

LIVRE IV

Chapitre I (208a27-209a2) [Importance et difficulté de l'étude du lieu]

Importance

208a27 277. Du lieu aussi, le naturaliste doit pareillement savoir, comme pour l'infini, s'il existe ou non, de quelle manière, et ce qu'il est.

208a29 278. Car ce qui existe, tous l'assument, se trouve quelque part. De fait, ce qui n'existe pas ne se trouve nulle part; où trouvent-on le bouc-cerf et le sphinx, en effet?

208a31 279. En outre, le changement le plus commun, de même que celui qui en est le plus proprement un⁶⁴⁶ vise le lieu; on l'appelle un 'déplacement'⁶⁴⁷.

Difficulté

208a32 280. Par ailleurs, ce que peut bien être le lieu présente bien des difficultés, car il n'apparaît pas pareil à partir de toutes ses propriétés. En outre, les autres naturalistes n'ont déjà ni relevé aucune difficulté sur le sujet ni préparé aucune découverte.

Existence. 1^{er} argument.

208b1 281. Que le lieu existe devient manifeste du fait de l'échange⁶⁴⁸. En effet, là où à tel instant se trouve de l'eau, comme dans un vase, là même, quand elle en sort, on trouve de l'air à la place. Comme des corps distincts occupent éventuellement le même lieu, il doit être autre chose que tout ce qui y survient et s'y échange. Il s'y trouve maintenant de l'air, il s'y trouvait auparavant de l'eau, de sorte que manifestement le lieu est une réalité, un réceptacle⁶⁴⁹ distinct de ces deux corps qui, entrant et sortant, s'y sont échangés.

2^e argument

208b8 282. En outre, les déplacements des corps naturels simples : du feu, de la terre et d'autres pareils, montrent non seulement la réalité du lieu, mais aussi qu'il détient une puissance. Chacun, s'il n'en est empêché, va à son lieu : l'un en haut, l'autre en bas. Or voilà des parties et des espèces du lieu : le haut, le bas, et le reste des six directions⁶⁵⁰. Or ces directions : le haut et le bas, la droite et la gauche, ne se définissent pas seulement par rapport à nous. À notre rapport, en effet, elles ne restent pas toujours les mêmes, mais dépendent de la direction dans laquelle nous nous tournons; aussi la même chose aboutit-elle souvent à droite et à gauche, en haut et en bas, en avant et en arrière. Dans la nature, au contraire, chaque direction se définit séparément : le haut n'est pas n'importe où, mais où vont le feu et le léger ; de même, le bas n'est pas n'importe où, mais où vont les corps pesants et terreux. Ainsi leur différence n'est-elle pas seulement de position, mais aussi de puissance. Les entités mathématiques le montrent aussi : sans qu'elles occupent de lieu, leur position quant à nous leur assigne tout de même tout de même gauche et droite ; leur position dépend donc seulement de notre raison⁶⁵¹, puisque ce n'est pas la nature qui leur assigne chacune.

646 Κυριωτάτη, *magis proprius*.

647 Φοράν, *loci mutationem*. — Pour alléger le texte, j'imiterai ARISTOTE et userai du terme simple, plutôt que de la locution omniprésente dans la version latine et le commentaire.

648 Ἐκ τῆς ἀντιμεταστάσεως, *ex transmutatione*.

649 Ἡ χώρα, *receptaculum*.

650 Διαστάσεων, *distantiarum*.

651 « Μόνον αὐτῶν νοεῖσθαι τῆν θέσιν, *solum est intelligere ipsorum positionem*. » — Leur position est seulement quelque chose qu'on pense.

3^e argument

208b25 283. En outre, qui soutient le vide admet l'existence du lieu, car le vide n'est qu'un lieu privé de corps. Que donc le lieu constitue une réalité distincte des corps et que tout corps sensible occupe un lieu, on le saisira bien avec ces arguments.

4^e argument

208b29 284. Hésiode fait l'impression d'avoir eu raison de mettre en premier le chaos. Il déclare donc : « En premier de tout le Chaos fut engendré, puis la large⁶⁵² Terre », comme s'il y fallait d'abord une place⁶⁵³ pour les êtres. C'est qu'il pensait⁶⁵⁴, comme la plupart, que tout se trouve quelque part, c'est-à-dire en un lieu. Or s'il en va ainsi, la puissance du lieu est merveilleuse et passe avant tout ; car ce sans quoi rien d'autre n'existe alors qu'il existe sans le reste doit être premier. Et de fait le lieu ne se perd pas quand son contenu se corrompt.

Leçon 1

#406. — Au troisième livre, le Philosophe a traité du changement; et aussi de l'infini, qui concerne le changement intrinsèquement, pour son appartenance au genre des continus. Il entend maintenant, au quatrième livre, traiter de ce qui lui advient extrinsèquement : d'abord des attributs qui interviennent comme mesures du mobile; puis (217b29) le temps, mesure du changement même.

Le Philosophe aborde deux mesures du mobile : d'abord le lieu, puis (213a12) le vide.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe montre d'abord qu'il revient au naturaliste de traiter du lieu, puis (208b1) il exécute son propos.

Le premier point se divise encore en deux. Le Philosophe propose d'abord son intention : il appartenait au naturaliste, dit-il, d'établir pour l'infini s'il existe ou non, comment il existe, et ce qu'il est; il en va pareillement pour le lieu.

Puis (208a29) il prouve ce qu'il a dit, en appelant d'abord à la réalité du lieu, puis (208a32) au problème que nous avons avec lui.

#407. — En rapport à sa réalité, il présente deux arguments.

Voici le premier. Les attributs communs à toute chose naturelle appartiennent le plus à la considération du naturaliste. Or le lieu en fait partie. D'après l'opinion commune, en effet, tout être se trouve en un lieu.

On le prouve moyennant un argument sophistique, fondé sur la position du conséquent⁶⁵⁵. Voici comment on argumente.

Ce qui n'existe pas ne se trouve nulle part, c'est-à-dire en aucun lieu. De fait, impossible de préciser où se trouve le bouc-cerf, ou le sphinx, des fictions du genre de la chimère.

Si ce qui ne se trouve en aucun lieu n'existe pas, conclut-on, tout ce qui existe se trouve en un lieu.

652 Εὐρύστερνος, *lata*.

653 Ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξαι χώραν, *tanquam indigeret primum esse receptaculum*.

654 Διὰ τὸ νομίζειν, *propter id quod opinati sunt*.

655 Affirmer le conséquent et s'en autoriser pour affirmer l'antécédent, c'est la démarche typique qui procure sa majeure au sophisme dit 'du conséquent'. L'argument se fonde ici sur la conséquence nécessaire qui attache l'absence de lieu au non-être : "Aucun non-être n'est quelque part." Convertissant indûment cette conséquence, on considère que réciproquement l'absence de lieu implique nécessairement non-être : "Ce qui n'est nulle part n'est pas." La mineure refuse évidemment cet attribut à l'être : "Aucun être n'est pas!", le non-être ne peut s'attribuer à l'être. Ce qui entraîne la conclusion que "aucun être n'est nulle part", bref que "tout être est quelque part".

Pourtant, s'il convenait à tout être de se trouver en un lieu, sa considération reviendrait clairement plutôt au métaphysicien qu'au naturaliste.

On doit le remarquer toutefois, on s'appuie ici sur l'opinion de gens pour qui tout être est sensible, incapables qu'ils sont de transcender l'imagination des corps. De leur point de vue, la science naturelle se confond avec la philosophie première, du fait de porter communément sur tous les êtres⁶⁵⁶.

