



**Le concept mégarique et aristotélien de possibilité.  
Contribution à l'histoire du problème ontologique de la  
modalité. Extrait du compte rendu de séance de l'Académie  
prussienne des sciences (Classe Phil.-hist. 1937. X)**

Nicolaï Hartmann and Jean-Marc Narbonne

Volume 49, Number 1, février 1993

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400739ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400739ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Hartmann, N. & Narbonne, J.-M. (1993). Le concept mégarique et aristotélien de possibilité. Contribution à l'histoire du problème ontologique de la modalité. Extrait du compte rendu de séance de l'Académie prussienne des sciences (Classe Phil.-hist. 1937. X). *Laval théologique et philosophique*, 49(1), 131–146. <https://doi.org/10.7202/400739ar>

# DOCUMENT : LE CONCEPT MÉGARIQUE ET ARISTOTÉLICIEN DE POSSIBILITÉ

Contribution à l'histoire du problème ontologique de la modalité\*

Nicolaï HARTMANN

Extrait du compte rendu de séance  
de l'Académie prussienne des sciences  
Classe Phil.-hist. 1937. X

*Note du traducteur : Mon intérêt pour le concept de possibilité dans la philosophie grecque m'a mis sur la piste de cette importante étude de Hartmann, que les besoins de l'enseignement m'ont amené par la suite à vouloir traduire. J'ai pensé faire œuvre utile en proposant aux lecteurs français cette traduction inédite d'un texte autrement accessible uniquement en allemand. Hartmann y confronte la conception aristotélicienne et mégarique du possible. L'École de Mégare, en dépit de quelques efforts récents (je pense notamment aux travaux de R. Muller, au beau livre de J. Vuillemin Nécessité et contingence, pour ne citer que des textes français), reste peu connue, et à ce seul titre, l'essai de Hartmann méritait une plus grande diffusion. Mais il est un autre facteur qui motivait ma décision. Hartmann, on le verra, y accuse Aristote de défendre ce qu'il appelle la possibilité partielle (Teilmöglichkeit), à savoir un concept de possibilité selon lequel une chose est déjà possible lorsqu'une seule de ses conditions est satisfaite. Il y oppose, à l'instigation des mégariques, sa propre conception du possible qui réclame au contraire la pleine réalisation de toutes les conditions (Totalmöglichkeit). Ce débat, et notamment la question de savoir si Aristote défend effectivement la possibilité partielle, a fait l'objet il y a quelques années de nombreuses études en Allemagne (e.g. J. Stallmach, Dynamis und Energeia, 1959; H. Beck, Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolaï Hartmann, 1961; K. Bärthleim, « Untersuchungen zur Aristotelischen Modaltheorie » dans Archiv. für Geschichte der Philos., 45, 1963; G. Meyer, Modalanalyse und Determinationsproblem. Zur Kritik Nicolaï Hartmanns an der aristotelischen « Physis », 1962). Plus récemment encore, G. Seel dans une importante étude sur la théorie modale aristotélicienne (Die Aristotelische Modaltheorie, 1982) relançait la controverse en tentant de montrer qu'Aristote ne défendait nullement (contrairement à ce qu'avaient soutenu à divers titres Hartmann, Stallmach, Bärthleim et aussi plus près de nous U. Wolf, Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute, 1979) la Teilmöglich-*

\* Titre original: « Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems ». L'article a été repris dans Nicolaï HARTMANN, *Kleinere Schriften, Band II, Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin, 1957.

keit. Or malheureusement bien peu de tout ce débat a trouvé écho dans le monde francophone. La présente contribution devrait au moins aider à en faire connaître les termes.  
N.B. : Nicolaï Hartmann écrivait à une époque, pas si lointaine, où l'on connaissait bien les langues anciennes. Aussi cite-t-il le grec sans le traduire ... Les traductions du grec qu'on lira sont donc les miennes.

Jean-Marc NARBONNE

---

I

La métaphysique de l'Antiquité tardive, et non moins celle du Moyen Âge, sont dominées par le concept aristotélicien de possibilité, qui s'érige à partir de l'opposition de la dynamis et de l'energeia. L'ambiguïté interne de ce concept a tôt fait d'être remarquée, étant de fait déjà rendue sensible chez Aristote lui-même. On s'est pourtant attaché à ce concept, car on n'en trouvait aucun autre, qu'on aurait pu mettre à sa place.

Deux thèmes se trouvent en lui. L'un est la double possibilité, logiquement comprise, de A et de non-A. Sa forme est celle d'une disjonction: si A est possible, alors non-A est aussi possible. Et puisque non-A peut se décomposer en une série de cas affirmatifs, l'opposition contradictoire à deux termes s'étend à une opposition contradictoire à plusieurs termes: si A est possible, alors B, C, D etc., le sont aussi. Que l'un de ces cas soit réel, alors les autres deviendront précisément par là impossibles. Mais aussi, la dynamis du cas qui est devenu réel cesse alors. Car la dynamis et l'energeia d'une seule et même chose ne coïncident jamais. Elles s'excluent mutuellement.

Dans ce concept de dynamis s'enracine la représentation d'une multiplicité de «possibilités» simultanément ouvertes, à propos desquelles la décision n'est pas encore arrêtée. Dynamis dans ce sens signifie indétermination ou indécision. Elle est un état de dépendance (*unselbständiger Zustand*) de l'être, la décision quant à la réalité ou à l'irréalité de cet être devant encore venir d'autre part.

Le second thème en elle s'oppose à cette indétermination. La dynamis n'est pas un pur pouvoir-être, mais elle est cette détermination orientée vers la réalisation, la «disposition à quelque chose», dans laquelle ce quelque chose lui-même est anticipé téléologiquement. En ce sens, la dynamis n'est pas indécision, mais tendance déterminée à réaliser quelque chose. Ainsi la graine d'une plante est la disposition à faire naître la plante; elle contient en soi le principe formel de son développement et le détermine à travers la série de ces étapes.

C'est à partir de cet exemple que, par analogie, a été compris tout le devenir dans le monde comme poussée (*Hindrängen*) téléologique vers la réalisation de l'Eidos. Mais ce thème métaphysique dans la dynamis ne coïncide en aucune manière avec le thème logique, aussi peu que la détermination ne coïncide avec l'indétermination. À vrai dire, selon la conception d'Aristote, le succès de la réalisation demeure encore

ouvert non seulement au stade de la disposition, mais aussi dans les stades intermédiaires de son développement. Car il y a aussi des conditions extérieures, qui pourraient faire obstacle à la réalisation. Et dans cette mesure, l'indétermination logique se conserve aussi dans la relation métaphysique. Cependant, les résistances de cette sorte s'accordent mal avec la domination de l'Eidos — et avec la priorité correspondante de l'energeia sur la dynamis —, elles constituent une sorte de corps étranger dans la structure aristotélicienne du monde, une incomplétude, une «contingence», pour l'origine de laquelle aucune instance justifiable n'est désignée.

