

### CHAPITRE III

#### S. THOMAS ET L'INFINI ACTUEL DANS LES CREATURES

Dans L'idée de création, le Père Sertillanges écrit: "Sur cette question de possibilité d'un infini actuel, saint Thomas semble avoir hésité toute sa vie"<sup>1</sup>. Phrase à la vérité un peu surprenante qui déplaira sûrement à d'aucuns. Mais l'important, ce n'est pas qu'elle plaise ou non, c'est plutôt de savoir si elle correspond bien à l'opinion et au sentiment de S. Thomas. Elle constitue vraiment une invitation à scruter attentivement la pensée du Docteur Angélique sur ce problème particulier; on ne peut raisonnablement ni rejeter ni accepter la conclusion du Père Sertillanges sans une analyse scrupuleuse de l'enseignement de S. Thomas sur ce sujet.

Incontestablement, c'est en rapport avec la multitude, et non pas avec la grandeur, que la question de l'infini en acte dans les créatures se pose avec le plus d'acuité. S. Thomas, du reste, a accordé beaucoup plus d'attention au problème de la multitude infinie en acte qu'à celui de la grandeur infinie

---

<sup>1</sup> A.D. Sertillanges, L'idée de création et ses retentissements en philosophie, Paris, Aubier, (c. 1945), p.35.

en acte. Nous nous occuperons donc surtout de l'infini en acte par rapport à la multitude.

S. Thomas a plus d'une fois abordé cet épineux et redoutable problème. Dans l'ensemble, la doctrine qu'il expose est partout substantiellement la même. Pourtant, d'un endroit à l'autre, apparaissent certaines variantes. Loin d'être sans importance, celles-ci sont au contraire très révélatrices de la pensée de S. Thomas sur le sujet. Cet état de choses suggère le mode d'exposition à suivre dans ce chapitre. Nous ferons successivement l'analyse des principaux lieux où le Docteur Angélique traite le problème en cause. Nous ne répéterons pas cependant les données identiques d'un endroit à l'autre. De cette façon, nous croyons pouvoir faire un exposé aussi objectif que possible sans rien répéter, mais sans rien omettre non plus des particularités propres à chaque lieu.

Abordant la question de la puissance divine dans son commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, S. Thomas se demande si cet attribut divin est infini et il répond affirmativement<sup>1</sup>. Dans cet article, la réponse à la cinquième objection constitue, pour nous, la partie la plus intéressante. S. Thomas y remarque qu'aucune cause ne produit un effet selon un mode en opposition avec la nature même de cet effet. Ainsi, par exemple, la puissance qui produit le mouvement n'amène pas les parties du mouvement à exister simultanément; pareille simulta-

---

<sup>1</sup> In I Sent., d.43, q.1, a.1, ad 5.

néité supprimerait le mouvement, car la succession est de la nature même du devenir. Or l'infini ressemble au mouvement, car, tout comme lui, il comporte un mélange d'acte et de puissance. Dans les deux cas, la réduction à l'acte est successive. Et S. Thomas d'ajouter une dernière phrase qu'il faut noter soigneusement:

*Et ideo non sequitur quod Deus possit facere  
esse in actu omnia infinita quae potest quia  
jam infinita essent finita.*

Sauf erreur, S. Thomas voit une contradiction dans une multitude infinie qui serait en acte: ce serait une infinité qui, dit-il, serait finie. Par suite, la puissance divine ne pourrait réaliser un tel infini. Comme S. Thomas est très bref, nous ajoutons quelques observations qui pourront peut-être éclairer ce point; du moins elles le voudraient.

Toute multitude se compose de parties. Ces parties sont autant d'unités distinctes, séparées, discrètes. Non seulement l'existence d'une multitude dépend étroitement de ses parties, mais encore son mode même d'exister en dépend. Une multitude est en acte pour autant que ses parties le sont elles-mêmes, i.e., sont actuellement données, posées. Elle est au contraire en puissance lorsqu'aucune de ses parties n'est encore donnée ou lorsque certaines d'entre elles sont déjà posées, mais pas toutes. C'est une multitude susceptible de recevoir d'autres parties. Elle est en puissance précisément parce que ses parties ne sont pas encore toutes actuellement posées; les unes

sont déjà données ou reçues, elles sont en acte, et, par rapport à elles, la multitude est en acte; d'autres sont encore à venir, elles sont en puissance et, par rapport à elles, la multitude est dite en puissance.

Du point de vue strictement quantitatif, une multitude diffère d'une autre dans la mesure où les parties de l'une sont plus ou moins nombreuses que celles de l'autre. Partant, une multitude en acte ne peut être, semble-t-il, que déterminée, elle n'admet pas de plus ou de moins: si on lui ajoute ou retranche une unité, elle devient immédiatement et, par là même, une autre multitude. Le caractère de détermination d'une multitude tient à la présence actuelle de ses parties.