#408. — Voici le second argument (208a31).

Il appartient au philosophe naturel de traiter du changement; or le changement de lieu, dit 'déplacement', est le plus commun de tous : certains mobiles, les corps célestes, ne subissent que celui-là, et aucun n'en subit un autre indépendamment de lui. Pareillement aussi, il constitue plus proprement un changement, car c'est le seul qui soit vraiment continu et parfait⁶⁵⁷. Or ce déplacement ne peut se connaître sans qu'on connaisse le lieu. Le naturaliste doit donc traiter du lieu.

#409. — Il conduit ensuite (208a32) à la même conclusion à partir du problème que le lieu suscite pour nous : car ce que les sages doivent résoudre, c'est ce qui comporte difficulté. Or ce qu'est le lieu en comporte beaucoup.

Elles proviennent de deux causes. Du lieu même : toutes ses propriétés ne le font pas concevoir pareillement; certaines suggèrent qu'il soit telle chose, d'autres qu'il soit autre chose. De source humaine : les Anciens n'en ont ni bien cerné la difficulté, ni bien cherché la vérité.

#410. — Le Philosophe se met ensuite (208b1) à traiter du lieu : il en discute d'abord⁶⁵⁸, puis (210a14) établit la vérité.

L'examen dialectique porte sur deux questions : d'abord si le lieu existe, puis (209a31) ce qu'il est.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe argumente d'abord que le lieu existe, puis (209a2) qu'il n'existe pas.

Le Philosophe fonde d'abord l'existence du lieu sur la vérité de la chose⁶⁵⁹, puis (208b25) sur les opinions d'autres auteurs.

#411. — Au premier point, il présente deux arguments.

Voici le premier : la substitution des corps qui se déplacent, dit-il, rend manifeste que le lieu soit une réalité. Justement, la substitution des formes a fait découvrir la matière, car il fallait bien un sujet à cette succession de formes; de même, la substitution locale a fait découvrir le lieu, car il fallait aussi quelque part où puissent se succéder les corps. C'est le sens de sa remarque, qu'à mesure que l'eau sort d'où elle se trouve, d'un vase par exemple, l'air s'y infiltre. Comme c'est parfois un autre corps qui occupe le même lieu, celui-ci est manifestement autre chose que les corps qui s'y trouvent et s'y remplacent. Où il y a maintenant de l'air, il y avait auparavant de l'eau; cela ne se pourrait pas, si le lieu n'était pas distinct de l'air et de l'eau. Le lieu, en ressort-il, est une réalité : une espèce de réceptacle, distinct de l'un et l'autre des corps qui s'y logent. Il prête en outre au déplacement ses termes de départ et d'arrivée.

⁶⁵⁶ Voir *Métop.*, IV, 3.

⁶⁵⁷ VIII, leç. 15ss.

⁶⁵⁸ *Per modum disputativum*.

⁶⁵⁹ *Rationibus acceptis a rei veritate*. — *Vérité* est à prendre largement, ici. Il ne s'agit pas de démontrer scientifiquement l'existence du lieu; le contexte reste dialectique, sauf qu'on part d'énoncés portant directement sur les choses, qui n'ont pas encore le sceau de l'approbation générale ou sapientielle, bref des endoxes potentiels, endoxaux et légitimes comme points de départ du fait que tous les admettront facilement, même s'ils n'y ont pas effectivement pensé encore.

#412. — Voici le second argument (208b8) : le mouvement de n'importe quels corps, dit-il, montre l'existence du lieu. D'ailleurs, le déplacement des corps naturels simples : du feu, de la terre et d'autres corps lourds et légers de ce type, montre non seulement la réalité du lieu, mais aussi que celui-ci présente une espèce de puissance et de capacité.

Chacun de ces corps, observons-nous, se déplace vers son lieu propre, quand il n'en est pas empêché : le lourd va vers le bas et le léger vers le haut. Un lieu, appert-il, présente comme une capacité de conserver le corps qu'il contient; aussi son désir de se conserver le fait tendre à son lieu. On ne prouve pas ainsi que le lieu détienne un pouvoir d'attraction, sinon au sens où la fin attire.

Par ailleurs, le haut et le bas, avec les quatre autres directions : l'avant et l'arrière, la droite et la gauche, constituent les parties et les espèces du lieu. La nature même définit ces directions dans l'univers, pas seulement leur rapport à nous. La chose est évidente, du fait que ce qui se situe dans ces directions par rapport à nous ne se trouve pas toujours en haut ou en bas ou à droite ou à gauche; son lieu varie suivant que nous nous plaçons autrement à son regard. Souvent, bien qu'immobile, ce qui se trouve à droite aboutit à gauche. Il en va pareillement avec les autres directions.

Dans la nature, par contre, on se situe en haut ou en bas d'après le mouvement des corps lourds et légers. Les autres positions découlent du déplacement du ciel⁶⁶⁰. Ce n'est pas indifféremment que n'importe quelle partie du monde se situe en haut ou en bas; le haut est toujours où vont les corps légers, et le bas où vont les corps lourds.

Par ailleurs, tout ce qui détient par soi une position déterminée doit posséder une puissance qui le définisse : chez l'animal, sa droite et sa gauche présentent des puissances différentes. Le lieu existe, doit-on en conclure, et détient comme une puissance.

Néanmoins, certaines entités ne possèdent une position qu'en rapport à nous. Le Philosophe le montre avec les entités mathématiques : bien qu'elles ne se trouvent pas en un lieu, on leur attribue seulement une position en rapport à nous. Ce n'est donc pas la nature qui leur attribue une position, mais seulement notre intelligence qui leur reconnaît une certaine position par rapport à nous : au-dessus, en dessous, à droite ou à gauche.

#413. — Le Philosophe part ensuite (208b25) des opinions d'autres auteurs pour montrer l'existence du lieu.

Il cite d'abord l'opinion des partisans du vide : affirmer son existence entraîne forcément celle du lieu, puisque le vide n'est rien d'autre qu'un lieu privé de corps. Avec cet argument et les précédents, on peut concevoir que le lieu constitue une réalité distincte des corps et que tout corps sensible occupe un lieu.

#414. — En second (208b29), il fait servir à la même conclusion l'opinion d'Hésiode, l'un des anciens poètes théologiens, qui posait en premier la génération du chaos.

En premier de tout, affirme-t-il, c'est le chaos qui s'est trouvé engendré, constituant une espèce de mélange et de place des corps. C'est ensuite la terre qui s'est trouvée engendrée pour recevoir les différents corps, comme s'il fallait avant les choses une place pour les choses. La raison de le soutenir venait de croire, avec bien d'autres, que tout ce qui est occupe un lieu.

Si cela est vrai, non seulement le lieu existe, mais il jouit d'une merveilleuse puissance qui lui confère une primauté parmi tous les êtres. En effet, qui peut exister sans le reste, et sans quoi le reste ne peut exister, est manifestement premier. Or à leur avis le lieu peut exister sans corps, idée

⁶⁶⁰ III, leç. 9, #368.

qu'on conçoit spontanément du fait qu'il demeure quand son contenu se trouve détruit. Par contre, les choses ne peuvent exister sans lieu. Le lieu constitue donc, à leur avis, le premier de tous les êtres.

Chapitre 1 (209a1-30) [Inexistence apparente du lieu]

1^{ère} difficulté

209a1 285. Fait encore défaut⁶⁶¹, si le lieu existe, ce qu'il est : une masse corporelle? une autre nature? Car on doit d'abord chercher son genre. Or il possède bien les trois dimensions — longueur, largeur et profondeur — qui délimitent n'importe quel corps. Mais le lieu ne peut constituer un corps, car deux corps coïncideraient⁶⁶².