Il est évident, ici, que quelque chose ne va pas. Avec la divergence entre les motifs logique et métaphysique, on n'en a nullement fini avec le problème. Bien plutôt, l'instant de la disposition au sein de la dynamis ne se laisse pas, lui non plus, transposer facultativement sur n'importe quel objet du monde réel. Ce qui convient au développement des organismes vivants — quand bien même, là aussi, le moment téléologique resterait problématique —, ne peut valoir pour n'importe quel processus réel. De même, le caractère dynamique de la matière ne se laisse pas comprendre comme une disposition orientée (*tendenzhaltige Anlage*). La dynamis comme indétermination neutre continue donc à exister à côté de la dynamis comme disposition. À partir de quoi, il ressort clairement d'emblée qu'il ne s'agit nullement d'un strict concept modal.

En aucun endroit ne se montre plus clairement le désaccord au sein du principe de la dynamis que dans le problème du mouvement (κίνησις), c'est-à-dire à l'occasion du problème central de la physique d'Aristote. Car les Anciens, par κίνησις, ne comprenaient pas seulement le mouvement, mais l'événement (*Vorgang*), le déroulement (*Ablauf*), les processus de toute sorte, bref le caractère «devenant» de la réalité. Maintenant, il se trouve que l'essence de ce processus ne s'absorbe ni dans la dynamis, ni dans l'energeia<sup>1</sup>; l'une est trop peu, l'autre déjà trop; celle-ci est avant, celle-là après seulement, le devenir. Elle devrait justement être le passage de l'une à l'autre. Or il se trouve que, selon Aristote, il n'existe pas de troisième mode qui lierait les deux. Ainsi, il doit être un entrelacement des deux modes, qui en fait s'oppose à leur nature — à savoir à leur séparation —; il doit être l'energeia d'une dynamis, en autant que celle-ci n'en reste pas moins pure dynamis<sup>2</sup>; et l'opposition se révèle de manière plus abrupte encore, quand on emploie pour l'exprimer de purs concepts modaux: il est la réalité d'un possible, dans la mesure où il est justement un pur possible.

On peut sans doute dire qu'il y a une certaine grandeur dans la façon de traiter les problèmes chez Aristote; qu'il rompt sans hésitation avec sa propre systématique, et les concepts qu'il a forgés, quand la particularité d'un problème inévitable le demande. Il ne s'attache pas dogmatiquement aux résultats acquis; il maintient ce qui est conquis dans sa pleine mouvance et son plein pouvoir d'adaptation. Par contre, il ne va pas cependant jusqu'à réviser lui-même les concepts modaux qu'il a introduits; il laisse plutôt la contradiction subsister ouvertement dans la définition de la κίνησις.

1. *Phys.* A. 201 b, 28 f: «οὐτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὐτε εἰς ἐνέργειαν ἔστι θεῖναι αὐτήν ἀπλῶς» («on ne peut placer simplement le mouvement ni du côté de la puissance des êtres, ni du côté de leur actualité»).

2. *Ibid.*, 201 a, 10 f: «ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον κίνησις ἔστιν ...» («l'entéléchie de ce qui est en puissance, en tant qu'il est en puissance, c'est le mouvement ...»).

Et que cela ait été possible, c'est ce qui prouve le mieux que, au fond, la dynamis et l'energeia ne sont pas des concepts modaux. Du reste, les Anciens ne sont nullement parvenus à conquérir intellectuellement le problème du mouvement. Ils comprenaient le devenir comme l'opposé de l'être, et non pas comme une forme de l'être d'un genre particulier, encore moins comme une forme fondamentale de l'être-réel (*Real-seins*). Pour cette raison, le mode d'être (*Seinsweise*) de ce qui est mû comme tel devait leur rester incompréhensible.

Que le concept aristotélicien de possibilité soit malgré tout resté présent; qu'il ait pu continuer à dominer la métaphysique du Moyen Âge et même encore celle des temps modernes, a une toute autre raison. S'il n'y avait pour ainsi dire que des systèmes téléologiques, qui constituaient dans ce siècle la pensée métaphysique, on ne disputerait pas le bien-fondé de leurs buts immanents, mais seulement leur genre particulier, leur origine et leur relation au réel. Par ailleurs, la place qu'on concédait à la logique contraignait sans cesse à s'en tenir à la possibilité disjonctive. Car la possibilité logique est de fait la possibilité simultanée de A et de non-A. L'erreur ne résidait pas dans sa reconnaissance, mais dans son assimilation tacite à la possibilité réelle (*Realmöglichkeit*).

C'est seulement avec la dissolution du concept aristotélicien de Forme, qu'a pu se libérer à nouveau l'horizon d'un tout autre type d'être-possible (*Möglichseins*), et non moins d'être-réel (*Wirklichseins*). Le début de ce tournant s'est présenté d'abord au quatorzième siècle, et son plein épanouissement au dix-septième siècle.

## II

Compte tenu de ces circonstances, il est du plus haut intérêt, d'un point de vue historique, de constater que le concept aristotélicien de possibilité, dans la philosophie antique, n'a été ni le seul ni le premier. Avant lui en advint un tout autre, qui était tout à fait connu d'Aristote, qui a été par lui le plus énergiquement combattu et qui fut enfin presque supprimé. Celui-là est le concept de possibilité de l'École de Mégare, fondée par l'élève de Socrate, Euclide. Ce concept se situe à plusieurs égards beaucoup plus près de la relation réelle (*Realverhältnis*) de l'être-possible que la dynamis aristotélicienne, et il est contrairement à elle un véritable concept modal ontologique. Il n'a cependant — sauf dans la polémique du Stoïcisme — presque plus reçu d'attention chez les philosophes plus tardifs; sans doute pour aucune autre raison que, dans la perspective aristotélicienne toujours plus dominante, il ne pouvait que paraître absurde.

Ce concept mégarique de possible énonce: «Seul est possible, cela qui est réel»; ou encore «une chose est seulement possible, quand elle est réelle». C'est sous cette forme que ce concept nous est transmis, de manière apparemment fidèle, par Aristote<sup>3</sup>. On peut naturellement se demander, ce que cette phrase étrange signifie à proprement parler. Car au premier regard, elle semble aujourd'hui encore tout aussi paradoxale

3. *Métaph.* Θ. 1046 b, 29 f: «εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασιν οἱ Μεγαρικοὶ ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι» («Il y en a certains qui prétendent, comme par exemple les Mégariques, qu'il y a seulement puissance lorsqu'il y a acte, et que lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance»).

qu'au temps d'Aristote. Et on ne peut pas s'étonner, qu'elle ait été passionnément combattue. Pour se mettre sur la trace de son sens, un détour est toutefois nécessaire.

Nous ne pouvons qu'imparfaitement reconstruire aujourd'hui la doctrine des Mégariques. Au sein des écoles socratiques, celle-ci donnait une impression d'archaïsme en raison de son fort caractère éléatique. La conviction profonde touchait l'unité et l'immobilité de l'être. Mais à cela se joignait une théorie de la Forme, reprise de Socrate, qui opposait à cette unité une certaine multiplicité. Comment s'accordait cette dernière avec cette unité rigide, c'est ce qu'il n'est plus possible d'apercevoir clairement; il semble que cette opposition interne n'ait jamais pu être résolue, puisque déjà les successeurs immédiats d'Euclide ont de nouveau abandonné la pluralité des Formes de l'être, pour ne plus apercevoir en elle qu'une pluralité de dénominations d'un être identique. On s'en tenait en revanche étroitement à la suppression du devenir et du mouvement jadis réalisée par Parménide. Sans aucun doute, les vieux paradoxes de Zénon sur le mouvement ont joué en cela un rôle capital. On ne se limitait pas cependant à ceux-ci, mais on y ajoutait de nouveaux arguments.

