie, il assigne la raison des choses qui sont dites du temps (46).

Voici le Philosophe en quête de la nature du temps.

-
- (41) Aristote, Phys., l. IV, ch. 11, 219a2-220b32;
S. Thomas, In IV Phys., lect. 17 à 19.
(42) Aristote, ibid., l. IV, ch. 11, 219a2-219b9;
S. Thomas, ibid., lect. 17.
(43) Aristote, ibid., ch. 12, 220b-ch. 14 223a16;
S. Thomas, ibid., lect. 20 à 22.
(44) Aristote, ibid., ch. 14, 213a16-224a15;
S. Thomas, ibid., lect. 23.
(45) Aristote, ibid., ch. 11, 219b9-220a27;
S. Thomas, ibid., lect. 18.
(46) Aristote, ibid., ch. 12, 220a27-220b32;
S. Thomas, ibid., lect. 19.

N'est-ce pas, de toute évidence, la première démarche à tenter? En effet, puisque c'est au moyen de la définition du sujet que l'on en démontre les propriétés, ne convient-il pas d'abord de pénétrer la nature du sujet dont on traite? Aussi divise-t-il cette recherche en trois parties selon les parties de la définition du temps; il montre que le temps est quelque chose du mouvement, qu'il le suit selon l'avant et l'après, qu'il en est le nombre. En dernière analyse, une fois la définition atteinte, il ne lui restera qu'à la manifester.

1) Le temps est quelque chose du mouvement (47).

i) Exposé du texte d'Aristote.

Etant donné que le mouvement est ce qu'il y a de plus voisin du temps, - en effet, nous les percevons toujours ensemble - il est raisonnable de commencer par rechercher si le temps est quelque chose du mouvement. Qu'il soit tel, cette même expérience le manifeste, à savoir que nous appréhendons toujours ensemble le temps et le mouvement. Ne nous arrive-t-il pas une fois ou l'autre de percevoir le flux du temps sans percevoir de mouvement sensible particulier. Si, par exemple, nous sommes dans les ténèbres et qu'ainsi nous ne voyons au-

(47) Aristote, Phys., l. IV, ch. 11, 219a2-10;
S. Thomas. In IV Phys., lect. 17, nn. 2-5.

cun mouvement extérieur, et si, de plus, nous ne subissons dans notre corps aucune altération due à quelque agent extérieur, nous ne percevons alors aucun mouvement de quelque corps sensible; mais qu'un mouvement se produise dans notre âme, une succession de pensées et d'images par exemple, aussitôt alors il nous semble que du temps s'écoule. Ainsi, en percevant n'importe quel mouvement, nous percevons du temps; et réciproquement, lorsque nous percevons du temps, nous percevons du mouvement. Or, étant donné que le temps n'est pas le mouvement, comme nous l'avons déjà vu (48), il faut qu'il soit quelque chose du mouvement (49).

Si Aristote a de nouveau recours au mouvement de l'âme, c'est encore pour la même raison. Ce n'est pas parce que le temps est quelque chose du mouvement de l'âme, mais parce que, étant saisi par expérience interne, ce mouvement nous est plus connu, plus manifeste. Car de cette preuve le Philosophe conclut, non pas que le temps est quelque chose du mouvement de l'âme, mais qu'il est quelque chose du mouvement "in communi". C'est pourquoi, bien que la succession des pensées et des images soit une succession discrète, discontinue, on ne peut voir ici une allusion au temps discret, ce dernier étant quelque chose de la succession des concepts. De plus, il se trouve proprement chez les anges, car la succession de concepts et d'images qui se produit dans notre intelligence et notre imagination, est mesurée, non par un temps qui lui

(48) S. Thomas, In IV Phys., lect. 16, nn. 4-5-.

(49) S. Thomas, In IV Phys., lect. 17, n. 2.

- 2 -

est propre mais par le temps continu qui mesure tout changement et tout mouvement dans les choses mobiles. Tout changement est en effet, causé par le premier mouvement que suit le temps. Cette conclusion est manifeste dans la réponse de saint Thomas aux objections qu'il soulève à propos de ce passage d'Aristote.

ii) Difficultés soulevées par saint Thomas (50).