2^e difficulté

209a7 286. En outre, si le corps a un lieu, c'est-à-dire une place⁶⁶³, manifestement la surface et les autres limites en auront un aussi. Le même argument vaudra : où on trouvait auparavant la surface de l'eau, on trouvera celle de l'air. Or on ne trouve aucune différence entre un point et son lieu. Si donc son lieu n'est pas autre chose que lui, ce ne sera pas autre chose non plus dans le cas des autres limites. Leur lieu ne constitue donc pas une entité distincte pour chacune d'elles.

3^e difficulté

209a13 287. Que pourrions-nous bien supposer que soit le lieu? Il ne peut revêtir la nature ni d'élément, ni de composé d'éléments. Il n'est non plus ni corporel, ni incorporel, puisqu'il a une grandeur, sans être un corps; or les éléments des corps sensibles sont eux-mêmes des corps, et aucune grandeur ne résulte d'entités intelligibles.

4^e difficulté

209a18 288. Ensuite, que pourrait-on prétendre que le lieu produise chez les êtres, quand il n'est aucune de leurs quatre causes? Il n'est pas leur matière, car aucun n'en est constitué; ni leur forme et leur notion; ni leur fin; ce n'est pas non plus lui qui les déplace.

5^e difficulté

209a23 289. Ensuite, lui-même, comme être réel, où sera-t-il? Cette difficulté de Zénon réclame solution : si tout être se trouve en un lieu, le lieu aussi aura un lieu, évidemment, et cela va à l'infini.

6^e difficulté

209a26 290. Ensuite, de même que tout corps se trouve en un lieu, en tout lieu aussi se trouve un corps. Comment traiter alors ceux qui grandissent? Leur lieu devra grandir avec eux, s'il n'est ni plus grand ni plus petit que chacun. Pareils arguments questionnent nécessairement non seulement l'essence du lieu, mais même son existence.

Leçon 2

#415. — Le Philosophe vient de donner des arguments pour montrer que le lieu est une réalité. Voici maintenant six arguments comme quoi ce n'est pas le cas. Pour vérifier si une chose est réelle, on doit partir de ce qu'elle est, du moins de ce que son nom signifie. Or, dit le Philosophe, on a eu beau montrer la réalité du lieu, quelque chose "fait défaut" : on voit difficilement ce qu'il est, même s'il existe : s'agit-il d'une masse corporelle ou d'une nature d'un autre genre?

#416. — De là, voici comment il argumente. Si le lieu est réel, il faut bien qu'il soit un corps, puisqu'il en possède les trois dimensions : longueur, largeur et profondeur. Celles-ci impliquent

⁶⁶¹ ἔχει ἀπορίαν, *habet defectum*.

⁶⁶² Ἐν ταῦτῳ γὰρ ἂν εἴη δύο σώματα, *in eodem namque essent duo corpora*.

⁶⁶³ Εἴπερ ἐστὶ σώματος τόπος καὶ χώρα, *si vere corporis locus est receptaculum*.

un corps, car tout ce qui présente ces trois dimensions en est un. Pourtant, un lieu ne peut être un corps, car il coïncide avec son contenu; deux corps se trouveraient ainsi à coïncider, ce qui est absurde. Un lieu ne peut donc pas être une réalité.

#417. — Voici son second argument (209a7).

Si le lieu d'un corps constitue vraiment pour ce corps une place distincte de lui, il faudra de même à sa surface une place distincte d'elle. Il en ira pareillement pour les autres limites de la quantité : la ligne et le point. Il prouve comme suit cette conditionnelle. On a montré le lieu comme distinct des corps du fait que là où il y a maintenant un corps d'air, il y avait auparavant un corps d'eau. Or de même, où il y avait auparavant une surface d'eau, il y a maintenant une surface d'air; donc le lieu de la surface est distinct d'elle. Pareil argument vaut encore pour la ligne et le point.

On argumente donc par la destruction du conséquent, du fait qu'il ne peut se trouver aucune différence entre un point et son lieu. En effet, puisqu'un lieu n'excède pas son contenu, le lieu d'un point ne peut être qu'une entité indivisible. Or deux indivisibles de la quantité, comme deux points unis ensemble, ne font qu'une seule et même chose. Pour la même raison, le lieu d'une surface ne s'en distinguera pas non plus. Le lieu d'un corps ne sera donc pas autre chose que lui.

#418. — Voici son troisième raisonnement (209a13).

Tout ce qui existe est un élément ou se compose d'éléments. Mais le lieu n'est ni l'un ni l'autre. Il n'existe donc pas.

Il prouve comme suit la proposition mineure⁶⁶⁴ : tout élément ou composé d'éléments est soit corporel soit incorporel; le lieu n'est ni l'un ni l'autre : ni incorporel, ayant une grandeur, ni corporel, n'étant pas un corps, comme on vient de le prouver; il n'est donc ni élément ni composé d'éléments.

On pourrait répliquer que, sans être un corps, le lieu reste un élément corporel. Pour l'exclure, le philosophe ajoute que les éléments corporels font partie des corps sensibles, car ils ne sortent pas du genre des composés d'éléments. De principes intelligibles, en effet, ce que sont les entités incorporelles, ne résulte aucune grandeur. Ainsi, puisque le lieu n'est pas un corps, il ne peut non plus être un élément corporel.

#419. — Voici son quatrième argument (209a18).

Tout ce qui existe sert de cause à autre chose en un sens. Or le lieu ne satisfait à aucun des quatre sens de la cause. Il ne sert pas de matière, puisque rien ne se constitue de lieu, ce que prérequiert la notion de matière; ni de cause formelle, car tout ce qui partage le même lieu relèverait d'une seule espèce, comme la forme se trouve le principe de l'espèce; ni non plus de cause finale, puisque les lieux existent pour leur contenu, plutôt que ce dernier pour eux; enfin, il n'agit pas non plus comme cause efficiente ou motrice, comme c'est lui le terme du déplacement. Il donne donc l'impression de n'être rien.

#420. — Voici son cinquième argument (209a23), inspiré de Zénon.

Tout être se trouve en un lieu. Si donc le lieu est une réalité, il se trouve lui-même en un lieu, et de même son lieu à lui se trouve en un autre, et ainsi à l'infini. Voilà qui est impossible. Donc, le lieu n'est rien de réel.

#421. — Voici son sixième raisonnement (209a26).

⁶⁶⁴ *Mediam*.

Tout corps se trouve en un lieu et en tout lieu il se trouve un corps, comme beaucoup l'estiment recevable⁶⁶⁵, d'où il résulte qu'un lieu n'est ni plus petit ni plus grand que son contenu. Quand donc ce dernier grandit, son lieu aussi doit grandir. Or voilà chose manifestement impossible, le lieu se trouvant chose immobile. Le lieu n'est donc rien de réel.

Pareils arguments, remarque le Philosophe, en guise d'épilogue, questionnent non seulement l'essence du lieu, mais même son existence. Toutefois ce qui vient leur apportera solution.