Maintenant, parmi ces derniers, il y a un argument modal qui saute aux yeux comme très particulier: rien ne peut devenir, qui n'est déjà, parce que devenir suppose l'être-possible de ce qui est encore irréel (*Unwirklichen*); mais l'irréel n'est pas possible, car seul ce qui est réel, est possible. Cette pensée se tient encore très près de la pensée de Parménide, à savoir que dans le devenir devraient être contenus en même temps l'être et le non-être, ce qui est contradictoire. De même, dans la possibilité d'une seule et même chose, paraissait alors s'opposer un pur être et un pur non-être; si tant est qu'elle n'est pas réelle, elle devrait être non-existante, si tant est qu'elle n'est pas impossible, elle devrait être existante. Comme résultat, cet argument aboutissait à la même suppression du devenir.

La compréhension de l'opposition du possible et du réel, qui est sous-jacente ici, ne suscita pas sous cette forme simple, mais seulement sous une forme plus complexe, une plus grande considération. La nouvelle forme en fut donnée par Diodore Kronos, un disciple plus tardif de l'École, et contemporain d'Aristote. Elle se fit connaître sous le titre prétentieux de *κυριεύων λόγος* et paraît avoir été tenue un certain temps en haute estime. Et puisque la doctrine mégarique de la possibilité — aussi longtemps qu'elle n'est pas demeurée dans l'oubli — a été connue sous cette variante par les théoriciens plus tardifs, on doit d'abord ici parler d'elle.

Nous connaissons aussi le *κυριεύων* seulement dans une tradition postérieure (par Arrien), et nous avons besoin de son interprétation, pour être à même de reconstruire son sens. Diodore partait de trois propositions, qu'il tenait pour reconnues, entre lesquelles cependant il constatait une contradiction. Ces propositions s'énoncent: 1) «Tout ce qui est passé est nécessairement réel»; 2) «du possible ne s'ensuit pas l'impossible»; 3) «est possible, ce qui n'est ni vrai ni ne le sera». Maintenant, Diodore trouva que la troisième de ces propositions — de toute évidence, une proposition qui exprimait une conviction reçue de son temps — contredisait les deux premières. Il se décida pourtant contre elle en faveur de ces deux propositions et en tira la conclusion: «Rien n'est possible, qui n'est ni réel ni ne le sera<sup>4</sup>.»

4. ARRIEN, *Epicetii dissertationes*, II, 19, début. Les propositions s'écrivent: 1) «πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθές

La proposition conclusive correspond à peu près, même si ce n'est nullement exactement, au principe fondamental de l'École, tel qu'en témoigne Aristote, selon lequel seul ce qui est réel est possible. Toutefois, la forme plus précise de l'argument ne se déduit d'aucune manière immédiatement des propositions énoncées. Une seule chose est claire, c'est qu'il devait y avoir une preuve par l'absurde (*apagogisch*), dans laquelle la troisième proposition, qui est en effet la négation de la proposition conclusive, constituait le point de départ; qu'on considère cette proposition comme valide, et l'on tombe en contradiction avec les deux premières, et comme celles-ci se donnent pour démontrer, cette proposition devait choir, et donc son contraire être valide.

Les reconstructions ne manquent pas. Elles ne divergent que peu les unes des autres, hésitant tout au plus dans l'application de la première proposition; en effet, certaines font apparaître celle-ci comme presque superflue. La voie la plus simple devrait pourtant bien être, en correspondance avec l'ordre d'énumération qui nous a été transmis, de lui accorder dans l'argumentation la première place. On arriverait alors à peu près à la version suivante.

Une fois que quelque chose s'est produit, il ne peut plus être défait; il est nécessairement réel. Pour le pur possible, il ne reste donc plus que le présent ou le futur: c'est-à-dire qu'il pourrait au mieux exister quelque chose, qui est ou bien sera (si en effet un pur possible, «est» somme toute quelque chose). Maintenant, le pur être-possible de quelque chose signifie précisément ceci, que l'on peut aussi rester irréel (non-existant) [*unwirklich (nichtseiend)*], donc n'avoir à être ni maintenant, ni plus tard. Il est donc posé, qu'il y aurait quelque chose de possible, qui ni n'est ni ne sera, et ainsi, que d'un possible, un impossible devrait suivre; car là-dessus le temps s'écoule, et la chose ne sera pas réalisée, aussi est-elle après-coup, comme chose passée, nécessairement non-existante, c'est-à-dire un impossible. Or voilà, l'hypothèse disait que la chose était auparavant possible, si bien que d'un possible un impossible est advenu. Mais pourtant, d'un possible rien d'impossible ne peut venir; car une conséquence impossible annule précisément la possibilité de cela, dont elle est la conséquence. Donc, il ne peut y avoir aucun possible, qui ne serait réel ni maintenant ni plus tard. Ou, formulé positivement: cela seul absolument est possible, qui ou bien est déjà réel ou le sera une fois plus tard.

Cet argument, si célèbre en son temps, a sans aucun doute quelque chose de tortueux et de subtil. Mais il est quand même significatif et absolument pas sans acuité, si la seconde des propositions avancées est correcte. Car avec cette proposition — *δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν* — la thèse adoptée par la démonstration par l'absurde échoue. Toutefois, c'est justement dans cette proposition que s'enracine la subtilité. Car, selon la manière dont elle est employée, elle est ambiguë. Le *ἀκολουθεῖν* signifie tantôt la suite logique, tantôt la suite chronologique. Or cela est bien loin d'être une seule et même chose.

---

ἀναγκαῖον εἶναι»; 2) «δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν»; 3) «δυνατὸν εἶναι ὃ οὐτ' ἔστιν ἀληθές οὐτ' ἔσται». La *conclusio* tirée à partir de la démonstration de la contradiction s'écrit: «μηδὲν εἶναι δυνατὸν ὃ οὐτ' ἔστιν ἀληθές οὐτ' ἔσται». — Que ἀληθές dans la première et la troisième proposition, de même que dans la *conclusio*, signifie «réel» (ἀληθές εἶναι = «être manifeste»), se dégage de la polémique d'Épictète.