Si, objecte le saint Docteur, le temps est quelque chose d'un mouvement sensible déterminé existant en dehors de l'âme, il s'ensuit que celui qui ne perçoit pas ce mouvement ne perçoit pas de temps, ce qui est contraire aux déclarations d'Aristote. D'autre part, s'il est quelque chose du mouvement de l'âme, il ne mesure les choses que par l'intermédiaire de l'âme. Et ainsi, le temps n'est plus quelque chose de naturel mais d'intentionnel, à la façon du genre et de l'espèce. Enfin, s'il est quelque chose de tout mouvement universellement, il y aura alors autant de temps que de mouvements. Mais cela est impossible, car il ne peut pas y avoir plusieurs temps égaux à la fois (51).

Pour répondre à cette difficulté, il faut savoir, dit saint Thomas, qu'il y a un mouvement premier, cause de tout autre mouvement, de tout autre changement. C'est donc

(50) In IV Phys., lect. 17, n. 3.

(51) S. Thomas, In IV Phys., lect. 15 n. 5.

en raison de ce mouvement, celui du premier mobile, que toutes les choses mobiles sont soumises au changement. Mais alors, celui qui perçoit un changement, soit dans les choses sensibles, soit dans l'âme, perçoit une chose qui est soumise au changement, et par conséquent, le premier mouvement qui en est la cause. Et il perçoit par le fait même du temps, le temps suivant le premier mouvement. Ces derniers, - le premier mouvement et le temps -, ne sont toutefois perçus qu'implicitement, de façon indéterminée, à la manière de la cause dans l'effet. Etant donné, en effet, que tout ce qu'il y a dans l'effet est dû à la cause, en connaissant l'effet je connais la cause, de façon indéterminée cependant, car je ne reporte pas l'effet à la cause: ce qui est nécessaire à la connaissance déterminée. Il s'ensuit donc que celui qui perçoit un mouvement perçoit du temps, bien que le temps suive un seul mouvement, le premier, par lequel tous les autres sont causés et mesurés. Et ainsi, il n'y a qu'un seul temps (52).

Le temps dont Aristote recherche ici la définition est donc, selon saint Thomas, quelque chose du premier mouvement. Mais cette explication présente des difficultés. En effet, il est très important, dans l'étude d'un traité d'Aristote, d'en suivre l'ordre. Nombre d'incompréhensions de son traité du temps proviennent de ce qu'on en néglige l'ordre pour y introduire des considérations prises ailleurs. C'est introduire dans l'argumentation des éléments qui lui

(52) S. Thomas, In IV Phys., lect. 17, nn. 3-4-.

sont étrangers et impropres, et qui conduisent à une mauvaise intelligence du texte. Or il semble bien que ce soit ici le cas de saint Thomas. Car Aristote parle du rapport du temps au premier mouvement seulement à la fin de son traité et non au début. Il paraît donc que l'explication de saint Thomas ne convient pas à l'état présent de l'argumentation et qu'il faut dire qu'il impose à Aristote un mode de procéder ne tenant pas compte de l'ordre suivi par ce dernier dans son oeuvre (53).

Il est vrai que le Philosophe n'explique le rapport du temps au premier mouvement, - qui est le mouvement de la première sphère, - qu'à la fin de son exposé sur le temps. Toutefois, l'explication de saint Thomas n'en demeure pas moins conforme à la pensée du Stagirite aussi bien qu'à l'ordonnance de son traité. En effet, bien que ne le mentionnant pas explicitement, le Philosophe présuppose que le temps dont il recherche la définition et les propriétés est quelque chose du premier mouvement. Car, sans cette présupposition, on ne peut expliquer de façon claire et sans contradiction la lettre de son exposé. Pourquoi, par exemple, pour montrer quelle chose du mouvement est le temps, a-t-il recours au mouvement local (54)? Comment expliquer, sans contradiction, la définition du temps: nombre du mouvement selon l'avant et l'après? Car, si on ne présuppose pas que le temps est quelque chose du premier mouvement, il faut dire que le temps est le nombre de n'importe quel mouvement, et que, par conséquent, il existe

(53) Callahan, Four Views of Time in Ancient Philosophy (Harvard), pp. 64-66.