Que dire, à ce point de vue, de la multitude en puissance? Supposons donc, comme point d'appui à nos considérations, des multitudes en puissance telles qu'un certain nombre de leurs parties sont déjà actuellement données. Dans la mesure où elles ont de telles parties, elles sont en acte et, pour autant, sont déterminées et comparables entre elles. En revanche, dans la mesure où elles ont d'autres parties à recevoir, elles sont encore indéterminées. Dans cette perspective, on ne peut dire que l'une est plus grande ou moins grande qu'une autre à moins de savoir à l'avance et de façon précise combien de parties l'une et l'autre multitude doit encore recevoir. Mais qu'est-ce à dire? N'est-ce pas là poser des conditions telles que la multitude en puissance et à évaluer est, à toute fin pratique d'évaluation, réduite et ramenée à une multitude en acte? Les parties

en puissance et à recevoir demeurent en puissance tant qu'elles ne sont pas données; mais, du côté de la connaissance, l'indétermination est levée si l'on connaît d'avance le nombre exact de ces parties à recevoir, de ces parties en puissance. Elles ne sont pas réellement en acte, mais, pour le connaissant, c'est comme si elles l'étaient. De sorte que la multitude en puissance, dans la mesure où elle est en puissance, apparaît comme indéterminée, et dans la réalité et pour le connaissant.

Une multitude est dite en puissance par rapport aux parties non encore présentes ou acquises; elle est dite en acte par rapport à celles qui sont déjà acquises. Quand on dit d'une multitude qu'elle est en acte, on entend une multitude qui n'a plus rien à recevoir. Et si elle a déjà reçu toutes ses parties, il semble nécessaire de conclure qu'elle possède des éléments extrêmes qui la déterminent et la délimitent: elle a un commencement et une fin, un premier et un dernier élément. Tout cela paraît tout à fait acceptable lorsqu'on songe aux multitudes finies. En est-il de même pour les multitudes qui seraient infinies?

Après ce qui précède, on admettra aisément que la multitude infinie en puissance est une multitude dont toutes les parties ne sont pas encore données; mieux encore, dont une infinité reste à acquérir. C'est en outre une multitude dont les parties sont acquises l'une après l'autre. Elle réside ainsi dans une succession, une acquisition sans fin, de parties. Peut-on assigner des bornes, des limites, des extrémités à pareille multitude?

Telle que formulée, cette question est ambiguë. Pour y répondre convenablement, il faut à tout prix introduire certaines distinctions. L'analyste, en mathématiques, considère souvent des multitudes illimitées qui se présentent sous la forme de suites. C'est là un cas, parmi plusieurs, de processus infinis, mais nous pouvons, ici, nous en contenter. De telles suites illimitées possèdent un premier terme, mais pas de dernier. Rien n'empêche toutefois qu'une suite puisse converger vers une valeur-limite. Cette valeur limite peut être un maximum ou un minimum par rapport à la valeur de tous et chacun des membres de la suite, un maximum si la suite est croissante, un minimum si la suite est décroissante. Comme la suite possède une première valeur déterminée, on voit par là que les éléments de la suite sont encadrés par deux valeurs finies et déterminées, ils se situent entre deux extrêmes.

Cet état de choses est parfaitement légitime et acceptable. Mais gardons-nous d'en conclure que la suite, étant comprise entre deux extrémités, possède un premier et un dernier terme; pareille déduction est injustifiable. Pour démêler l'écheveau présent, il faut faire une double remarque. Tout d'abord cette valeur-limite, finie vers laquelle peut tendre une suite n'est pas une valeur faisant partie de la suite; elle n'est pas un membre composant de la suite, mais une entité extérieure. C'est une valeur dont s'approchent les valeurs des membres de la suite, mais qu'ils n'atteignent jamais. Ce n'est aucunement une limite intrinsèque à la pluralité des éléments de la suite, mais une limite à la valeur de ces éléments.

En second lieu, quand on considère une suite, donc une multitude, on peut parler de la somme des éléments de cette multitude. Mais la "somme des éléments" peut vouloir dire deux choses qu'il faut bien distinguer. L'expression peut d'abord signifier la 'somme' que l'on obtiendrait en additionnant la valeur des membres de la suite. Or cette 'somme' peut être infinie, mais elle peut aussi être finie et limitée. L'expression peut encore signifier la simple pluralité des éléments de la suite, chacun étant pris comme une unité, un individu de la suite, abstraction faite de sa valeur. Même si la "somme des éléments" est limitée et finie au premier sens, elle ne l'est aucunement au second sens. Ce second aspect est assurément le plus fondamental et aussi le plus simple; c'est le seul qui nous regarde directement. La multitude infinie en puissance nous apparaît donc, de toute évidence, comme indéterminée.

Mais là où le problème devient fort épineux, c'est lorsqu'on examine le cas de la multitude infinie en acte. Que faut-il entendre par une telle multitude? On ne peut la comprendre, semble-t-il, qu'en regard de la multitude infinie en puissance. Puisque la multitude en puissance est celle qui a encore à recevoir des parties, dont les éléments constitutifs ne sont pas encore tous donnés -et qui ne le seront jamais, si elle est infinie-, la multitude en acte sera celle qui n'a plus rien à recevoir des unités qui la constituent. Et si la multitude finie comporte des extrémités qui la limitent et la déterminent intrinsèquement, la multitude infinie sera celle qui n'a pas

d'extrémités intrinsèques. Pourtant, parce qu'elle est en acte, elle n'a plus rien à recevoir et n'ayant plus rien à recevoir il semblerait qu'on doive lui assigner des extrémités. Et si l'on doit lui assigner des extrémités, elle devrait être finie.

Telles sont les remarques qui voudraient expliquer le jugement concis de S. Thomas que nous avons rapporté plus haut. Les raisons ici invoquées sont-elles celles-là mêmes auxquelles pensait S. Thomas. Nous n'en savons rien, mais les explications suggérées nous semblent au moins plausibles.