Chapitre 2 (209a31-210a13) [*Le lieu, ni forme ni matière*]

Il semble être la forme

209a31 291. Telle chose se dit par soi, telle autre par autre chose. De même, tel lieu est commun et tous les corps s'y trouvent, tel autre est propre et on s'y trouve en premier. Par exemple, on se trouve, peut-on dire, en un lieu commun, le ciel⁶⁶⁶, parce qu'on se trouve dans l'air et que lui se trouve dans le ciel; et on se trouve dans l'air parce qu'on se trouve sur la terre. Pareillement, on se trouve sur celle-ci parce qu'on se trouve en tel lieu qui ne contient rien de plus que soi. Premier contenant de chaque corps, donc, le lieu en sera une espèce de limite. Par suite, l'aspect et la forme⁶⁶⁷ donnent l'impression de constituer pour chaque chose son lieu, car ils délimitent sa grandeur, et la matière de sa grandeur. Voilà en effet sa limite pour chaque chose. À le regarder ainsi, le lieu c'est donc la forme de chaque chose.

Il semble être la matière

209b6 292. Par contre, pour autant que le lieu donne l'impression d'être la dimension qu'occupe la grandeur, il paraît être la matière. Car voilà autre chose que la grandeur : c'est ce qu'enveloppe et délimite la forme, comme le fait une surface et une limite. La matière et l'infini sont justement de la sorte, car si on retire la limite et les affections d'une sphère, il n'en reste que la matière. C'est pourquoi aussi Platon, dans le *Timée*, affirme que la matière et le lieu⁶⁶⁸, c'est la même chose; car le récepteur et le lieu c'est une seule et même chose. Il désigne toutefois autrement le récepteur dans ses enseignements oraux, mais il y soutient tout de même que le lieu et le récepteur⁶⁶⁹, voilà une seule et même chose. Tous admettent que le lieu est quelque chose, mais ce qu'il est, lui seul s'est essayé à le dire.

209b17 293. D'ailleurs, qui part de là a bien raison de trouver difficile de découvrir ce qu'est le lieu, si justement c'est l'une de ces deux, la matière ou la forme. Elles réclament une réflexion très élevée et se connaissent très difficilement, séparément l'une de l'autre.

Il n'est ni la forme ni la matière

209b21 294. Cependant, que le lieu ne peut être ni l'une ni l'autre, ce n'est pas difficile à voir. En effet, la forme et la matière ne se séparent pas de la chose, tandis que le lieu en est capable : où il y avait de l'air, il se trouve plus tard de l'eau, comme nous l'avons dit⁶⁷⁰, l'eau et l'air se remplaçant mutuellement; et pour les autres corps il en va de même. Aussi, le lieu n'est pour chaque chose ni sa partie ni son habitus, mais séparable d'elle. De fait, le lieu se compare bien au vase, le vase

⁶⁶⁵ *A multis probabiliter existimatur.*

⁶⁶⁶ Λέγω δ' οἶον σὺ νῦν ἐν τῷ οὐρανῷ, *dico autem communis, quasi tu nunc in caelo es.*

⁶⁶⁷ « Τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή, *species et forma.* » — Deux synonymes, mais l'étymologie du premier, τὸ εἶδος, *species*, le marque comme ce qui se voit extérieurement de la chose, son aspect, avant de s'étendre à l'aspect formel de son essence, à son espèce, sa forme. Quand il ne se présentera pas en conjonction avec μορφή, je le traduirai par 'forme' ou par 'espèce', selon le contexte.

⁶⁶⁸ Τὴν χώραν, *locum.*

⁶⁶⁹ Τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν, *locum et receptivum.* Le manuscrit sur lequel se base la traduction latine fait plus de sens.

⁶⁷⁰ IV, 1, 208b1-8.

se trouvant un lieu déplaçable; or le vase n'est rien de la chose. Séparable, donc, de la chose, il n'en est pas la forme; la contenant, il se distingue de sa matière.

209b32 295. Par ailleurs, être quelque part implique toujours manifestement d'être soi-même quelque chose et d'avoir autre chose en dehors de soi.

209b33 296. À Platon, d'ailleurs, même si cela requiert une digression, on doit demander pourquoi les formes et les nombres ne se trouveraient pas en un lieu, si celui-ci est justement ce qui en participe, puisque ce qui en participe c'est soit le grand et le petit, soit la matière, comme il l'écrit dans le *Timée*.

210a2 297. En outre, comment aller à son lieu propre, si c'est sa matière ou sa forme? En effet, ce qui ne commande aucun mouvement ni en haut ni en bas ne peut constituer un lieu; aussi est-ce chez ce qui en commande qu'il faut chercher le lieu. D'ailleurs, si le lieu est dans son contenu, ce qu'il faut bien s'il est sa forme ou sa matière, il sera lui-même en un lieu. En effet, sa forme et son élément indéfini changent et se déplacent en même temps que la chose; ils ne demeurent pas toujours au même lieu, mais accompagnent la chose. Ainsi le lieu aura-t-il un lieu.

210a9 298. Enfin, quand de l'eau se trouve engendrée à partir d'air, son lieu disparaît, puisque le nouveau corps ne se trouve pas dans le même lieu. De quelle espèce de corruption s'agit-il donc? Bref, voilà d'où on tient que le lieu doit avoir quelque réalité, mais d'où aussi surgissent des difficultés sur son essence.

Leçon 3

#422. — Le Philosophe vient de s'enquérir dialectiquement si le lieu existe; il s'enquiert maintenant de ce qu'il est.

Il présente d'abord des arguments dialectiques qui concluent que le lieu est la forme ou la matière, puis (209a21) d'autres en sens contraire.

Le premier point se divise en trois : le Philosophe présente d'abord un argument comme quoi le lieu est la forme, puis un autre (209b6) comme quoi il est la matière et enduit enfin (209b17) un corollaire.

#423. — Certains êtres le sont par soi, dit-il, tandis que d'autres ne le sont considérés que par accident. On doit reconnaître la même distinction pour le lieu : tel lieu est commun et on y trouve tous les corps; tel autre est propre. C'est ce dernier qui en mérite l'appellation en premier et par soi; le lieu commun ne s'appelle lieu que par accident et par extension.

Le Philosophe le manifeste ainsi : qu'on se trouve dans le ciel, on peut le dire parce qu'on se trouve dans l'air et que lui se trouve dans le ciel; qu'on se trouve dans l'air et dans le ciel, on peut aussi le dire parce qu'on est sur la terre; mais qu'on est sur la terre, on le dira parce qu'on s'y trouve en un lieu qui ne contient rien de plus que soi.

#424. — Ainsi donc, c'est ce qui contient une chose en premier et par soi qui est par soi son lieu. Or tel est la limite où la chose se termine. Le lieu d'une chose en est donc proprement et par soi la limite. Or c'est sa forme la limite de chaque chose, car c'est par sa forme que la matière d'une chose aboutit à son essence propre, et une grandeur à sa mesure déterminée, car les quantités des choses découlent de leurs formes. À le regarder ainsi, le lieu, manifestement, c'est la forme.

Toutefois, doit-on savoir, cet argument comporte un sophisme du conséquent, car on y conclut en seconde figure de deux affirmatives.

#425. — Le Philosophe présente ensuite (209b6) l'argument avec lequel Platon se persuadait que le lieu est plutôt la matière.

Pour comprendre, on a besoin de savoir que les Anciens concevaient le lieu comme l'espace qu'on trouve entre les limites du contenant, auquel on reconnaît, bien sûr, des dimensions de longueur, de largeur et de profondeur. Or manifestement pareil espace ne s'identifie à aucun corps sensible, puisque le même espace demeure malgré le départ et l'arrivée de différents corps sensibles. Le lieu, par suite, serait des dimensions séparées.