En son temps, Eduard Zeller — dans une conférence de l'Académie de 1882 — a clarifié en bonne et due forme cet état de fait<sup>5</sup>. Si la proposition doit effectivement être en soi évidente, alors elle ne peut que signifier: possible est cela, dont la réalisation n'entraîne rien d'impossible (contradictoire). C'est dans ce sens que nous rencontrons la proposition chez Aristote, qui voit justement en elle la définition de l'essence du possible (ἐνδεχόμενον, δυνατόν) et qui, de façon affirmative, la formule à plusieurs reprises<sup>6</sup>. Cette proposition exprime quelque chose de tout à fait simple: ce de quoi résulte un impossible, cela est soi-même impossible; donc seul est possible ce de quoi, quand bien même il deviendrait réel, rien d'impossible ne s'ensuit. Cependant, ce «s'ensuit» est par là à comprendre au sens logique. Maintenant, Zeller est d'avis que Diodore a repris la proposition d'Aristote, mais qu'il l'a totalement mécomprise. Car de toute évidence, ἀκολουθεῖν signifie chez Diodore une suite chronologique, et en vérité une suite tout à fait déterminée. Car dans le contexte du κυριεύων, la proposition signifie que quelque chose, qui auparavant était possible, ne pourrait plus tard être impossible. Si en effet la possibilité est disjonctive, et que A auparavant était possible, alors non-A aussi était possible; mais que A entre-temps devienne réel, alors non-A sera en même temps devenu impossible; il faudrait donc que le non-être-possible (*Unmöglichsein*) de non-A, «s'ensuive» de son être-possible. Et c'est cela précisément, pensait Diodore, qui est impossible.

Cette explication de Zeller ne pouvait demeurer qu'indépassable, dans la mesure où elle mettait le doigt sur la confusion, d'ailleurs naturelle pour la pensée éristique, de la «suite» logique et chronologique. Et étant donné qu'elle concerne le point véritablement central du κυριεύων, celui-ci se trouve alors démasqué par là comme *quaternio*: cela, dont la réalisation n'entraîne rien d'impossible, peut cependant pour cette raison tout à fait devenir lui-même impossible, que son opposé est devenu réel, quoiqu'il ait été, avant sa réalisation, tout à fait possible. On peut seulement s'étonner, que des critiques aussi sagaces que Chrysippe et d'autres Stoïciens, qui se sont donné beaucoup de mal pour réfuter le κυριεύων, ne se soient pas rendu compte de ce malentendu central.

Quant à savoir si c'est au contraire Diodore qui a repris d'Aristote la proposition du δυνατόν, cela peut ici être laissé en suspens. On ne peut naturellement pas le prouver, quoiqu'il y ait là quelque vraisemblance. Cependant, que les deux contemporains aient dû puiser à une source commune ou qu'ils aient simplement saisi une idée viable abandonnée à leur époque, c'est toutefois sans aucun doute la compréhension d'Aristote, qui a rendu justice au sens originel de la proposition.

5. *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. d. Wissensch.* 1882, pp. 151-159, «Über den κυριεύων des Megarikers Diodorus»; pour ce qui suit, en particulier pp. 155 et suiv. [N d T.: Cet article a été repris dans les *Kleine Schriften* de ZELLER, 1910, I, pp. 252-262. Il n'en existe pas de traduction].

6. La formulation la plus connue est celle tirée du livre Θ de la *Métaph.*, 1047 a, 24 et suiv.: «ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο, ὃ ἐάν ὑπάρξῃ ἢ ἐνέργεια αὐτῷ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον ...» («Possible est cela pour lequel, si l'actualisation de ce dont il est dit avoir la puissance advient, rien d'impossible ne résultera»). De même en *Anal. pr.* 32 a, 18 et suiv.



## III

Est-ce là maintenant tout le sens du concept mégarique de possibilité? Et ce concept s'épuise-t-il donc en même temps avec le *κρυεύων*?

Les développements présentés jusqu'ici, pour autant qu'ils s'aventurent sur ce chapitre ténébreux, ne montrent aucun indice d'une plus grande pénétration. Une chose paraît claire: l'argument est défectueux; il démontre par surcroît une thèse problématique — puisqu'il apparaît, selon cette thèse, que la possibilité et la réalité devraient coïncider, par où alors de toute évidence, leur différence serait supprimée (les concepts modaux eux-mêmes seraient donc abandonnés) —; et le tout est un artifice éristique, destiné à démontrer encore une fois l'impossibilité du devenir, après que les arguments de Zénon ne semblèrent plus efficaces.

Or ce n'est nullement le cas. Il semble plutôt, à partir de motifs autant historiques que systématiques, que l'on puisse mieux rendre justice à la doctrine mégarique de la possibilité. Une chance se présente à cet effet, aussitôt qu'on a compris combien est étroit et ontologiquement insuffisant le concept aristotélicien de possibilité, et combien cela tombe sous le sens, pour une époque sensible aux questions métaphysiques fondamentales, de comprendre tout autrement la possibilité réelle (*Realmöglichkeit*). À cet égard, trois considérations qui s'opposent à cette compréhension devenue courante sont avant tout déterminantes.

En premier lieu, de l'imperfection d'un argument ne s'ensuit nullement la fausseté de la proposition qu'il devait établir. Diodore, avec son *κρυεύων* voulait démontrer une thèse, qui existait déjà indépendamment d'une telle argumentation et qui pouvait s'en dispenser. Il s'est mis par là dans son tort, il a rendu sa thèse ambiguë et a suscité contre elle un orage d'attaques, qui visait en vérité non pas elle, mais seulement sa démonstration trompeuse et sophistique. Mais à ceux qui suivirent fut dissimulé, à cause de l'amusant et subtil jeu conceptuel du pour et du contre qui s'est alors élevé, le poids ontologique du problème de la possibilité.

Deuxièmement, en ce qui concerne la thèse elle-même, celle-ci ne signifie nullement que la possibilité et la réalité coïncident, et encore moins, qu'elles sont identiques. Elle signifie seulement que les deux n'existent pas l'une sans l'autre; c'est-à-dire que ce qui, dans le monde réel, est possible, doit aussi être réel — de la même façon que cela, qui est réel, doit certes aussi au moins être possible. Cela ne signifie évidemment pas que son être-possible est une seule et même chose que son être-réel. Le fonctionnement commun des modes dans la connexion-réelle (*Realverhältnis*) a manifestement un tout autre sens que celui de l'identité. Et qu'est-ce que doit bien vouloir dire au juste le «pur possible»? Certes, dans la pensée ou dans le concept, il ne présente aucune difficulté. Mais quel rôle doit-il jouer dans la réalité? Y a-t-il là en quelque sorte deux espèces d'être? Y a-t-il une pluralité fantomatique de possibles au milieu du réel? Dispositions et aptitudes, au sens aristotélicien, existent bel et bien dans le monde réel; mais c'est justement elles qui sont très loin d'être quelque chose de purement possible; elles sont des dispositions et des aptitudes tout à fait réelles. Cela au contraire, qui est causé par elles — ou bien cela, sur lequel elles s'appliquent, — n'est encore aucunement, grâce à elles seules, déjà réellement possible. Il est plutôt

constamment besoin pour cela d'autres conditions. Et quant à savoir si elles surviendront ou non, ce n'est pas à la disposition d'en décider.