(54) Aristote, Phys., l. IV, ch. 11, 219a10;

plusieurs temps égaux à la fois; ce qui est impossible (55). Et comment aussi expliquer ce dernier principe: deux temps égaux ne peuvent coexister, plusieurs fois évoqué par Aristote?

De plus, l'ordre suivant lequel est étudié le temps parmi les propriétés du mouvement justifie l'explication de saint Thomas. En effet, Aristote considère d'abord ce qui suit intrinsèquement le mouvement, à savoir l'infini; puis, ce qui le suit extrinsèquement comme mesure, à savoir le lieu et le temps. Or, si le temps était quelque chose de n'importe quel mouvement, il s'ensuivrait qu'il serait intrinsèque au mouvement. Car l'accident est dans son sujet. Le Philosophe devrait donc en traiter avant de traiter du lieu, qui est la mesure extrinsèque du mobile. Cependant, si le temps est quelque chose du premier mouvement seulement, alors il est extrinsèque au mouvement. En effet, il n'est alors intrinsèque qu'au premier mouvement et il est extrinsèque à tous les autres. Il faut donc dire qu'Aristote présuppose comme connu que le temps est quelque chose du premier mouvement.

Mais, s'il en est ainsi, ne pourrions-nous pas reprocher à Aristote de méconnaître le principe qu'il a lui-même posé au début des Physiques (56): il faut toujours procéder de ce qui nous est plus connu à ce qui est plus connu par nature? Il semble bien en effet, que le premier mouvement, à savoir le mouvement de la première sphère, soit plus connu par nature. Car le Philosophe n'arrive à montrer que le mouvement de la première sphère est tel qu'après une longue démonstration.

(55) S. Thomas, In IV Phys., lect. 15, n. 5.

(56) Aristote, Phys., l. I, 184a16.

Et les raisons qu'il apporte ne sont pas du tout évidentes pour tous les hommes. Donc, que le premier mouvement soit le mouvement de la première sphère, cela n'est pas plus connu pour nous mais plus connu par nature. Par conséquent, que le temps soit quelque chose de ce mouvement, cela est aussi plus connu par nature. Il s'ensuit donc que, s'il présuppose cette dernière connaissance à son exposé sur le temps, le Stagirite procède de ce qui est plus connu par nature, procédé contraire au processus naturel de notre intelligence (57).

Toutefois, affirmer que le temps suit le premier mouvement et affirmer qu'il suit le mouvement de la première sphère, ce n'est pas la même chose. Car, dans le deuxième cas, on désigne tel mouvement déterminé dans la nature comme étant le premier mouvement. Et cela exige une preuve longue et difficile. C'est, en effet, seulement dans le De Caelo qu'Aristote démontre que le mouvement de la première sphère est le premier mouvement (58). Or cela présuppose les Physiques, où il est démontré que le mouvement local est le premier des mouvements, et le mouvement circulaire, le premier des mouvements locaux. Et ces preuves sont très difficiles. La désignation du premier mouvement s'avère donc très ardue, et postule une connaissance assez déterminée du mouvement. Que le mouvement de la première sphère soit le premier mouvement, c'est donc quelque chose de plus connu par nature.

(57) Callahan, Four Views of Time in Ancient Philosophy, pp. 79-81.

(58) Aristote, De Caelo et Mundo, l. II.

Par contre, en raison même de la généralité des notions impliquées, il suffit d'une connaissance encore commune de la nature du temps et du mouvement pour savoir que le temps suit le premier mouvement. Il suffit, en effet, de savoir qu'il est la mesure du mouvement "in communi". Et comme ce n'est là qu'une propriété du temps, cette connaissance demeure confuse et indéterminée. Or le confus nous étant plus connu (59), il s'ensuit que cette notion confuse du temps doit en précéder la connaissance plus déterminée. De plus, étant donné que toute connaissance procède d'une connaissance antérieure (60), il faut, pour en arriver à une connaissance déterminée de la nature du temps, partir de cette connaissance confuse.