#426. — C'est de là que Platon voulait conclure que le lieu serait la matière. C'est le sens de ce qu'il dit, qu'à suivre l'avis de certains, du fait de se trouver la dimension de l'espace qu'occupe une grandeur, mais séparée de tout corps sensible, le lieu devrait être la matière. En effet, la distance même, la dimension de la grandeur, c'est autre chose que la grandeur. Car la grandeur signifie une chose délimitée par une espèce⁶⁷¹, comme avec des points on délimite une ligne, et avec une ligne une surface, et avec une surface un corps, c'est-à-dire les espèces de la grandeur. Or la dimension de l'espace est contenue et délimitée sous une forme; par exemple, un corps est délimité par un plan, c'est-à-dire par une surface, comme par sa limite. Or ce qui est contenu sous des limites semble bien en lui-même ne pas être délimité. Et ce qui en soi n'est pas délimité, mais l'est par une forme et une limite, c'est la matière, qui implique la notion d'infini. Si on retirait en effet d'un corps sphérique les propriétés sensibles et les limites qui donnent figure à la dimension de la grandeur, il ne resterait que la matière. Par suite, les dimensions, non délimitées par elles-mêmes mais par autre chose, constituent la matière.

Surtout, cette conclusion concorde avec ces principes⁶⁷² de Platon comme quoi les nombres et les quantités sont les substances des choses.

#427. — Le lieu étant donc les dimensions, et les dimensions la matière, Platon a affirmé dans le *Timée* que c'est la même chose le lieu et la matière. C'est qu'il considérait que tout ce qui reçoit quoi que ce soit est un lieu, sans distinguer la manière dont le lieu et la matière reçoivent. Aussi, recevant les formes, la matière serait par conséquent un lieu.

Cependant, doit-on savoir, Platon a désigné de plusieurs manières le récepteur. Dans le *Timée*, c'est pour lui la matière; mais dans ses enseignements oraux et non écrits, dans ce qu'il enseignait oralement à l'École, le récepteur, à ce qu'il disait, c'est le grand et le petit, qu'il situait tout de même du côté de la matière⁶⁷³. Cependant, quoi que soit ce qu'il désignait comme le récepteur, il affirmait toujours que le récepteur et le lieu sont la même chose. Ainsi donc, bien que beaucoup ont admis le lieu comme une réalité, Platon seul s'est efforcé de le définir.

#428. — Il conclut ensuite (209b17) de ce qui précède que si le lieu est la matière ou la forme, on comprend qu'il soit difficile à connaître, parce que tant la matière que la forme réclament une réflexion très élevée et difficile. D'ailleurs, l'une ne se connaît pas facilement sans l'autre.

#429. — Le Philosophe apporte ensuite (209b21) cinq arguments en sens contraire.

Dans le premier, il remarque qu'il n'est pas difficile de voir que le lieu n'est ni la matière ni la forme : celles-ci, en effet, ne se séparent pas de ce dont elles sont matière et forme; le lieu, par contre, peut s'en séparer, car au lieu où il y avait de l'air se trouve ensuite de l'eau; autrement dit, des corps distincts s'échangent leurs lieux. Manifestement donc le lieu n'est pas, comme sa matière ou sa forme, une partie de la chose.

Ce n'est pas non plus un habitus, ni aucun accident, parce que ni parties ni accidents ne sont séparables de la chose, alors que le lieu l'est. Il manifeste cela avec un exemple : le lieu se compare

⁶⁷¹ *Aliquid terminatum aliqua specie.*

⁶⁷² *Radices.*

⁶⁷³ III, leç. 6, #332.

bien à son contenu comme un vase, à la seule différence que le lieu est immobile, tandis que le vase est mobile⁶⁷⁴.

Que le lieu est séparable montre qu'il n'est pas la forme. Que le lieu, maintenant, ne soit pas la matière, le montre non seulement le fait qu'il est séparable, mais aussi celui qu'il contient, tandis que la matière au contraire est contenue.

#430. — Voici le second argument (209b32).

Il vient de le montrer : le lieu n'est ni matière ni forme, du fait de se séparer de son contenu. En complément, il entend montrer que même s'il ne se séparerait jamais de son contenu, du simple fait de le dire en un lieu, il ressort déjà qu'il n'en est ni la forme ni la matière. En effet, dire une chose quelque part implique toujours clairement qu'elle soit déjà quelque chose, et autre chose que ce en quoi elle est. Par conséquent, dire une chose en un lieu implique que son lieu soit en dehors d'elle. Or sa matière et sa forme ne sont pas en dehors d'elle. Son lieu n'est donc ni sa matière ni sa forme.

#431. — Voici le troisième argument (209b33), qui s'attaque spécialement à la position de Platon, sous mode de digression.

Les idées et les nombres, d'après Platon⁶⁷⁵, ne se trouvent pas dans un lieu. Or sa conception du lieu entraîne qu'ils y seraient, comme tout participé est en ce qui y participe, et qu'à son avis formes et nombres sont participés soit par la matière soit par le grand et le petit. Si donc le lieu était la matière, ou était le grand et le petit, les nombres et les espèces, par suite, seraient dans un lieu.

#432. — Voici le quatrième argument (210a2).

On ne pourra pas expliquer convenablement comment une chose se déplace, dit-il, si la matière et la forme sont le lieu. En effet, il est impossible d'assigner comme lieu ce à quoi on ne se rend ni en allant en haut ni en allant en bas, ni en allant en aucune autre direction. Aussi est-ce ce qui se déplace qui suggère d'enquêter sur le lieu. Mais si le lieu est dans le mobile même comme un aspect intrinsèque — ce qu'il faut concéder, s'il en est la matière ou la forme —, il s'ensuit que lui-même sera en un lieu, car tout ce qui se déplace se trouve en un lieu. Or ce qui se trouve en une chose comme sa forme ou son indéfini, c'est-à-dire sa matière, se déplace en même temps qu'elle : sa forme et sa matière ne restent pas toujours au même lieu, mais suivent la chose. Donc, la matière et la forme se trouvent nécessairement en un lieu. Si donc l'une d'elles est le lieu, il s'ensuit que le lieu est en un lieu, ce qui est absurde.

#433. — Voici le cinquième argument (210a5).

Chaque fois qu'une chose se corrompt, les parties de son espèce se corrompent de quelque manière. Or celles-ci sont sa matière et sa forme. Une fois la chose corrompue, donc, sa forme et sa matière le sont aussi, au moins par accident. Si elles constituaient son lieu, si celui-ci appartenait à l'espèce qu'elles composaient, il se trouverait lui aussi corrompu, par suite. En effet, le corps engendré, l'air, quand il s'en trouve d'engendré à partir d'eau, ne se trouvera pas au même lieu, si son lieu appartient à son espèce à lui. Pourtant, on ne peut expliquer comment un lieu se corrompt. Il n'est donc pas admissible que la matière ou la forme constitue le lieu.

Voilà dit, épilogue-t-il, ce qui fait voir qu'il faut un lieu, et quelles difficultés pourtant font douter de son essence⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ IV, leç. 6, #468.

⁶⁷⁵ III, leç. 6, #331.

⁶⁷⁶ *Substantia*.

Chapitre 3 (210a14-210b31)

Homonymie de 'en'

210a14 299. Après cela, on doit distinguer en combien de sens on est dit *en* autre chose. En un sens, comme le doigt en la main et en général la partie en son tout. En un autre, comme le tout en ses parties, car il ne se trouve pas en dehors d'elles. En un autre sens, comme l'homme en l'animal et en général l'espèce en son genre. En un autre, comme le genre en son espèce et en général la partie de l'espèce en sa notion. En outre, comme la santé en le chaud et le froid et en général comme la forme⁶⁷⁷ en la matière. En outre, comme les affaires des Grecs en les mains de leur roi⁶⁷⁸ et tout mobile en son premier moteur. En outre, comme en le bien⁶⁷⁹ et en général en la fin, celle qu'on vise, bien sûr⁶⁸⁰. Mais le sens le plus approprié de tous, c'est comme en un vase et en général en son lieu.