Le problème de la multitude infinie est également traité dans le De Veritate où S. Thomas lui consacre le deuxième article de la question X. Il est envisagé dans la perspective de la puissance divine, car S. Thomas pose précisément la question suivante: "Dieu peut-il réaliser une multitude infinie en acte?"

L'article comprend trois parties. Dans la première, S. Thomas rapporte deux divisions de l'infini; dans la deuxième, il rappelle diverses opinions; dans la troisième et dernière, il formule une conclusion.

La première division dont il est fait mention dans cet article est bien connue: c'est celle de l'infini en puissance et de l'infini en acte. L'infini en puissance, note le Docteur Angélique, réside toujours dans une succession de partie après partie. L'infini en acte n'implique pas cette idée de succession, mais uniquement celle d'une absence de terme et de limite:



tel serait, par exemple, le cas d'une ligne qui n'aurait pas d'extrémités. La seconde division a, comme membres, l'infini per se et l'infini per accidens. S. Thomas explique cette division en notant d'abord que l'infini regarde la quantité. Celle-ci constitue un genre dont les deux espèces immédiates sont la multitude et la grandeur. Par nature, la multitude est antérieure à la grandeur. Pour comprendre pourquoi l'infini peut être qualifié de per se et de per accidens, il faut remarquer que, parfois, une multitude per se est requise à l'accomplissement d'une tâche tandis qu'en d'autres occasions une simple multitude per accidens est suffisante.

Mais quelle différence y a-t-il entre ces deux cas de multitude? La multitude per se n'existe pas sans une dépendance essentielle entre les éléments qui la composent, dépendance telle que l'élément postérieur dépend absolument de son prédécesseur pour remplir sa fonction propre. Tel est le cas d'une série ordonnée de causes et d'effets que S. Thomas illustre par l'exemple de l'âme humaine dont dépend la chaleur naturelle, motrice des nerfs et des muscles; ceux-ci impriment aux mains leur mouvement, les mains actionnent le levier qui déplace la pierre. Si l'un des anneaux de cette chaîne causale fait défaut, tout ce qui suit est réduit à néant et rendu inefficace.

Dans la multitude per accidens au contraire, les éléments multiples tiennent lieu d'un seul: peu importe alors qu'il y en ait un seul ou une pluralité plus ou moins considérable. S. Thomas illustre cette situation par l'exemple du constructeur qui

édifie une maison. Pareil travail peut exiger, entre autres outils, plusieurs scies successives. Comme elles s'usent l'une après l'autre, il faut les remplacer à mesure qu'elles deviennent hors d'usage. Il est clair que le nombre de scies employées n'a aucune importance pour l'érection de la maison; s'il existait un métal réfractaire à l'usure, une seule scie suffirait. On voit sans effort que, même si les circonstances demandent l'usage de plusieurs scies, l'une ne dépend pas essentiellement de la précédente. Il y a là une succession purement temporelle et accidentelle, nullement une suite causale.

Ces distinctions faites, S. Thomas passe aux opinions. La première qu'il rapporte est celle des anciens philosophes qui posaient l'infini en acte comme une exigence de ce qu'ils avaient proposé comme principe de toutes choses. Nous ne nous arrêtons pas à ces opinions, car nous les avons énumérées et exposées dans un chapitre précédent<sup>1</sup>.

La seconde opinion est celle de deux disciples d'Aristote: Algazel et Avicenne<sup>2</sup>. Pour eux, une multitude infinie per se n'est pas possible, qu'il s'agisse d'une multitude en puissance ou d'une multitude en acte. La raison: pareille multitude réside essentiellement dans une chaîne causale infinie. Or tout ce qui dépend d'une telle chaîne causale ne peut jamais venir à jour. En revanche, une multitude infinie per accidens, même

---

<sup>1</sup> Voir: première partie, ch2.

<sup>2</sup> S. Thomas ne nomme pas ici Avicenne. Il le fait toutefois dans la Somme théologique, là où il traite le même sujet: Ia, q.7, a.4.

en acte, leur paraît possible. Et, selon leurs conceptions, il en existe au moins un cas réel: celui des âmes humaines. Pour eux, elles sont en effet immortelles. En outre, créées directement par Dieu, aucune ne dépend d'une autre. Si elles ne sont pas elles-mêmes le fruit d'une génération, elles sont liées à des corps qui le sont. Tenant l'univers et la génération des hommes pour éternels, Algazel et Avicenne devaient, pour être conséquents avec eux-mêmes, poser une infinité actuelle d'âmes humaines. Nous savons, par la Révélation, que leur opinion ne vaut pas. Mais si leur enseignement relatif aux âmes humaines était exact, il établirait du coup la possibilité d'une multitude infinie en acte, car, pour garantir la possibilité d'une chose, il suffit d'exhiber un seul cas, tout comme il suffit d'un seul contre-exemple pour détruire l'universalité d'un énoncé.

Tous les disciples d'Aristote ne partagent pas l'opinion des deux philosophes arabes. C'est en particulier le cas d'Averroès, arabe lui aussi, surnommé "le commentateur" d'Aristote. N'est possible et admissible, pour lui, que l'infini en puissance, celui qui réside dans une succession illimitée. Il rejette comme tout à fait impossible la multitude infinie en acte, aussi bien celle qui est per se que celle qui est per accidens.