Mais, dans cette notion commune, comment est-il impliqué que le temps suive le premier mouvement? Un recours à la notion de mesure nous le montrera. Qu'est-ce que la mesure? Selon sa première imposition, par conséquent, selon ce qui nous est plus connu (61), le terme mesure signifie: "ce par quoi la quantité d'une chose est connue" (62). Le temps devient donc, de façon très générale: ce par quoi la quantité du mouvement est connue. Or, étant donné que la mesure doit être de même nature que le mesuré, il s'ensuit que le temps est la quantité d'un certain mouvement. De quel mouvement est-il la quantité? Il est la quantité du premier mouvement, ce qui est premier dans un genre étant mesure de tout ce qui est contenu dans ce genre.

(59) S. Thomas, In I Phys., lect. 1, n. 6.

(60) S. Thomas, In I Posteriorum Analyticorum, lect. 1.

(61) S. Thomas, In V Metaphysicorum, lect. 5, n. 824.

(62) S. Thomas, In X Metaphysicorum, lect. 2.

Que le temps suive le premier mouvement, cela est donc bien compris dans la notion commune de temps.

Toutefois, étant donné que la notion de mesure et le principe: ce qui est premier dans un genre est mesure de tout ce qui est contenu dans ce genre, sont connus par le seul sage, il s'ensuit qu'il peut seul atteindre à cette connaissance confuse présumée à l'exposé d'Aristote. Au commun des hommes, en effet, le temps apparaît seulement comme quelque chose appartenant à la durée des choses qui nous entourent, des choses matérielles, mobiles (63). C'est quelque chose de fluent, en perpétuel devenir, jamais donné, nous échappant toujours. Et comme cette dernière connaissance est beaucoup trop indéterminée et confuse pour pouvoir conduire de façon prochaine à la connaissance de la nature et de la définition du temps, il faut partir de la première, à savoir mesure du mouvement.

Le temps dont Aristote recherche la définition est donc celui qui suit le premier mouvement seulement, qui est quelque chose du premier mouvement seulement et non du mouvement "in communi". Comment expliquer alors la conclusion à laquelle il en est arrivé dans cette première partie de sa recherche de la définition: comme le temps n'est pas le mouvement, il est donc quelque chose du mouvement (64)? Pour l'ex-

(63) Certum est nomine temporis communiter intelligi aliquid pertinens ad durationem earum rerum, quae mutatione et successione durant. - Jean de Saint-Thomas, Cursus philosophicus (ed. Reiser), T. II, p. 369b.

(64) Aristote, Phys. l. IV ch. 11, 219a9;
S. Thomas, In IV Phys., lect. 17, n. 2.

- 55 -

plier, il faut introduire une considération très importante: celle de la notion analogique de temps. Le temps, en effet, est, selon l'ordre de nature, premièrement et principalement (per prius) quelque chose du premier mouvement, et secondairement (per posterius) quelque chose de n'importe quel mouvement (65). Proprement et strictement, il suit le premier mouvement - car il est la mesure du mouvement, - mais improprement et dans un sens large, il suit n'importe quel mouvement, en tant que les autres mouvements participent quelque chose de la perfection du premier mouvement, comme l'effet participe quelque chose de la perfection de la cause.

Toutefois, si nous considérons ce qui nous est le plus connu, l'ordre est inverse, car nous connaissons d'abord les mouvements qui nous entourent et ensuite le premier mouvement. Nous ne connaissons, en effet, ce dernier que de façon implicite d'abord, en tant que nous l'appréhendons, comme une cause dans son effet, dans les mouvements qui nous entourent, et nous ne parvenons à le connaître de façon explicite, déterminée, qu'en partant de ces derniers. Le terme temps - l'ordre d'imposition du nom suit l'ordre suivant lequel nous connaissons les choses - est donc "per prius" imposé au temps qui suit n'importe quel mouvement, au temps au sens large, et "per posterius" au temps qui suit le premier mouvement, au temps au sens strict (66). C'est pourquoi, parce qu'il nous est naturel, dans notre connaissance, de procéder de ce qui nous est plus connu à ce qui est plus connu par nature, Aris-

(65) S. Thomas, In IV Phys., lect. 19, n. 4.