À l'intérieur de soi

210a25 300. Voici une difficulté, toutefois : peut-on se trouver soi-même en soi-même? Rien ne le peut-il pas? Tout doit-il se trouver ou nulle part ou en autre chose?

210a26 301. Il y a deux sens toutefois à cela : par soi et par autre chose. Quand, en effet, c'est comme parties du tout qu'on est l'un en l'autre⁶⁸¹, le tout se dira en lui-même, car on se qualifie aussi d'après ses parties : blanc, par exemple, parce que sa surface l'est, et savant parce que sa raison⁶⁸² l'est. L'amphore, donc, ne sera pas en elle-même, ni le vin, mais l'amphore de vin le sera; car tant le vin qui s'y trouve que l'amphore où il se trouve en sont des parties. En ce sens-là, le même peut être en lui-même.

210a33 302. Mais il ne peut l'être immédiatement⁶⁸³. Le blanc, par exemple, ne l'est pas dans le corps; c'est la surface qui s'y trouve immédiatement. Et la science, c'est dans l'âme⁶⁸⁴. On en tire néanmoins des appellations pour l'homme, du fait que la surface et l'âme sont en lui comme des parties⁶⁸⁵. Séparés, l'amphore et le vin ne sont pas des parties; mais ensemble, oui. Aussi, dès que des choses sont des parties, le même sera en lui-même : par exemple, le blanc⁶⁸⁶ sera dans l'homme, puisque dans le corps, et en celui-ci, puisque dans la surface. En celle-ci cependant, il ne l'est plus par autre chose; la surface et le blanc, ce sont des choses d'espèces différentes, chacune ayant autre nature et autre puissance.

210b8 303. En le vérifiant par induction, on ne voit en aucun des sens définis⁶⁸⁷ rien qui soit immédiatement⁶⁸⁸ en soi-même.

210b9 304. L'impossibilité en devient évidente aussi par argument. C'est qu'il faudra que chacun soit les deux : que l'amphore soit vase et vin, et que le vin soit vin et amphore, si de fait on peut

677 Τὸ εἶδος, *species*.

678 Ὡς ἐν βασιλεῖ τὰ τῶν Ἑλλήνων, *sicut in rege quae sunt Graecorum*.

679 Ἐν τῷ ἀγαθῷ, *in optimo*.

680 « Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα, *hoc autem est cuius causa fit*. » — À la distinction de la fin qui résulte simplement, sans se trouver visée déterminément.

681 Τὸ ἐν ᾧ καὶ τὸ ἐν τούτῳ, *et id in quo, et id quod in hoc*.

682 Τὸ λογιστικόν, *ratiocinativum*.

683 Πρώτως, *primum*.

684 ... qu'elle se trouve immédiatement, pas dans l'homme.

685 « Κατὰ ταῦτα δ' αἱ προσηγορίαὶ μέρη ὄντα, ὡς τε ἐν ἀνθρώπῳ, *secundum hoc autem sunt appellationes, cum sicut partes sint in homine*. » — L'homme s'appelle légitimement le 'blanc' ou le 'savant', puisque ses 'parties' revêtent ces qualités.

686 L'homme blanc. — L'homme blanc se trouvant en l'homme, et le blanc en le blanc, en ce sens le même se trouve en le même.

687 Κατ' οὐδένα τῶν διορισμῶν, *secundum aliquem determinatorum modorum*.

688 « Οὐδὲν ὀρθῶς ἐν ἑαυτῷ, *nihil in seipso videmus*. » — Je supplée 'immédiatement' en raison du contexte. Quelques lignes plus loin, la version latine le supplée elle-même (voir note suivante).

être immédiatement en soi-même. En conséquence, s'ils étaient l'un en l'autre de façon aussi extrême, l'amphore recevrait le vin non en tant qu'il est du vin, mais en tant qu'il serait elle; et le vin serait dans l'amphore non en tant qu'elle est une amphore, mais en tant que lui en serait une. Évidemment donc leur essence est distincte, puisque le sont la notion de ce qui contient et celle de ce qui s'y trouve.

210b18 305. C'est encore impossible par accident, car deux corps se retrouveraient ensemble dans le même. Car l'amphore elle-même sera en elle-même, si ce qui est doté d'une nature réceptrice peut être en soi-même; s'y trouvera aussi ce qu'elle est apte à recevoir, comme du vin, si c'est du vin. Impossible donc d'être immédiatement en soi-même, c'est manifeste.

210b22 306. Par ailleurs, l'objection de Zénon, que si le lieu est quelque chose il se trouvera lui-même en un lieu⁶⁸⁹, n'est pas difficile à résoudre. Rien n'empêche, de fait, le lieu immédiat⁶⁹⁰ de se trouver en autre chose⁶⁹¹; il n'y sera toutefois pas comme on est en un lieu⁶⁹², mais comme la santé réside dans le chaud, à titre d'habitus, puis la chaleur dans le corps, à titre de passion. Cela n'entraîne pas d'aller à l'infini.

210b27 307. Voilà aussi qui devient manifeste : le vase n'est rien de ce qui est en lui, car le contenant et le contenu immédiats sont distincts⁶⁹³. Par conséquent, le lieu ne saurait être ni la matière ni la forme, mais doit être autre chose; car et la matière et la forme font partie de ce qui se trouve en lui⁶⁹⁴. Voilà qui suffira pour les difficultés.

Leçon 4

#434. — Le Philosophe vient d'examiner dialectiquement si le lieu existe et ce qu'il est. Il se met maintenant à établir la vérité.

Il présente d'abord des notions nécessaires à cet effet; il établit ensuite (210b32) la vérité.

Le premier point se divise en trois : il montre d'abord en combien de sens on est dit *en* autre chose; il s'enquiert ensuite (210a25) si on pourrait être en soi-même; il résout enfin (210b22) des difficultés soulevées.

#435. — Le Philosophe présente huit sens selon lesquels on est dit en autre chose.

Au premier sens, on dit le doigt en la main et en général toute partie en son tout. — Au second sens, on dit le tout en ses parties. Ce sens n'est pas aussi familier que le premier; aussi le Philosophe ajoute-t-il, pour le manifester, que puisqu'un tout ne se trouve pas en dehors de ses parties, on doit comprendre qu'il se trouve en elles. — Au troisième, on situe l'homme en l'animal et toute espèce en son genre. — Au quatrième, le genre se dit en ses espèces. Pour remédier à l'étrangeté de ce sens, il en signale la raison : le genre fait partie de la définition, avec la différence; c'est pourquoi, en ce sens, on situe tant le genre que la différence en l'espèce, au sens des parties dans leur tout. — Au cinquième, la santé se dit en le chaud et le froid, comme c'est leur équilibre qui la constitue. En général toute autre forme, tant accidentelle que substantielle, se dit en sa matière ou son sujet. — Au sixième, les affaires des Grecs se reconnaissent en les mains du roi de Grèce, et en général tout mobile se dit en son premier moteur. En ce sens-là, une action se dit aussi

⁶⁸⁹ Ἐν τίνι ἔσται; *in aliquo erit*. — Le traducteur latin aura lu : ἔν τινι ἔσται.

⁶⁹⁰ Πρῶτον, *primum*.