Troisièmement: la prodigieuse erreur qu'est la conclusion métaphysique que l'on a tirée de cette thèse dans l'école mégarique, n'a en vérité rien à voir avec cette thèse. Quand les Mégariques niaient le mouvement et le devenir, ils le faisaient sur la base de leur vision du monde et non sur la base d'un argument modal. Cet argument a plutôt été invoqué après-coup. Et en fait, à tort. Car le mouvement — et cela, spatial comme qualitatif — n'est nullement passage de l'être-possible à l'être-réel, mais passage d'un état à un autre état; à l'occasion de quoi tous ces états sont eux-mêmes également possibles et réels. Cette conception du devenir était à cette époque depuis longtemps courante; Empédocle, les atomistes et Anaxagore l'avaient enseignée. Seul le téléologisme d'Aristote ne pouvait le tolérer, et encore moins, naturellement, le strict éléatisme des Mégariques.

Concernant les deux premiers points, il est important de distinguer la doctrine originelle de la possibilité des plus anciens Mégariques et celle de Diodore. Cela aussi, contrairement à plusieurs présentations plus tardives, a été tiré au clair de manière exemplaire par Zeller dans sa dissertation de l'Académie<sup>7</sup>. Quand Aristote dit «εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασι τοὺς Μεγαρικοὺς...», cela peut, il est vrai, concerner aussi Diodore; mais il tombe davantage sous le sens de prendre le passage au mot et de l'attribuer à toute l'École, et même éventuellement déjà au fondateur Euclide, qui en effet reprit le premier à son compte la manière de pensée des Éléates.

Et effectivement aussi, la doctrine dont il voulait parler paraît avoir été autre, selon le compte-rendu d'Aristote, que celle de Diodore. Ce qui frappe ici tout d'abord, c'est le fait qu'Aristote ne semble pas connaître le *κυριεύων*; en tout cas on ne le rencontre pas chez lui, pas même dans le chapitre Θ, 3 de la *Métaphysique*, qui dans ses parties essentielles est une discussion avec le concept mégarique de possibilité<sup>8</sup>. À cela s'ajoute une différence de contenu. Ce que Diodore cherche à démontrer, c'est seulement ceci: «rien n'est possible, qui ni n'est réel ni ne le sera». Dès lors, une chose peut très bien être possible, qui pour l'instant n'est pas réelle, si elle devient réelle seulement plus tard. Les «Mégariques» d'Aristote, au contraire, prétendent beaucoup plus grossièrement, de manière affirmative, sans plus recourir à la solution de ce qui devient réel dans le futur: «ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι\*... » Cette proposition soutient davantage: une chose est seulement possible, aussi longtemps qu'elle est réelle; donc ni avant ni après. Et l'exemple qui s'y rattache immédiatement chez Aristote souligne justement ce sens temporel sans ambiguïté: «l'architecte par exemple, quand il n'est pas justement en train de construire, ne peut pas non plus construire; bien au contraire, il le peut seulement, tandis qu'il construit et aussi longtemps qu'il construit».

7. E. ZELLER, *art. cit.*, pp. 151 et suiv.

8. On ne peut pas ici, à dire vrai, conclure sans plus de cérémonie *ex silentio*. Mais qu'on compare à cet égard, à quel point chez les opposants stoïciens le *κυριεύων* se tient au centre du débat et combien, d'un autre côté, Aristote d'habitude entre dans le détail d'arguments analogues (par exemple ceux de Zénon), et il devient alors improbable qu'il ait tout simplement tu la démarche démonstrative de Diodore.

\* Voir la traduction en note 3.

Mais bien que, comme toujours, on puisse vouloir faire une distinction d'ordre historique, ce qui compte pour l'évaluation philosophique du concept mégarique de possibilité n'est pas tant le tortueux κυριεύων en question, que la thèse simple et claire qu'Aristote nous a conservée et la critique détaillée qu'il lui a adressée. Mais on peut maintenant se demander, ce qu'est au juste le sens de cette thèse ? Car justement dans la présentation d'Aristote — et de meilleure, nous n'en avons pas — elle paraît effectivement absurde.

Or il la présente justement comme une thèse absurde et croit pouvoir s'en débarrasser rapidement: «ὅς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν\*». Si la puissance, la disposition et l'aptitude n'existent que tant et aussi longtemps qu'elles s'exercent à leur fonction (ὅταν ἐνεργῇ), la conséquence doit donc être valide, que l'architecte aussi n'est plus du tout architecte, quand justement il ne construit pas; car être architecte ne signifie en effet rien d'autre que pouvoir construire. De même, celui qui voit devrait être aveugle plusieurs fois par jour, c'est-à-dire aussitôt qu'il ferme une fois les yeux; les objets de la perception ne pourraient plus être perceptibles, quand ils ne seraient pas perçus justement par quelqu'un. On ne devrait pas dire non plus, que celui qui est assis pourrait se lever, car aussi longtemps qu'il s'assied, de fait il ne se lève pas, et s'il se lève réellement, alors de fait il ne s'assied plus<sup>9</sup>.

De telles inepties devraient naturellement résulter, pour cette raison qu'Aristote substitue subrepticement son propre concept de dynamis. Celui-ci, justement, n'est absolument pas un pur concept modal de possibilité, mais signifie une puissance, une disposition, une aptitude (*Vermögen, Anlage, Fähigkeit*) — comme le montrent aussi clairement les exemples —, et non pas une possibilité-réelle. À la base, on trouve ici partout cette représentation d'une double possibilité disjonctive qui, du point de vue de la forme de l'être, signifie l'indétermination ou l'irrésolution. Nous avons parlé des difficultés internes de cette représentation dans le premier chapitre. Elle mène à une image du monde-réel (*Realwelt*), dans lequel se presse en tous lieux une surabondance de «purs possibles» dans l'intervalle des êtres répertoriés qui sont réels, en quelque sorte comme un second genre d'étant, ou comme l'état antérieur du non-encore-étant, mais qui se presse vers l'être, — à l'occasion de quoi, cependant, beaucoup parmi eux ne parviennent jamais à l'être.

Mais une telle chose existe-t-elle vraiment dans le monde réel? Existe-t-il une pluralité de ces possibilités circulant en quelque sorte librement, pas seulement dans la pensée, c'est-à-dire dans notre réflexion qui tient compte d'une multitude d'éventualités parce qu'elle ne peut embrasser les situations réelles dans leur intégralité? Et quelle instance devrait ensuite déterminer le pur possible qui doit devenir réel? Quel est le principe de sélection, qui intervient dans cette pluralité et qui tranche entre l'être et le non-être — ou devrait-on dire: le devenir et le non-devenir?

Selon la disposition telle qu'entendue par Aristote, cela ne peut être que l'εἶδος.

\* Il n'est pas difficile de voir les conséquences absurdes de cette théorie (*Métaph. O.* 3, 1046 b, 32-33).

9. *Métaph. O.* 1046 b, 34—1047 a, 14. Aristote remarque aussi que la relativité de τὸ αἰσθητόν («objet sensible») par rapport à τὸ αἰσθητός («sensation») en acte, implique le subjectivisme de Protagoras.