(66) S. Thomas, Contra Gentiles, l. I, c. 34.

tote, pour atteindre à la connaissance du temps au sens propre, part du temps au sens large. Et étant donné que le premier mouvement (que suit le temps au sens propre) est cause de tous les autres mouvements (que suit le temps au sens large), il s'ensuit qu'en connaissant le temps au sens large nous connaissons le temps au sens strict, de façon implicite cependant; et que, de plus, tout ce qui est démontré du temps "per posterius" vaut premièrement et principalement du temps "per prius". C'est pourquoi, lorsque le Philosophe conclut que le temps est quelque chose du mouvement, il faut entendre qu'il est, premièrement et principalement, quelque chose du premier mouvement; secondairement, de n'importe quel mouvement. Et c'est ainsi qu'il faudra entendre tout ce qu'Aristote énonce du temps dans la suite.

On voit toute l'importance de la réponse fournie par saint Thomas aux difficultés qu'il a soulevées. Elle nous permet d'atteindre à des notions tout-à-fait fondamentales et nécessaires à l'intelligence de l'exposé d'Aristote. Il apparaît par là que le saint Docteur, loin d'introduire des éléments étrangers au texte du Philosophe, y explicite au contraire ce que présuppose ce dernier et sans quoi on ne peut comprendre sa pensée clairement et sans contradiction.

2) Le temps suit le mouvement selon l'avant
et l'après (67).

1) Le temps est continu en raison du mouvement
et de la grandeur (68).

a) Exposé du texte d'Aristote.

Aristote établit maintenant la seconde partie de la définition, à savoir que le temps suit le mouvement selon l'avant et l'après. Etant donné, en effet, qu'il a déjà montré que le temps est quelque chose du mouvement, qu'il suit le mouvement, il lui faut rechercher à présent selon quoi il le suit. Voici les trois phases de son inquisition: il fait connaître d'abord de quelle façon il y a de l'avant et de l'après dans le mouvement (69); puis, ce que sont l'avant et l'après par rapport au mouvement (70); et enfin, il prouve que le temps suit le mouvement selon l'avant et l'après (71). Pour manifester le premier point, il établit deux choses: premièrement, que le temps est continu en raison du mouvement et de la gran-

-
- (67) Aristote, Phys., l. IV, ch. 11, 219a10-25;
S. Thomas, In IV Phys., lect. 17, nn. 5-10.
(68) Aristote, ibid., ch. 11, 219a10-14;
S. Thomas, ibid., lect. 17, n. 6.
(69) Aristote, ibid., ch. 11, 219a10-20;
S. Thomas, ibid., lect. 17, nn. 6 et 7.
(70) Aristote, ibid., ch. 11, 219a20-22;
S. Thomas, ibid., lect. 17, n. 8.
(71) Aristote, ibid., ch. 11, 219a22-25;
S. Thomas, ibid., lect. 17, n. 9.

deur; deuxièmement, qu'il y a, de même, de l'avant et de l'après dans le temps en raison du mouvement et de la grandeur (72). Car, l'avant et l'après constituant les parties quantitatives du mouvement, il doit avant de montrer de quelle façon il y a de l'avant et de l'après dans le mouvement, montrer que le mouvement est quantitatif, c'est-à-dire continu. Et il prouve la même chose du temps, parce que la grandeur, le mouvement et le temps se suivent de telle façon, dans la continuité et la divisibilité, que ce qui appartient à l'un appartient aussi aux autres. Voici la preuve qu'il en donne.

Tout ce qui est en mouvement, est en mouvement de quelque chose à quelque chose. Mais parmi les mouvements, le premier est le mouvement local, qui se fait d'un lieu à un autre lieu selon une grandeur. Or, étant donné que le temps suit le premier mouvement, il faut, pour rechercher la nature du temps, partir du mouvement local. Ce mouvement se faisant d'un lieu à un autre lieu selon une grandeur et la grandeur étant continue, il doit suivre la grandeur dans la continuité de telle sorte qu'il est continu, parce que la grandeur l'est. Et il faut, par conséquent, que le temps soit aussi continu, puisqu'il a la même quantité que le premier mouvement. Le temps n'est pas, en effet, mesuré selon la quantité de n'importe quel mouvement, explique saint Thomas, parce que ce qui est lent est mu selon un petit espace dans beaucoup de temps, et ce qui est vite selon un grand espace dans peu de temps; mais il suit seulement la quantité du premier mouvement (73).