S. Thomas termine son article par une conclusion, ce qui n'a rien d'anormal, tout au contraire. Mais, chose un peu étonnante et, du reste, plutôt rare chez lui, cette conclusion est

conditionnelle. La répugnance à exister de l'infini en acte ne peut provenir, remarque-t-il, que de deux sources: ou bien la nature même de l'infini est responsable de cette répugnance, ou bien quelque chose d'extrinsèque à la nature même de l'infini en est la cause. Le cas est analogue à celui du triangle de plomb. Semblable triangle est pesant et difficile à remuer. Mais à quoi cela tient-il? à ce qu'il est triangle ou à ce qu'il est fait de plomb? Si la nature même de l'infini, poursuit S. Thomas, ne s'oppose pas à ce qu'il existe en acte ou encore, si son impossibilité tient à un empêchement extrinsèque à la raison même d'infini, alors Dieu peut réaliser l'infini en acte. Si, au contraire, cette impossibilité tient à la nature même de l'infini, Dieu ne peut le réaliser: ce serait poser ensemble des éléments qui se détruisent l'un l'autre, tout comme les notions d'homme et d'irrationalité sont incompatibles et ne peuvent former une seule et même entité.

Le hic du problème revient donc à la possibilité ou à l'impossibilité intrinsèque de l'infini en acte. Fait inattendu, comportement inaccoutumé, S. Thomas ne tente pas de résoudre le point crucial à cet endroit, il ne tente même pas de le discuter. Il se contente d'affirmer -ce qui est très juste, il faut le reconnaître- que ce point "incidenter hic motum est". Mais, que veut-il dire par là?

Pour y voir clair, il faut d'abord retourner au début même de l'article. L' "incidenter" de la fin de l'article fait

écho à celui du début, car cet article commence ainsi:

Decimo quaeritur et fuit quaesitum incidenter  
utrum Deus possit facere infinita.

On saisira mieux le sens du mot incidenter si on replace, dans son contexte propre, l'article qui le renferme. La question II du De Veritate est entièrement consacrée à la science divine. C'est une très longue question où S. Thomas analyse la science divine minutieusement et sous toutes ses faces. Dans l'article neuf, il s'est demandé si Dieu connaît l'infini ou, pour mieux dire, les infinita, à quoi il a répondu affirmativement. De soi, la question de savoir si Dieu peut réaliser des multitudes infinies n'entre pas dans le cadre d'une étude spécifiquement réservée à la science divine; elle appartient proprement à celle de la puissance divine. Mais, bien qu'elle ne soit pas indispensable à l'étude de la connaissance divine, elle lui est pourtant utile et, assez naturellement, on est amené à la poser à cette occasion. Du reste, on peut, en toute vraisemblance, supposer que les théologiens du temps avaient l'habitude de la poser dans les mêmes circonstances et il devenait ainsi fort normal, pour S. Thomas, de ne pas déroger à la coutume. Toutefois, dans le cadre d'une étude sur la science divine cette question n'est qu'incidente, elle n'est pas requise par le sujet principal. Mais on reconnaît spontanément l'utilité de la poser dans ce cadre, surtout si l'on songe que la connaissance divine est 'factive' vis-à-vis des créatures.

S. Thomas reprend le même problème dans le premier article du Quodlibet IX. Le titre de l'article Utrum Deus possit facere infinita esse actu? ne diffère de celui du De Veritate que par l'addition des mots "esse actu".

Comme on peut et doit s'y attendre, les deux articles sont étroitement apparentés. Ils diffèrent toutefois et leurs points de divergence sont non seulement intéressants à noter, mais ils sont encore et surtout importants à retenir.

La question posée comporte, cela va de soi, deux réponses possibles: oui ou non. On verra donc S. Thomas apporter d'abord deux arguments, le premier favorisant la réponse affirmative, le second, la réponse négative. Ensuite, dans le corps de l'article, il rappelle que la puissance divine, considérée de façon absolue, s'étend à tout ce qui ne comporte aucune contradiction interne. De sorte que si Dieu ne peut faire une chose, cela n'est pas dû à une limitation de sa puissance, mais à une répugnance inhérente à la chose elle-même. Le problème en jeu, ici, regarde la possibilité d'un infini en acte dans les créatures, i.e., la possibilité même d'un infini en acte, créé ou fait par Dieu. Dans l'infini en acte, créé, l'impossibilité interne, si elle existe, peut dépendre du pur et simple caractère de créature et de rien d'autre, mais elle peut dépendre aussi de ce que cette entité créée est de telle ou telle nature particulière. En d'autres termes, et plus généralement, l'impossibilité d'une chose à être réalisée et faite par Dieu peut

provenir ou bien de ce que cette chose ne peut tout simplement pas "être faite" ou bien de ce que la nature particulière de cette chose ne le permet pas. Il est des choses d'un caractère tel qu' "être faites" ne leur convient aucunement. C'est ainsi que Dieu ne saurait produire une créature qui se conserverait par elle-même dans l'existence. Il répugne qu'une entité dont tout l'être dépend d'une cause supérieure puisse se conserver dans l'existence par elle-même, i.e., puisse se donner la durée dans l'être, car cette durée est déjà de l'être. D'autre part, s'il ne répugne pas à l'homme d'être fait, il lui répugne cependant d'être irraisonnable, ce que, par conséquent, Dieu ne peut faire.