Car il n'existe pas d'autre puissance ordonnatrice (motrice). Mais il se trouve que la dynamis doit déjà contenir en elle l'ἔδος, seulement non comme actualisé. Ce qui s'ajoute dans le passage à l'actualité c'est précisément non pas la détermination formelle, mais ce mode de l'être. Il ne resterait plus, par conséquent, que le hasard. Mais justement la réalisation — par exemple la croissance de la forme propre d'une plante — doit en fait ne pas être soumise au hasard.

## IV

On doit avoir une vision claire de ces difficultés inhérentes au concept aristotélicien de possibilité, pour bien comprendre le sens de la position mégarique si passionnément combattue. Cette dernière, en effet, contient tout ce que l'autre congédie: la pleine détermination, clarté et résolution de l'être possible. Voilà précisément ce que signifie la phrase: possible est cela seul, qui est réel. Selon cette conception, il n'y a pas de «pur possible» dans le monde réel. Il peut y avoir place pour lui dans l'abstraction, dans le concept, dans la relation logique — et si quand bien même dans l'être, tout au plus dans un règne idéal intemporel d'entités formelles, à la manière platonicienne —, mais pas dans le monde dans lequel nous vivons.

Par quoi, doit-on demander, se reconnaît que tel est bien le sens du concept mégarique de possibilité? Il faut répondre à cela: la chose se reconnaît aux exemples qui sont énumérés par Aristote, exemples avec lesquels il pense pouvoir mener à bien sa réfutation. Car tout bien considéré, ceux-ci parlent tous contre un concept téléologiquement et ontiquement indéterminé de puissance et donnent par là indirectement raison aux Mégariques.

On pourrait raisonner comme ceci. Est-il donc vrai, que l'architecte «peut construire», quand il n'a rien que sa τέχνη [«art» ou «science»] (la puissance dans le sens d'aptitude)? De toute évidence non. Sans un capital propre ou un contrat de construction, un terrain, du matériel, de la main-d'œuvre, l'architecte ne «peut» de fait construire. On pourrait appeler cela les conditions externes, en comparaison avec la τέχνη comme condition interne; mais qui voudrait contester, que celles-là sont aussi essentielles que celle-ci, et que construire est justement impossible en l'absence d'une seule de ces conditions? Ontologiquement parlant, la possibilité de construire consiste justement en une interrelation de conditions externes et internes, et de cette manière en vérité qu'elle n'est présente qu'à l'instant ou les deux espèces de conditions sont remplies ensemble. La possibilité-réelle véritable ne s'installe pas à demeure dans la τέχνη comme l'aptitude d'une personne, un jour acquise et ensuite imperdable. C'est un concept superficiel et ontologiquement insuffisant du δύνασθαι, que celui qui se limite à des facultés et à des aptitudes de cette espèce. Naturellement, l'architecte ne cesse pas d'être architecte quand il n'est pas en train de construire, et il ne perd pas non plus sa τέχνη; mais le pouvoir de construire ne réside pas pour cette raison dans le simple fait d'être architecte.

Le cas est semblable pour les autres exemples qui sont invoqués. Qu'en est-il de la perceptibilité des αἰσθητά [«objets sensibles»]? Est-il vrai qu'ils «peuvent» être perçus quand aucun organe perceptif n'est dirigé vers eux? Il ne suffit évidemment

pas pour cela qu'ils soient tout simplement tels qu'ils sont, c'est-à-dire propres à affecter un organe; l'organe doit aussi être là, ouvert et tourner vers eux. La réalité des faits est ici seulement camouflée par l'ambiguïté du concept d'être-perçu, dans la mesure où celui-ci paraît annoncer d'un côté une condition partielle, et d'un autre côté la pleine possibilité réelle. La première subsiste en permanence auprès des choses, la dernière cependant dépend aussi de l'être-présent (*Dasein*) du sujet et de son attitude envers la chose.

Et qu'en est-il, inversement, avec celui qui voit et celui qui entend? Est-il vrai alors, qu'il «peut» toujours tout voir et tout entendre, ce qui est visible et ce qui est audible? Ce qui est trop éloigné ne le rejoint pas; il ne peut voir dans l'obscurité et dans un grand vacarme il ne peut comprendre aucun mot. Il n'a de toute évidence nullement besoin pour cette raison d'être aveugle et sourd «plusieurs fois par jour». Justement, la puissance sensorielle demeure, mais elle ne suffit pas, pour «pouvoir» voir et entendre. Seul l'ajout des conditions extérieures vient parfaire la possibilité réelle.

Le paradoxe de «celui qui est assis» est, au sens fort, un pur paradoxe apparent. Ou bien est-ce que le fait d'être assis devrait à soi seul éventuellement déjà suffire, pour pouvoir se lever? Cela certainement pas. C'est un fait que celui qui est assis ne «peut» aussi se lever, avant de faire l'effort correspondant. Cet effort peut être si minime, qu'on ne s'en aperçoit pas; mais qui voudrait contester que sans lui se lever est effectivement impossible? À cela on pourrait peut-être objecter que quand il initie l'effort nécessaire, alors il est également en réalité déjà en train de se lever, et n'est plus désormais celui qui est assis. À cela il faut répondre: celui qui est assis, aussi longtemps qu'il est assis, de fait n'est pas debout, et à vrai dire pour aucune autre raison qu'il ne «peut» se lever aussi longtemps qu'il reste assis. Cela contredit bien le concept aristotélicien de possibilité, mais correspond des plus étroitement à celui des Mégariques. Car celui-ci ne dit rien d'autre que quelqu'un «peut» tout d'abord se lever, quand il se lève réellement.

Par suite, on peut d'une manière générale se demander: est-ce vrai, ce qu'Aristote enseigne, que quelque chose pourrait être possible, sans être<sup>10</sup>? Si l'on comprend le δυνατόν [«possible»] comme pure aptitude, disposition, puissance, ou bien autrement comme pure possibilité partielle, alors c'est assurément vrai; mais cela ne signifie pas que la chose est également déjà réellement possible. Si l'on comprend cependant la chose dans le sens de la possibilité réelle, alors la proposition n'est pas vraie. Donc, d'un point de vue ontologique, la thèse mégarique avait raison contre Aristote: réellement possible est cela seul, qui est réel (ou alors, selon la formule plus complète: qui ou bien est, ou bien est en train de devenir).

Les Mégariques ont été les premiers, à avoir un concept de possibilité strictement ontologique — en opposition à ce vague concept populaire de pure possibilité partielle, qui déjà, quand une unique condition isolée est présente, parle de pouvoir-être sans

10. La formule complète en *O*, 1047 a, 20 et suiv. s'écrit: «ἐνδέχεται δυνατόν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατόν μὴ εἶναι εἶναι δέ» («il est possible que ce qui a la puissance d'être, ne soit pas, et que ce qui a la puissance de ne pas être, soit pourtant»).

plus se soucier des conditions restantes de la possibilité-réelle. Ils ont été les premiers chez qui la pensée s'est éveillée au fait (sans peut-être qu'elle s'installe clairement dans la conscience) qu'à la possibilité réelle d'une chose, doit appartenir une longue chaîne de conditions — et en fait de conditions réelles —, qui toutes doivent exister réellement pour rendre une chose possible<sup>11</sup>. C'est un concept de possibilité qui n'a rien à voir avec la non-contradiction logique ni non plus avec la «puissance» (*Potenz*) téléologique, mais qui désigne une entité tout à fait particulière, comparable à aucune autre relation — à savoir une entité purement modale.