⁶⁹¹ Ἐν ἄλλῳ, *in alio*.

⁶⁹² Ὡς ἐν τόπῳ ἐκείνῳ, *sicut in loco*.

⁶⁹³ Ἄτερον γὰρ τὸ πρῶτως ὃ τε καὶ ἐν ᾧ, *alterum enim est primo et quod est et in quo est*.

⁶⁹⁴ Ἐκείνου γὰρ τι τοῦ ἐνόητος, *illius enim aliquid*.

en moi, du fait qu'il soit en mon pouvoir de la faire. — Au septième, une chose se dit en ce qu'il y a de mieux, de plus aimable et de plus désirable, et en général comme en sa fin. C'est aussi en ce sens qu'on prétend avoir le cœur en telle chose, du fait de la désirer et de l'aimer. — Au huitième, on est dit en autre chose comme en un vase et on donne en général le mobile⁶⁹⁵ comme en son lieu.

Le Philosophe a l'air d'oublier le sens où on se trouve en autre chose comme en son temps; de fait, ce sens-là se ramène au huitième, car comme le lieu mesure le mobile, le temps mesure le mouvement.

#436. — Par ailleurs, précise-t-il, c'est en ce huitième sens qu'on est dit le plus proprement en autre chose.

Aussi, en accord avec la règle qu'il donne lui-même⁶⁹⁶, tous les autres sens doivent se ramener de quelque façon à celui-là, où on est en autre chose comme en son lieu. Voici comment.

En son lieu, on se trouve contenu ou inclus et là on trouve repos et stabilité. C'est en un sens très voisin qu'on dit la partie en son tout intégral, comme elle s'y trouve incluse en acte. Aussi dira-t-on⁶⁹⁷ que se trouvant en un lieu on en constitue comme une partie séparée et qu'une partie est comme un mobile conjoint à son lieu.

Le tout rationnel se comprend par comparaison au tout précédent : les éléments de la notion d'une chose se déclarent en elle; par exemple, l'animal se dit en l'homme.

Cependant, la partie du tout intégral est incluse en acte en son tout, tandis que la partie du tout universel l'est seulement en puissance en le sien, car le genre s'étend en puissance à plus de sujets que l'espèce. Par contre, l'espèce en contient davantage en acte; par conséquent, l'espèce se dit réciproquement en son genre.

Ensuite, de même que l'espèce est contenue en la puissance du genre, de même la forme en celle de la matière. Par conséquent, la forme se dit en la matière.

Par ailleurs, le tout se rapporte aux parties comme leur forme⁶⁹⁸. Par conséquent, il se dit en ses parties. Ensuite, comme la forme se trouve incluse en la puissance passive de la matière, de même l'effet en la puissance active de l'agent. Aussi un mobile se dit-il en le pouvoir de son premier moteur.

Manifestement enfin, l'appétit se repose en le bien désiré et aimé, et se fixe en lui, comme un mobile le fait en son lieu. Par conséquent, l'affection de l'amant se prétend en l'aimé.

Ainsi, appert-il, tous les autres sens dérivent du dernier, le plus propre.

#437. — Le Philosophe examine ensuite (210a25) si on pourrait se trouver en soi-même. C'est qu'Anaxagore a soutenu que l'infini se trouve en lui-même.

Il soulève d'abord la difficulté : est-ce qu'une seule et même chose peut se trouver en elle-même, ou n'est-ce le cas d'aucune, et que plutôt tout se trouve ou nulle part, ou en autre chose?

#438. — Il la résout ensuite (210a26).

Il montre d'abord en quel sens on pourrait se trouver en soi-même, puis (210a33) en quel sens on ne le pourrait pas.

Il y a deux sens, dit-il, à ce qu'on soit en soi-même : d'abord en premier et par soi; puis moyennant autre chose, c'est-à-dire par une partie.

⁶⁹⁵ *Locatum*. — Il est difficile de proposer une traduction tout à fait littérale qui ne fasse pas trop lourd ou même barbare. J'opte pour 'mobile', puisqu'au paragraphe suivant s. THOMAS donne le 'mobilis' comme le corrélatif naturel du lieu.

⁶⁹⁶ *Métap.*, IV, 2 et V, 1.

⁶⁹⁷ IV, leç. 6, #461.

⁶⁹⁸ II, leç. 6, #188-189.

En ce second sens, on peut se trouver en soi-même : lorsque deux parties d'un tout se rapportent l'une à l'autre de manière que l'une se trouve en l'autre, le tout mérite d'être déclaré à la fois ce en quoi il se trouve, quant à une partie, et ce qui s'y trouve, quant à son autre partie. Ainsi donnera-t-on le tout comme se trouvant en lui-même.

De fait, à l'occasion, on se voit attribuer à autre chose d'après sa partie. Par exemple, on est donné comme blanc du fait que sa surface le soit, et comme savant du fait d'avoir science en sa raison. À regarder ainsi l'amphore pleine de vin comme un tout dont les parties sont l'amphore et le vin, ni l'une ni l'autre de ces parties ne sera en elle-même : ni l'amphore ni le vin; le tout, par contre, l'amphore de vin, sera en lui-même, puisque les deux en sont les parties : tant le vin qui est dans l'amphore, que l'amphore où il se trouve. En ce sens, donc, on peut être en soi-même.

#439. — Le Philosophe montre ensuite (210a33) qu'on ne peut être immédiatement en soi-même.

Il présente d'abord son intention, distinguant les deux sens selon lesquels on est et n'est pas en soi-même, puis (210b8) la prouve.

On ne peut, dit-il, être immédiatement en soi-même.

Il manifeste par l'opposé ce que serait d'être immédiatement en soi : que le blanc soit dans le corps, on le dit parce que la surface se trouve dans le corps. Ce n'est donc pas dans le corps que le blanc se trouve immédiatement, mais dans la surface. Pareillement, la science se dit immédiatement dans l'âme, non dans l'homme, où elle se trouve moyennant son âme. C'est sous leur rapport : celui de l'âme et de la surface, qu'on qualifie l'homme de 'blanc' ou de 'savant', puisque l'âme et la surface constituent comme des parties pour l'homme. Non pas que la surface soit une partie, mais elle se rapporte à l'homme à la manière d'une partie, étant quelque chose de lui, comme un terme de son corps.

Mais pris à part l'un de l'autre, le vin et l'amphore ne constituent pas des parties. Aussi, ni l'un ni l'autre ne peut se trouver en soi-même. Par contre, une fois ensemble, quand par exemple l'amphore est pleine de vin, l'amphore comme le vin se trouvant alors des parties, le même sera en lui-même⁶⁹⁹, quoique non pas immédiatement, mais moyennant ses parties. Par exemple, le blanc n'est pas immédiatement en l'homme, mais il s'y trouve moyennant son corps, et il se trouve en le corps moyennant sa surface. Néanmoins, il n'est plus en la surface moyennant autre chose; aussi se dit-il immédiatement en la surface.

Aussi, ce en quoi autre chose est immédiatement n'est pas la même chose que cela qui est en lui, comme dans le cas du blanc et de la surface, car ces derniers relèvent d'espèces distinctes et présentent une nature et une puissance distincte.

#440. — Une fois éclairée la différence entre être immédiatement et non immédiatement en autre chose, le Philosophe montre (210b8) que rien n'est immédiatement en soi-même.

Il montre d'abord que rien n'est immédiatement en soi-même par soi, puis (210b17) que rien ne l'est par accident.

Il montre le premier point de deux manières : par induction et avec un argument.