Certains ont prétendu que Dieu ne peut produire une créature infinie en acte parce qu'il y aurait répugnance entre "être infini" et "être fait" comme tel. Cela équivaldrait, soutiennent-ils, à poser une égalité entre créateur et créature, ce qui est inadmissible; autrement, il faudrait dire que l'infini dépasse l'infini, ce qui ne semble guère préférable.

S. Thomas est en désaccord avec les tenants de cette opinion. Rien n'empêche, soutient-il, que ce qui est infini sous un seul aspect puisse être dépassé par ce qui l'est sous plusieurs aspects. Ce qui, par exemple, est infini selon la longueur et la largeur dépasse ce qui est infini selon la longueur seulement. Si Dieu réalisait un corps qui fût infini en grandeur, il n'en demeurerait pas moins fini selon sa nature, limité selon l'espèce. Il ne pourrait ainsi égaler Dieu qui est

infini à tous points de vue.

D'autres philosophes ne voient pas en quoi "être infini en acte" et "être fait" pourraient avoir la moindre répugnance l'un pour l'autre. Bien plus, ils admettront même en général qu' "être fait selon telle nature" et "être infini en acte" sont compatibles, mais ils concéderont que, dans certains cas et à certaines conditions, "être en acte" et "être infini" répugnent en fait l'un à l'autre. Telle est la position d'Algazel. Cette opinion a déjà été exposée; y revenir serait pure répétition.

Nous pourrions de même laisser de côté l'opinion d'Averroès que S. Thomas expose ensuite si celui-ci ne faisait pas, à son sujet, une remarque fort brève, mais très significative et qu'on ne peut pas, pour cette raison, passer sous silence. On se rappelle que, pour Averroès, il existe une opposition irréconciliable entre "être infini" et "être en acte". Or, comparant cette dernière opinion avec celle d'Algazel, S. Thomas remarque: "Et hoc verius esse videtur". Remarque fort inattendue par laquelle le Docteur Angélique manifeste clairement sa préférence pour l'opinion d'Averroès, mais sans rejeter comme totalement impossible l'infini en acte. Car, dire d'une opinion qu'elle est "plus vraie" qu'une autre, ce n'est pas écarter comme tout à fait "fausse" et inacceptable celle qui est "moins vraie". S. Thomas n'entend pas fermer définitivement la porte à l'infini en acte, mais il n'en argumente pas



moins contre lui dans la suite de l'article. Aussi, ne devons-nous pas nous étonner de rencontrer, à la suite de sa remarque, un argument tendant à montrer un désaccord entre "être infini" et "être en acte". C'est un argument qui fait appel à des considérations logiques et que S. Thomas utilise en maints endroits et sous diverses formes, notamment dans sa Somme théologique<sup>1</sup> et dans son commentaire sur la Physique<sup>2</sup> d'Aristote.

L'espèce ajoute au genre, car, outre la notion générique, la notion spécifique inclut ce qu'elle a de propre, c'est-à-dire la différence spécifique. Pour cette raison même, on ne peut bien connaître et définir l'espèce sans tenir compte du genre. Par contre, grâce à son pouvoir abstraitif, l'intelligence peut saisir parfaitement une notion générique sans la référer à ses espèces; en d'autres termes, elle peut la connaître distinctement dans son état d'indifférence. Mais si, dans l'intelligence, le genre est séparable de ses espèces et l'espèce de ses individus, il en va tout autrement dans la réalité extra-mentale, "in rerum natura"<sup>3</sup> selon l'expression même de S. Thomas. Dans l'intelligence, en effet, les choses revêtent un mode d'être très différent de celui qu'elles endossent dans la réalité et ces deux modes sont incompatibles entre eux. Et ainsi, bien que le genre soit séparable de ses espèces dans l'intelligence, il ne l'est plus dans la réalité extra-mentale.

---

<sup>1</sup> Ia, q.7, aa. 2-3.

<sup>2</sup> In III Phys., lect. 9.

<sup>3</sup> Quodl. IX, a.I.

L'entité réelle en effet, celle qui existe en acte en dehors de l'intelligence, contient plus que le genre; elle renferme aussi ce qui constitue l'espèce, c'est-à-dire la différence spécifique qui restreint le genre à une espèce et distingue celle-ci d'une autre espèce du même genre; elle renferme encore les caractères individuels qui restreignent l'espèce à un individu et le distinguent d'un autre individu de la même espèce. La quantité n'échappe pas à cette loi. Toute quantité actuelle et extra-mentale est une quantité individualisée: elle réunit en elle non seulement le genre, mais encore la différence spécifique et les caractères individuels. De ces deux piliers où le genre voit sa généralité se restreindre, les besoins de notre étude nous permettent de ne retenir que celui du genre et de l'espèce. Dans la réalité, le genre ne subsiste pas dans un état qui exclut les espèces; il existe dans une espèce spéciale et, en elle, il devient déterminé, restreint, contracté. Or, cette contraction du genre à une espèce est une limitation apportée par la différence spécifique qui termine le genre ou qui, en d'autres mots, met fin à son indifférence vis-à-vis des espèces. Et s'il existe un domaine où les mots de 'limitation', de 'fin' et de 'terme' prennent leur sens premier et rigoureux, c'est bien dans celui de la quantité. Ce qui existe dans la réalité, c'est, non pas la quantité comme telle, ce n'est pas même le nombre ou la grandeur; c'est deux, trois ou quatre, c'est un cube, une sphère, un parallélipipède, une longueur de deux coudées, de trois milles, etc. C'est tout cela

que S. Thomas entend exprimer dans les lignes suivantes:

Non enim potest esse actu in rerum natura aliquid non specificatum, ad diversas species indifferenter se habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia, non tamen potest esse actu animal quod non sit rationale vel irrationale; unde, secundum Philosophum, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Unaquaeque vero quantitas specificatur per certam terminationem quantitatis; ... unde impossibile est sic inveniri aliquam quantitatem in actu quae non sit propriis terminis limitata<sup>1</sup>.