De cette manière, les Mégariques furent les premiers, à comprendre en effet que le réellement possible ne signifie pas, pouvoir être ainsi ou autrement, mais justement : pouvoir être ainsi et pas autrement. En fait, ils liaient donc fermement l'être-possible à l'être-nécessaire ; car ne pas pouvoir être autrement signifie, devoir être. On trouve donc comme conséquence de leur pensée la tendance vers un concept de nécessité qui a une puissance de portée, ainsi que vers un concept encore plus significatif et purement ontologique de réalité (en opposition au concept aristotélicien d'*energia*, qui ne signifie que la réalisation de l'*Eidos*).

Que l'une de ces conséquences ait été réellement tirée, c'est ce dont nous n'avons aucun indice. Les Mégariques étaient et sont restés fixés dans cette direction en raison de leur schéma de pensée éléatique : ils n'ont pas été capables de reporter leur vision claire sur le processus du devenir (*κίνησις*) — où seule elle aurait pu devenir féconde —, car ils avaient justement exclu le devenir de l'être.

Si l'on fait abstraction de ces limites internes à l'École et imposées par l'École elle-même, alors il n'est plus anachronique de croire la pensée mégarique capable d'une réflexion sur la connexion des conditions. Car depuis les débuts de l'atomisme la quête de l'*αἰτιολογία* des phénomènes était devenue admise, et il n'est pas vraisemblable qu'elle soit restée inconnue d'un homme tel qu'Euclide<sup>12</sup>.

11. C'est ainsi qu'en son temps, Zeller déjà, dans l'article cité, a compris la doctrine, ou plutôt l'a tenue pour vraisemblable ; et par là aussi il s'est révélé plus perspicace que les interprètes postérieurs. Or, avec la tendance contraire, puisqu'il tenait la thèse mégarique pour fausse et qu'il se plaçait lui-même dans la voie de la dynamis aristotélicienne. Très caractéristiques sont les termes avec lesquels (p. 152) il prend systématiquement position : « Nous appelons possible, mais non réel, cela dont les conditions de réalisation sont seulement partiellement données, mais dont nous supposons qu'elles pourraient aussi à un certain moment être toutes comblées ». On peut facilement voir que cette définition ne fait que contourner le problème ; le « possible » est défini par le fait de « pouvoir », ce qui est évidemment tautologique. C'est cela qui est plutôt la vraie question de la possibilité réelle, à savoir si les conditions « à un certain moment pourraient être toutes comblées ». Car si elles ne le « peuvent » pas, alors la chose est réellement impossible.

12. Sur la question de savoir comment, d'un point de vue historique, on peut comprendre et évaluer ontologiquement le concept mégarique de possibilité, il existe depuis peu une courte étude très remarquable, « Logik, und Ontologie der Möglichkeit » par W. SESEMANN (dans *Blätter f. deutsche Philos.*, Bd. 10, 2, 1936, pp. 161 et suiv.). Sa raison d'être est une recension critique de l'ouvrage de August FAUST, *Der Möglichkeitsgedanke*, Heidelberg, 1931. Contre Faust, Sesemann affirme que la pensée mégarique constitue une tentative importante d'un type ontologique qui a été méconnu à tort par l'opinion devenue traditionnelle. En toute clarté, Sesemann indique les faiblesses du concept aristotélicien de dynamis qui malgré toute sa tendance vers une représentation dynamique du monde reste cependant lié au statisme du principe de ce qui est en mouvement, à l'*Eidos*, et ne peut dès lors rendre compte adéquatement du problème d'un monde en mouvement. Contre ce concept de dynamis, le concept mégarique de possibilité préserve une signification durable comme une tentative d'un genre particulier, et entièrement différent. Quant à savoir si de fait Sesemann l'interprète correctement, cela me semble douteux, d'autant qu'il s'en tient surtout au *κρυπτόν*,

Les explications historiques qui ont été introduites, dans la mesure où elles contiennent une interprétation et une évaluation très déterminées d'une pensée ancienne, exigent une clarification systématique du principe ontologique de possibilité. Mais cette interprétation se fonde sur un nouveau type de conception de l'essence du possible-réel; et c'est une liaison interne qui, par l'intermédiaire de cette conception, laisse apparaître le concept mégarique du possible sous un éclairage très différent que sur la base du concept modal traditionnel, encore fortement influencé qu'il est par Aristote. Nul ne peut voir davantage, dans une perspective historique, que ce qu'il peut comprendre de manière systématique: dans la distance historique, on ne peut, à travers l'étrangeté des concepts et des tournures transmis, que toujours reconnaître cela auquel nous donne accès ce qu'on amène avec soi, dans l'actualité propre de notre pensée, le fondement de notre connaissance. Il n'en pourrait donc être autrement, qu'un changement dans la conception ontologique d'aujourd'hui fasse aussi comprendre d'une nouvelle manière les visions de prédécesseurs plus éloignés, pour autant que ceux-ci évoluaient selon une ligne de pensée analogue<sup>13</sup>.

Il est donc besoin ici, pour fonder ce que nous venons de dire, d'une réflexion systématique concernant le concept ontologique de possibilité réelle, comment celle-ci se présente en opposition au pur être-possible, comme au possible-logique et au possible-gnoséologique. C'est là, si l'on prend la chose au sérieux, un chapitre difficile et de longue haleine. Et évidemment, il ne peut s'agir en ce lieu que de quelques indications. Mais étant donné que la discussion entreprise plus haut sur les exemples d'Aristote (dans la section précédente) a commencé d'ébaucher la compréhension de cette matière, il ne semble pas inutile de rassembler brièvement les considérations les plus déterminantes qui plaident en faveur d'un concept de possibilité étroitement apparenté à celui des Mégariques.

Ces considérations sont au nombre de deux. La première consiste dans le rapport formel des modes du réel (*Realmodi*). Ce qui est réellement existant (*realwirklich*), doit aussi au moins être réellement possible (*realmöglich*); un impossible ne peut pas être réel (*wirklich*). D'où il s'ensuit, que l'existence-réelle (*Realwirklichkeit*) présuppose déjà la possibilité-réelle (*Realmöglichkeit*), et en fait doit la contenir.

Maintenant, la double possibilité disjonctive ne peut être ce qui est contenu dans l'existence-réelle (*Realwirklichkeit*); car la possibilité de non-A ne peut évidemment pas se préserver dans la réalité de A, elle en est plutôt exclue. Le rapport des modes réels (*Realmodi*) réclame donc la division de la double possibilité en une possibilité clairement positive et une possibilité clairement négative. Cet état de fait se laisse formuler comme la «loi de division de la possibilité réelle»: dans la connexion réelle,

---

et non au principe plus simple des plus anciens mégariques, et qu'il ne distingue pas suffisamment celui-ci de celui-là.