(72) Aristote, Phys., l. IV, ch. 11, 219a14-20;
S. Thomas, In IV Phys., lect. 17, n. 7.

(73) In IV Phys., lect. 17, n. 6.

On voit qu'Aristote introduit ici le mouvement local. Et la raison en est que le temps suivant premièrement et principalement le premier mouvement, un mouvement local, il faut, pour atteindre à une connaissance plus déterminée de sa nature, partir du mouvement local et non plus de n'importe quel mouvement.

b) Explication du texte d'Aristote.

Une compréhension intégrale de ce passage très succinct d'Aristote nécessite d'assez longues explications. Et il est très important de s'y attarder. Car, le temps suivant le mouvement selon qu'il comporte de la quantité, il s'ensuit que si l'on ne voit pas bien que le mouvement est quantitatif et de quelle façon il l'est, on ne peut pas bien connaître ce qu'est le temps. La concision du Philosophe sur ce point important vient de ce qu'il assume des choses qui sont démontrées seulement dans les livres postérieurs des Physiques. C'est, en effet, dans le livre VI qu'il démontre que le temps et le mouvement sont continus en raison de la grandeur (74).

Pour éclairer le plus possible cette partie de l'exposé du Philosophe, montrons d'abord que le mouvement et le temps ne sont pas quantitatifs selon leur nature, par soi, mais par accident, ou mieux, "per posterius", en tant qu'ils

(74) Aristote, Phys., l. VI, ch. 1 et 2;
S. Thomas, In IV Phys., lect. 1-5.

participent la quantité de quelque chose qui leur est extrinsèque, à savoir de la grandeur, pour prouver ensuite qu'ils sont continus en raison de la grandeur. Au sujet du premier point, définissons, en premier lieu, la quantité et ses espèces, et montrons en second lieu, que le mouvement n'est pas quantitatif par soi, et comment il participe la quantité de la grandeur. Pour bien saisir si le mouvement est quantitatif et de quelle façon, il s'impose de définir la quantité et ses espèces, puisque le mouvement est quantitatif en raison de la grandeur, une espèce de quantité. Ces notions vont aussi nous servir dans la suite de ce travail. Car le temps se définissant comme un nombre, il faut, pour en bien connaître la nature, connaître la nature du nombre et, de façon générale, la nature de la quantité.

aa) Définition de la quantité et de ses espèces.

Qu'est-ce que la quantité? Est dit quantitatif ce qui est divisible en parties telles, qu'elles sont dans cette chose et que chacune est apte à être un "hoc aliquid". Je puis, en effet, désigner les parties dans le quantitatif, opération impossible pour les éléments qui sont parties du mixte par exemple. Car, alors que les premières sont obtenues par simple division du tout, sans aucune altération, il faut, pour obtenir les dernières, altérer le tout. Les parties du quantitatif sont donc dans le tout et sont aptes à

être des "hoc aliquid", puisque je peux les désigner (75). Il faut remarquer, de plus, leur homogénéité, car la quantité est fondée sur l'homogénéité. On compte deux espèces de quantité: le multiple ou la pluralité, et la grandeur. Est multiple ce qui est divisible en parties non continues; est grandeur ce qui est divisible en parties continues. Et il y a trois espèces de grandeurs: la longueur, divisible en parties continues selon une dimension seulement; la surface, selon deux dimensions; et le corps, selon trois dimensions. La multitude finie est appelée nombre et la longueur finie, ligne (76).

On voit que, aussi longtemps que nous ignorons ce que sont la continuité et la discontinuité, nous ne pouvons saisir complètement les définitions du multiple et de la grandeur, la continuité et la discontinuité étant posées comme différences dans ces définitions. C'est pourquoi nous allons essayer d'en atteindre la notion. Pour définir le continu, il faut auparavant, définir certains termes qui entrent dans sa définition, à savoir le consécutif et le contigu. Car tout ce qui est continu est contigu, et tout ce qui est contigu est consécutif; l'inverse toutefois, n'est pas vrai (77). Définissons donc d'abord le consécutif, parce qu'il est le plus général et qu'il entre dans la définition des deux autres; puis, le contigu qui est une espèce de consécutif et qui entre comme genre dans la définition du continu; et enfin, le continu.