L'infini appartient premièrement et proprement à la quantité. Il s'y dit par mode de privation. Or la privation réside dans un sujet où elle nie quelque chose. Ce que l'infini nie dans son sujet, ce sont les déterminations propres à la quantité, i.e., des limites ou des termes. Or, sans ses limites propres et spécificatrices, la quantité n'est pas donnée en acte dans le réel; elle ne peut se rencontrer ainsi que dans l'intelligence. Voilà pourquoi S. Thomas en viendra à la conclusion suivante:

Et sic sicut Deus non potest facere equum rationalem ita non potest facere actu esse infinitum<sup>2</sup>.

Il vaut la peine que nous nous arrêtions aux réponses que S. Thomas apporte aux deux arguments du début de son article.

---

<sup>1</sup> Quodl. IX, a.1.

<sup>2</sup> Quodl. IX, q.1, a.1.

Il touche d'abord à ce qu'il appelle ailleurs<sup>1</sup> une certaine propriété de l'infini, à savoir "infinito non est aliquid majus". Or, à moins d'entendre correctement cet énoncé, on tombe dans des difficultés insurmontables. L'infini, rappelle S. Thomas, n'est pas une substance, un absolu; l'infini existe non pas en soi, mais dans autre chose: c'est un accident, un accident de ce qui est dit infini<sup>2</sup>. Par là il appartient à un certain niveau, à un certain domaine, celui des choses dites infinies et auxquelles il se rapporte. Voilà pourquoi S. Thomas affirme que

infinito non est aliquid majus in illo ordine  
quo est infinitum, sed secundum alium ordinem  
nihil prohibet aliquid aliud esse majus infinito.

Et le Docteur Angélique d'ajouter un exemple à retenir, car il le place en opposition flagrante avec Georg Cantor et tous les tenants de l'arithmétique transfinie. Il pose, d'une part, que les nombres pairs, seuls, forment une multitude infinie; il pose également, d'autre part, que les nombres pairs et impairs réunis forment une autre multitude infinie. Et il soutient que cette dernière multitude est plus grande que celle des seuls nombres pairs. Les cantoriciens, au contraire, soutiennent - nous en verrons la raison plus tard - l'égalité ou, pour parler leur

---

<sup>1</sup> IIIIa, Q.10, a.3, ad 3.

<sup>2</sup> Ibid.

propre langage, l'équivalence de ces deux ensembles<sup>1</sup>.

Le second argument voulait prouver la possibilité de l'infini en acte. Dieu, proposait-on, peut réaliser beaucoup plus que tout ce que l'homme peut dire et penser. Or l'homme peut dire et concevoir que l'infini existe en acte. La réfutation de cet argument est facile. Le langage a une capacité, une puissance qui dépasse de loin celle de la pensée. Pas de similitude naturelle ni de parallélisme entre la pensée et le langage: le langage est un produit de l'art humain, entre lui et la pensée, s'interpose tout le conventionnel et l'arbitraire des décisions libres. Par le langage, l'homme peut exprimer ce qu'il conçoit, bien sûr, mais également ce qu'il ne pense pas ou le contraire de ce qu'il pense, voire ce qu'il ne peut pas concevoir, ce qui est impossible<sup>2</sup>. Par conséquent, le fait de pouvoir exprimer quelque chose par des mots n'est aucunement une preuve ni même une garantie que cette chose soit concevable par l'intelligence ou même qu'elle soit possible. S. Thomas termine sa réponse d'une façon qui semble ne laisser place à la moindre hésitation dans son esprit et qui, par là même, fait contraste avec le "hoc verius esse videtur" du corps de l'article. Voici quels sont ses propres termes:

---

<sup>1</sup> S. Thomas expose la même doctrine et utilise le même exemple dans IIIIa, q.10, q.3, ad 3.

<sup>2</sup> On devine par là quel puissant et redoutable instrument de propagande peut devenir le langage entre des "mains" habiles. Et l'on pense aussi au conseil de Voltaire: "Mentez, mentez, il en restera toujours quelque chose".

Cum esse infinitum repugnet si quod est esse actu, hoc non est verbum, unde non est infinitum in actu, et ideo non sequitur quod Deo sit possibile. Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, proprium vocem ignoraverunt.

Le même problème réapparaît dans la Prima pars de la Somme théologique. Toute la question VII est réservée à l'infini. Malgré sa brièveté -elle ne comprend que quatre articles-, cette question envisage le problème de l'infini dans toute son étendue. De façon très condensée, elle traite de l'infini et en Dieu et dans les créatures, mais nous ne nous occupons ici que du dernier article: il traite de l'infini en acte dans la multitude. On y trouve sensiblement le même enseignement que dans le De Veritate et le Quodlibet IX. S. Thomas recourt à deux arguments pour éliminer l'infini en acte.