13. La justification méthodologique de cette liaison n'est pas du tout facile. Nous devons renvoyer à ce propos à notre exposé de l'année précédente: «Der philosophische Gedanke und seine Geschichte», Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1936, Phil.-hist. Klasse Nr. 5; surtout pp. 6 et suiv. de même que pp. 15-18. Dans ce volume (i.e. *Kleinere Schriften*, II), pp. 5 et suiv. de même que pp. 14-18.

la possibilité de A ne va jamais de concert avec la possibilité de non-A (comme par exemple dans une relation logique de jugement), mais elles s'excluent réciproquement.

Or il découle en outre de cela: si la possibilité réelle de A exclut celle de non-A, alors A, en raison de cette possibilité, est déjà nécessairement réel. Car cela, dont l'opposé contradictoire est impossible, doit de son côté être réel. Cette conséquence rejoint ainsi en droite ligne la proposition mégarique: possible est cela seul dans la connexion réelle, qui dans cette connexion est réel.

Cela ne signifie nullement, comme on peut le voir clairement selon cette ligne de pensée, que la possibilité serait déjà elle-même réalité. Le possible n'est pas la possibilité, le réel la réalité. Le mode est quelque chose qui fait partie de la chose, pas la chose elle-même, à savoir précisément «son» mode d'être. Le possible est en même temps réel, mais son être-possible ne se présente pas en lui de la même façon que son être-réel. Sa possibilité consiste dans le fait d'être lié à des conditions, dont il dépend dans le contexte réel; sa réalité, au contraire, c'est le fait lui-même d'exister réellement. Combien ces deux espèces diffèrent, c'est ce qu'on voit clairement dans le fait que souvent dans la vie, nous connaissons très précisément l'être-réel d'une chose, mais ne comprenons nullement sa possibilité.

La seconde considération cependant est toute autre, et elle est indépendante de la première. Elle ne s'enracine pas dans le rapport même des modes, mais dans la structure d'une connexion-réelle (*Realzusammenhang*). L'être-possible de quelque chose dans l'enchaînement des événements dépend sans cesse de toute une série de conditions. Un processus-réel déterminé «peut» seulement se dérouler, quand toutes les conditions de sa possibilité — jusqu'à la dernière — sont réunies. Sont-elles enfin toutes rassemblées, et ne manque-t-il plus rien à leur complétude, que l'événement ne peut plus tarder de se produire: c'est-à-dire qu'alors il se déroule déjà réellement. Car le «ne-pouvoir-tarder-de-se-produire», signifie justement la nécessité de devenir réel. Le processus devient un processus réel à l'instant où sa possibilité-réelle est satisfaite.

Donc, de cette manière aussi on aboutit au principe des Mégariques. Quelque chose peut encore être tout à fait possible, comme pensable ou comme logique, et être absolument irréel; il est toutefois en premier lieu réellement possible, quand il est réel ou en train de devenir réel. Un «pur possible», cela n'existe pas dans le monde réel.

Ce fait est dissimulé par notre manière de parler de tous les jours, qui est imprécise, quoique nous en soyons au fond très bien conscients. Nous disons d'une pierre, qui repose à même un escarpement, qu'elle «pourrait» rouler en bas et entraîner tel ou tel dommage; nous savons cependant en même temps qu'en vérité, elle ne «peut» aucunement rouler avant qu'un choc quelconque ne lui fasse perdre son équilibre. Il manque encore un dernier membre à la série des conditions; qu'il survienne et la série sera complète, et la pierre «doit» alors aussi assurément rouler. Elle roule donc «réellement», aussitôt que son roulement devient réellement possible.

Et en est-il autrement avec l'architecte d'Aristote? Nous disons certes, il «pourrait» construire, s'il a seulement le savoir et l'aptitude. Mais nous ne signifions nullement par là la possibilité réelle, mais seulement justement la τέχνη elle-même; nous ne



savons que trop bien en quoi consiste l'impuissance de son «ne pouvoir faire», quand il est là sans travail, parce qu'ainsi le veut la conjoncture défavorable de la construction. Il est absurde de se leurrer sur le fait que c'est bien une banale équivoque qui fait jouer l'un contre l'autre, de manière sophistique, un «pouvoir» dans un sens et un «pouvoir» dans l'autre sens. L'un est et demeure la pure aptitude, qui dans la vie doit d'abord attendre sa chance, l'autre est la pleine possibilité-réelle, qui dépend de mille facteurs réels incalculables. Qui voudrait douter, que celui qui attend sa chance, aussitôt qu'il trouve réunis quelque part ces facteurs, commence aussi réellement à construire? Cela est donc vrai, ce qu'Aristote contestait: quand il ne construit pas réellement, l'architecte ne «peut» pas non plus en réalité construire. Et ainsi le principe mégarique qui est raillé conserve ses droits.

Nous sommes aujourd'hui au seuil d'une nouvelle ontologie — une analyse catégoriale de l'«être en tant qu'être», qui promet d'être différente de fond en comble de l'ancienne doctrine de l'être et de l'essence, de la forme et de la matière, de la puissance et de l'acte. Elle a déjà beaucoup fait parler d'elle, beaucoup plus peut-être, que ne le méritaient ses débuts encore très maladroits et très mal mesurés. Ces débuts sont encore trop liés à la tradition, trop embarrassés par l'ancien concept de possibilité<sup>14</sup>. Nous devons tout d'abord lutter pour cette nouvelle manière de voir, pour être capable de rendre justice à ce qu'est devenue la situation de la métaphysique à notre époque; et quand nous l'aurons acquise, nous devons d'abord apprendre à travailler avec les concepts fondamentaux nouvellement créés. Mais de tout temps, c'est autour du chapitre du possible et de l'impossible, que se sont manifestés les éclaircissements les plus importants sur le problème de l'être. De la compréhension du concept de possibilité, tout dépend.

Cela n'a pas changé. Ce qui a changé, c'est la façon dont nous devons aborder le problème de la possibilité comme un problème de connexions réelles. L'homme d'aujourd'hui a appris à penser de manière historique. Se trouvant à une telle jonction, il regarde bien évidemment en arrière pour trouver de l'aide dans les idées oubliées de l'histoire. Et puisqu'il se trouve que c'est le concept aristotélicien de possibilité, qui est désormais épuisé et qui doit être remplacé par un autre, alors il est tout à fait naturel que le regard de celui qui cherche tombe sur cet autre concept de possibilité, antérieur, alors dominé et, historiquement, presque réduit à néant. Le plus étonnant cependant, c'est qu'en dépit de tout paradoxe et de toute déformation historique, il se révèle fiable d'un point de vue systématique.

---

14. On n'a qu'à penser à ce sujet avec quelle manque d'hésitation Martin HEIDEGGER dans son célèbre ouvrage *Sein und Zeit* parle de «possibilités» de l'homme individuel (du «*Dasein*»), sans seulement poser la question de savoir s'il s'agit par là de pures dispositions ou de véritables possibilités réelles. Seule une prise de position là-dessus aurait pu amener une réflexion sur l'homme en rapport avec la société; car c'est en elle que réside la totalité des conditions, qui parachèvent une pure aptitude en une pleine possibilité réelle.