(75) S. Thomas, In V Metaph., lect. 15, n. 977.

(76) S. Thomas, ibid., n. 978.

(77) S. Thomas, In V Phys., lect. 5, nn. 9-10.

Avant de définir le consécutif, il faut d'abord expliquer ce que signifie le terme intermédiaire qui entre dans sa définition. Est dit intermédiaire, ce dans quoi parvient ce qui est mû de façon continue selon la nature, avant de parvenir au terme du mouvement vers lequel cette chose est mue. Si, par exemple, une chose est mue naturellement de A à C par B, pourvu que le mouvement soit continu, elle atteindra B avant d'atteindre C. L'intermédiaire est donc ce par quoi ce qui est mû parvient au terme du mouvement, pourvu que ce mouvement soit continu et naturel. Et on reconnaît qu'un mouvement est continu, lorsqu'il n'y a aucune interpolation dans le temps qui le mesure (78).

Définissons maintenant le consécutif. Une chose est dite consécutive à une autre quand elle réalise les deux conditions suivantes. Il faut, premièrement, que cette chose se présente, suivant un certain ordre, après une autre chose qui tient lieu de principe: par exemple, suivant la position, comme les choses qui ont un ordre dans le lieu. Il faut, deuxièmement, qu'entre ces deux choses il n'y ait aucun intermédiaire du même genre que celles-ci: une ligne, par exemple, est dite consécutive à une autre, s'il n'y a pas de lignes entre elles, donc, même si elles sont séparées par une surface (79).

Le contigu se définissant par le contact, il faut d'abord manifester ce que c'est qu'être en contact. On dit

(78) S. Thomas, In V Phys., lect. 5, nn. 3-4.

(79) S. Thomas, In V Phys., lect. 5, n. 6.

d'une chose qu'elle en touche une autre, lorsque leurs extrémités sont ensemble selon le lieu; et deux choses sont ensemble selon le lieu lorsqu'elles sont dans un même lieu propre. Par exemple, le point étant l'extrémité de la ligne, on dira de deux lignes qu'elles se touchent quand les deux points qui terminent les deux lignes sont dans un même lieu propre, c'est-à-dire sont contenus sous un même point du lieu qui contient ces lignes (80).

Qu'est-ce maintenant que le contigu, qui est une espèce de consécutif et le genre du continu? Une chose est dite contigüe à une autre lorsqu'elle la suit (consequi) de telle façon qu'elle la touche. Et ainsi, il n'y a entre ces choses aucun intermédiaire, non seulement du même genre qu'elles mais encore d'un autre genre (81).

Nous pouvons maintenant définir le continu, cette espèce de contigu. Deux choses sont dites continues lorsqu'elles se touchent de telle façon qu'une seule et même chose en soit le terme. Et c'est ce que signifie le mot continu. Il vient, en effet, du verbe latin "continere" qui signifie joindre, se tenir ensemble. Quand plusieurs parties sont jointes dans un tout comme se tenant ensemble, c'est-à-dire comme n'étant pas distinctes dans le tout, nous avons alors du continu. On voit que le continu ajoute au contigu, car les extrémités des choses contigües demeurent distinctes, alors que celles des choses continues ne le sont pas (82).

(80) S. Thomas, In V Phys., lect. 5, n. 2.

(81) S. Thomas, In V Phys., lect. 5, n. 6.

(82) S. Thomas, In V Phys., lect. 5, n. 8.

Cette définition du continu n'est pas toutefois la seule, car il peut se définir de deux façons. Et il est bon d'en considérer aussi la seconde, cela nous permettant d'atteindre à une connaissance plus complète de la nature du continu. Le continu peut être défini, comme nous venons de le faire, par sa forme, qui ne représente rien d'autre que son unité: ce dont les parties sont unies dans un terme commun (83). Si, en effet, deux choses sont continues lorsqu'elles se touchent de telle façon qu'une seule et même chose en soit le terme, il s'ensuit qu'elles ont un terme commun et qu'elles constituent un tout dont elles sont les parties. Mais il peut aussi être défini par sa matière, c'est-à-dire par ses parties, car les parties ont la nature de matière dans le tout: ce qui est divisible en parties toujours divisibles, ou, ce qui est divisible à l'infini (84). Si je divise, en effet, une quantité continue toujours selon la même proportion, je peux poursuivre ma division à l'infini. Si je divise, par exemple, la ligne ABC en deux parties égales, AB et BC, et que je divise à nouveau AB en deux, et ainsi de suite, j'obtiens toujours une partie qui est à nouveau divisible suivant la même proportion. Je peux poursuivre ma division à l'infini (85).