Le premier s'apparente à celui tiré de la comparaison du genre et de l'espèce. Toute multitude, dit S. Thomas, doit appartenir à une espèce de multitude. Or les espèces de multitude cheminent parallèlement aux espèces de nombres. Mais aucune espèce de nombre n'est infinie puisque le nombre est une multitude mesurée par l'unité et, partant, doit-on ajouter, finie<sup>1</sup>. Par conséquent, l'infini en acte est impossible, car il devrait être à la fois fini -parce qu'il est en acte- et infini.

On aura noté l'ampleur et la portée de l'argument. Il n'est pas restreint au nombre proprement dit, i.e., à la multitude

---

<sup>1</sup> S. Thomas, In V Metaph., lect. 15; In III Phys., lect. 8.

quantitative et prédicamentale, mais s'étend à toute multitude<sup>1</sup>. Voilà pourquoi S. Thomas ne parle pas seulement d'espèces de nombres, car le nombre, dans l'enseignement aristotélico-thomiste, est obtenu par division du continu<sup>2</sup>, mais d'espèces de multitudes.

Le second argument est théologique. Il fait appel à l'intention de Dieu dans son action créatrice et repose sur ce texte du livre de la Sagesse<sup>3</sup>: "Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti". Tout ce qui est créé dépend nécessairement d'une intention déterminée et précise du créateur. Car si, déjà, aucun agent quelconque n'agit à tout hasard, mais poursuit une fin déterminée, fixée par lui-même ou par son auteur, à combien plus forte raison l'agent le plus parfait qui soit, le tout premier agent. Or tout ce qui existe dans la réalité est créé et produit par Dieu. Il est donc nécessaire que toutes les choses existantes soient déterminées. Et cela, même numériquement, car, s'il n'en était pas ainsi, elles échapperaient pour autant à la détermination de l'intention divine: l'intention créatrice de Dieu est si bien déterminée qu'elle ne s'arrête pas à l'espèce, mais atteint même le nombre d'individus dans une espèce. Il faut qu'il en soit ainsi pour que rien ne soit soustrait à l'intention et à l'action créatrice de Dieu.

---

<sup>1</sup> Cf. Cajetan, Comm. in Primam Partem Sum. theol., q.7, a.4.

<sup>2</sup> S. Thomas, In III Phys., lect. 12; De Pot., q.10, a.5.

<sup>3</sup> Sag., XI, 21.

L'infini, même en acte, dit absence d'extrémités et, pour autant, il est indéterminé; par conséquent, comme tel, il ne peut répondre à l'intention créatrice de Dieu qui est une intention parfaitement déterminée. Cet exposé de S. Thomas, on l'aura déjà remarqué, ne laisse supposer aucune réserve de sa part vis-à-vis de la conclusion qu'il soutient.

Avant d'aller outre, précisons les différentes dates de rédaction des passages que nous analysons. La Prima pars de la Somme théologique et le Quodlibet IX sont contemporains; le De Veritate et le commentaire sur les Sentences sont d'une période antérieure. Il nous reste à considérer le Quodlibet XII et le De Aeternitate Mundi qui sont de rédaction postérieure aux œuvres précédentes et comptent parmi les dernières écrites par le Docteur Angélique<sup>1</sup>.

Dans le Quodlibet XII, c'est l'article deux de la question II qui nous intéresse. Il est très court. Un double problème y est examiné: (1) Dieu peut-il faire que les contradictoires soient vraies en même temps? (2) Dieu peut-il faire qu'une infinité d'éléments existent en acte et simultanément? Seul ce second problème nous regarde. A son sujet, S. Thomas apporte d'abord une précision que nous connaissons déjà: si l'infini en acte répugne, ce n'est pas parce qu'il serait égal à Dieu; nous savons déjà pourquoi. Passons donc à la conclusion:

---

<sup>1</sup> Cf. Gallus M. Manser, Das Wesen des Thomismus, 3e éd. rev. et augm., Fribourg, Paulus, 1949, pp. 13-42.



Cum ergo quaeritur utrum sit possibile Deo facere aliquid infinitum in actu, dicendum quod non.

Cette conclusion, après tout ce que nous avons vu, ne nous prend pas au dépourvu: c'est celle que nous attendions, celle que nous avons constamment rencontrée jusqu'ici. Mais poursuivons la lecture du texte dont nous croyons devoir rapporter les lignes suivantes:

Potentiae agentis per intellectum aliquid repugnat dupliciter: uno modo quia repugnat potentiae ejus; alio modo quia repugnat modo quo agit. Primo modo non repugnat potentiae Dei absolutae, quia non implicat contradictionem. Sed si consideretur modus quo Deus agit non est possibile.

Or Dieu, poursuit S. Thomas, agit par son intelligence et par son Verbe, lequel détermine et forme, façonne toutes choses; conséquemment, les effets eux-mêmes ne peuvent être que déterminés et formés. L'infini a ceci de particulier qu'il s'apparente à la matière: comme elle, de soi, il dit indétermination; comme elle, il ne peut exister dans cette indétermination, sans forme aucune. S'il doit devenir actuel, s'il doit être en acte, son indétermination doit être levée, il doit recevoir forme et détermination.