Revenons à présent à la grandeur et au multiple pour essayer d'en manifester la nature. Est grandeur, avons-nous dit, ce qui est divisible en parties continues, c'est-à-dire, selon la définition formelle du continu, en parties unies dans

(83) Aristote, Catégories, ch. 6.

(84) S. Thomas, In I De Caelo et Mundo, lect. 2, n. 2.

(85) S. Thomas, In III Phys., lect. 10, n. 9.

un terme commun. Les parties de la ligne sont, en effet, unies dans un terme commun, le point; les parties de la surface, dans la ligne; les parties du corps, dans la surface. Soit, par exemple, la ligne ABC dont les parties sont AB et BC. Pour obtenir ces parties, je désigne le point B dans la ligne, et la ligne est alors divisée selon ce point en ces deux parties. Mais cela n'est possible que si le point B est un terme commun aux deux parties. Car si le point B n'est le terme que d'une partie, je n'obtiens, en le désignant, qu'une partie de la ligne, AB. Et pour obtenir l'autre, BC, il me faut désigner un autre point dans la ligne, soit B', continu ou, au moins contigu au point B. Car, étant donné que je ne veux diviser la ligne ABC qu'en deux parties, si B' n'est pas tel par rapport à B, il s'ensuit qu'il y a entre eux un intermédiaire, qui ne peut être autre chose qu'une ligne, et donc, que je divise ABC en trois parties. Or, étant indivisibles, B et B' ne peuvent être ni continus, ni contigus l'un à l'autre (86). Par conséquent, si B et B' ne sont pas un seul et même point, il s'ensuit que je ne peux jamais diviser une ligne en deux, ce qui est manifestement faux. Il apparaît donc que B et B' sont un seul et même point, à savoir B, qui est le terme commun des deux parties de la ligne ABC. Les parties de la ligne sont donc unies dans un terme commun. Et nous pourrions, de la même façon, montrer la même chose de la surface et du corps, qui sont les deux autres espèces de grandeur. Les parties de la grandeur sont donc unies dans un terme commun.

(86) S. Thomas, In IV Phys., lect. 1.

Considérant maintenant la définition matérielle du continu, à savoir ce qui est divisible en parties toujours divisibles ou, ce qui est divisible à l'infini, nous définirons la grandeur comme ce qui est divisible en parties toujours divisibles, ou ce qui est divisible à l'infini. La grandeur, en effet, étant divisible en parties continues (87) et le continu étant divisible à l'infini, il s'ensuit que la grandeur est divisible à l'infini. Si, en effet, je divise une ligne, une surface ou un corps toujours suivant la même proportion, je peux poursuivre la division à l'infini.

Expliquons, en dernier lieu, la définition du multiple, car il se définit par la négation de la continuité. Est multiple, ce qui est divisible en parties discontinues, discrètes. Le nombre, par exemple, qui est un multiple fini, n'est pas divisible en parties toujours divisibles. Car tout nombre se résout dans l'unité comme dans son principe, et l'unité étant indivisible, il s'ensuit que le nombre se divise ultimement en indivisibles (88). Le nombre n'est donc pas divisible à l'infini. Il est donc divisible en parties discontinues. Ses parties ne sont pas, par conséquent, unies dans un terme commun. Prenons, par exemple, le nombre dix. Ce nombre peut se diviser en deux parties égales, soit deux cinq. Ces deux cinq ne peuvent être unis en un terme commun, car le nombre est composé d'unités. Et ce qui est terme du nombre, à savoir la dernière unité, est aussi ce qui le spécifie, le constitue dans son es-

(87) S. Thomas, In VI Phys., lect. 1.

(88) S. Thomas, In III Phys., lect. 13, n. 3.