Si ce texte est exact, comme nous avons toutes raisons de le penser, S. Thomas paraît bien reconnaître là que l'infini en acte, absolument considéré, ne serait pas impossible. Cet énoncé nous surprend; nous n'y étions guère préparés, car S. Thomas

nous était jusqu'ici apparu comme assez nettement défavorable à l'infini en acte sans pourtant l'avoir jamais rejeté tout à fait. Qu'il distingue, ici, entre la puissance absolue de Dieu et son mode d'agir ne change rien à la situation. Il sera amené à la même conclusion qu'auparavant puisque, en définitive, il niera l'existence et la possibilité de l'infini en acte. Mais, cette fois, ce n'est pas à cause d'une répugnance intrinsèque à l'infini lui-même, mais à cause du mode d'agir de Dieu. Il concède ici que l'infini en acte ne répugne pas en lui-même, au moins sur le plan de la connaissance. Voilà pourquoi il est possible à la "puissance absolue" de Dieu qui, on le sait, s'étend à tout ce qui n'implique pas contradiction, ce qui, du reste, la définit.

Joignons à ce Quodlibet XII le De Aeternitate mundi contra murmurantes, oeuvre de caractère polémique qui figure au nombre des derniers ouvrages de S. Thomas. Tous les historiens sont d'accord là-dessus<sup>1</sup>. Nous n'avons pas à exposer ni à analyser le contenu de cet opuscule. Nous ne voulons en retenir que deux lignes du paragraphe final. L'affirmation qu'elles contiennent est inattendue et étonnante. "Après tout, remarque-t-il, personne n'a encore jamais démontré que Dieu ne peut faire exister

---

<sup>1</sup> Cf. P. Glorieux, La littérature quodlibétique, Le Saulchoir Kain (Belgique), t.1, 1925, p.288; P. Mandonnet, Les écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 2e éd. rev. et corr., Fribourg, Impr. de l'Oeuvre de St-Paul, 1910; Manser, Das We-  
sen..., p.37.

une multitude infinie en acte"<sup>1</sup>.

Il ne faut pas voir, dans cette affirmation, la reconnaissance de l'existence d'une multitude infinie en acte. S. Thomas n'a jamais reconnu qu'il existait pareille multitude. La découverte d'une seule multitude infinie en acte aurait, du même coup, réglé le problème de la possibilité de semblable multitude. Mais, par cette remarque, S. Thomas va ici beaucoup plus loin, en un sens, que dans le Quodlibet XII. Il admettait là la possibilité intrinsèque de l'infini en acte, mais il maintenait que le mode de l'action divine empêchait qu'il ne fût réalisé. Mais il n'est plus question, ici, du mode de l'action divine comme d'un obstacle à la réalisation d'une multitude infinie en acte. S. Thomas concède ici l'absence d'arguments établissant l'impossibilité de la multitude infinie en acte. Certes il n'apporte par là aucun argument positif en faveur de la possibilité de cet infini. Mais du seul fait qu'il n'existe aucun argument pour établir son impossibilité, le moins que l'on puisse dire, c'est que la possibilité apparaît sous un jour meilleur et plus favorable.

Après cette enquête, que penser de l'opinion de S. Thomas sur le problème de l'infini en acte en regard de la pluralité? Comme il nous paraît difficile de dégager une conclusion nette

---

<sup>1</sup> Et praeterea non est adhuc demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.

et définitive, nous nous contentons de quelques remarques.

Disons sans retard que tous les textes auxquels nous avons eu recours sont authentiques; aucun d'eux n'est tenu pour apocryphe par les historiens<sup>1</sup>. En outre il sont exempts d'erreurs; on ne peut donc opposer deux textes en prétendant que l'un est exact et l'autre erroné. Certains textes présentent des divergences. Pareilles divergences peuvent souvent s'expliquer très naturellement par une différence de contexte. Mais, dans le cas présent, il ne semble pas que cette voie puisse mener à une solution. Devrons-nous renoncer à toute explication? Non, car il en existe une qui est parmi les plus simples et parmi les plus vraisemblables. C'est que S. Thomas n'a jamais été fixé sur la possibilité ou l'impossibilité de l'infini en acte dans la multitude. La plupart du temps, il a tenu comme plus probable son impossibilité. Mais il n'en a jamais nié catégoriquement la possibilité. Faut-il s'étonner de l'attitude du Docteur Angélique? Absolument pas. L'infini a toujours été une source de malaise, de confusion et de trouble pour l'intelligence humaine. Comme la cause de cette difficulté et de ce malaise réside tout autant, sinon plus, dans l'infini lui-même que dans l'intelligence qui cherche à le connaître, il est normal qu'une intelligence aussi pénétrante que celle du Docteur Angélique ait elle-même été hésitante devant pareil objet. On a toutefois

---

<sup>1</sup> On pourra se reporter aux ouvrages mentionnés dans le bas de la page précédente.

l'impression qu'avec le temps S. Thomas serait devenu plus favorable à l'infini en acte, mieux peut-être, moins favorable à son impossibilité. C'est ce que pourrait suggérer la date et le contenu des deux derniers textes rapportés, celui du Quodlibet XII et celui du De Aeternitate mundi. Il faut toutefois avouer que c'est là une base bien précaire pour prendre position. Quant aux raisons qui auraient pu amener S. Thomas à favoriser davantage l'infini en acte, c'est là un point sur lequel on peut donner libre cours à la conjecture, car il ne nous en fournit lui-même aucune.