À faire l'induction de chacun des sens déterminés⁷⁰⁰ en lesquels on est dit en autre chose, il devient clair, dit-il, que rien n'est en soi-même immédiatement et par soi. Rien, en effet, n'est son propre tout, ni sa partie, ni son genre, et ainsi du reste. Il tire cela de ce qui précède⁷⁰¹ :

⁶⁹⁹ *Supra*, #438.

⁷⁰⁰ *Supra*, #435.

⁷⁰¹ *Supra*, #435-436.

manifestement, le blanc et la surface, se rapportant l'un à l'autre comme forme et matière, différent en espèce et vertu; il en va de même en tous les autres sens.

#441. — Il prouve ensuite (210b9) la même chose avec un argument.

On rend encore manifeste avec un argument, dit-il, l'impossibilité d'être immédiatement et par soi en soi-même. Cela impliquerait que la même chose, sous le même rapport, devrait recevoir les notions de contenant et de contenu. Par suite, l'un et l'autre, le contenant comme le contenu, devrait être l'un et l'autre. Par exemple, l'amphore serait à la fois vase et vin, et le vin serait vin et amphore, si une chose pouvait être en elle-même immédiatement et par soi. Cela concédé, que le vin soit amphore et vin, et que l'amphore soit vin et amphore, dire que l'un est en l'autre, par exemple, le vin dans l'amphore, implique que le vin soit reçu dans l'amphore non en tant qu'il est du vin, mais en tant qu'il est elle, l'amphore. Par conséquent, si être dans l'amphore convient immédiatement et par soi à l'amphore, puisqu'on admet qu'une chose soit immédiatement et par soi en elle-même, il s'ensuit que rien ne peut se dire dans une amphore, à moins d'être soi-même amphore. Si donc le vin se dit dans l'amphore, y être concerne le vin non en tant qu'il en est, mais en tant qu'il est amphore.

Pour la même raison, l'amphore qui recevra le vin ne le recevra pas en tant qu'elle est amphore, mais en tant qu'elle est du vin. C'est bien là une absurdité.

Manifestement c'est à une notion différente que répondent un contenant et un contenu. Autre, en effet, est la définition de ce qui est en une chose et de ce en quoi on est. On ne peut donc pas par soi et immédiatement être en soi-même.

#442. — Le Philosophe montre ensuite (210b17) qu'on n'est pas non plus immédiatement en soi-même par accident.

En effet, on se dit en autre chose par accident, quand on y est à cause d'autre chose qui s'y trouve. Par exemple : on dit un homme dans la mer du fait qu'il se trouve dans un navire qui est dans la mer. Dans ce navire, cependant, il se dit immédiatement, et non à cause d'une partie. Si donc on peut être en soi-même immédiatement, non pas par soi, certes, mais par accident, on sera par suite en soi-même du fait qu'une autre chose se trouve en soi. Ainsi deux corps seront dans le même : ce corps qui est en lui, et lui-même, se trouvant en lui. Par exemple, l'amphore sera en elle-même par accident, si elle-même, dont la nature est de recevoir autre chose, est en elle-même, et s'y trouvera en plus ce qu'elle reçoit, le vin. Il y aura donc dans l'amphore et l'amphore et le vin, si à cause du fait que le vin soit dans l'amphore, s'ensuit que l'amphore soit en elle-même. On aura donc bien deux corps dans le même. Manifestement donc, il est impossible qu'on soit immédiatement en soi-même.

Notons-le tout de même : on dit parfois une chose en elle-même sans l'entendre affirmativement, comme le réproouve ici le Philosophe, mais en l'entendant négativement, en autant qu'être en soi-même signifie simplement ne pas être en autre chose.

#443. — Le Philosophe résout ensuite (210b22) certaines difficultés.

Il élimine l'argument de Zénon, avec lequel ce dernier entendait prouver que le lieu n'existe pas, du fait que s'il existe, lui-même doit se trouver en un autre, et ainsi à l'infini. Cela n'est pas difficile à résoudre, dit-il, maintenant qu'on a distingué les sens dont une chose se dit en une autre.

Car rien n'empêche de dire qu'un lieu se trouve en autre chose. Il y sera toutefois en un autre sens, par exemple comme une forme se trouve en sa matière ou un accident en son sujet, puisque le lieu, lui, est le terme du contenant.

C'est ce qu'il précise : "par exemple, la santé se trouve dans le chaud à titre d'habitus, puis le chaud dans le corps à titre de passion", c'est-à-dire d'accident. Cela n'entraîne pas de procéder à l'infini.

#444. — À partir de ce qu'on a montré : que rien n'est immédiatement et par soi en soi-même⁷⁰², il résout ensuite (210b27) les difficultés soulevées⁷⁰³ sur l'essence⁷⁰⁴ du lieu, comme quoi il serait la forme ou la matière. Car il en devient manifeste que le vase ou le lieu de quoi que ce soit ne peut rien être de ce qu'il contient; il ne peut en être une partie, comme sa matière ou sa forme. On vient de le montrer, ce qui est en une chose immédiatement et par soi doit être distinct d'elle. Par suite, ni la forme ni la matière de quoi que ce soit ne constitue son lieu, qui doit être autre chose que ce qui s'y trouve. Or la matière et la forme du contenu sont quelque chose de lui et en constituent des parties intrinsèques.

Le Philosophe conclut finalement ce qu'il a présenté comme objections à propos du lieu. Certaines de ces objections se trouvent déjà résolues, d'autres le seront une fois manifestée la nature du lieu⁷⁰⁵.

Chapitre 4 (210b32-211b5) [*Essence et définition du lieu*]

Axiomes

210b32 308. Ce que peut bien être le lieu, voici de quoi le rendre manifeste. Admettons à son sujet tout ce qui paraît vraiment s'y attribuer par soi. Voici assurément des axiomes⁷⁰⁶ : le lieu contient immédiatement le corps dont il est le lieu, et il n'est rien de lui; le lieu immédiat n'est non plus ni plus petit ni plus grand; il ne fait non plus défaut à aucun corps, bien qu'il en soit séparable; en plus tout lieu implique le haut et le bas, et par nature chaque corps se déplace vers son lieu propre et y repose, c'est-à-dire soit en haut, soit en bas. Cela présupposé, voyons le reste⁷⁰⁷.

Conditions

211a7 309. On doit s'efforcer de conduire l'examen de manière à rendre compte de ce qu'est le lieu, à résoudre les difficultés, à confirmer comme propriétés du lieu celles qui paraissaient seulement s'y attribuer et enfin à manifester la cause de la difficulté et des problèmes qui touchent le lieu. C'est ainsi, en effet, que chaque chose se définit au mieux.

Distinctions

211a12 310. On doit d'abord saisir que le lieu ne susciterait aucune enquête s'il n'existait aucun changement en rapport au lieu. Ce qui justement fait penser que le ciel occupe un lieu, c'est justement qu'il est toujours en changement. Ce changement, c'est d'abord le déplacement, mais c'est aussi la croissance et la décroissance, car elles aussi impliquent déplacement, car se trouvant initialement quelque part, on finit par occuper un lieu plus petit ou plus grand.

⁷⁰² #439ss.

⁷⁰³ *Supra*, leç. 3.

⁷⁰⁴ *Quidditas*.

⁷⁰⁵ *Infra*, leç. 8.

⁷⁰⁶ Ἀξιόδη δὴ, *dignum est igitur*. — L'axiome désigne techniquement le type le plus commun et immédiat de principes, des énoncés si évidents que personne ne peut ne pas les connaître et penser. Par quelque homonymie, ARISTOTE étend le titre à des observations communes à tous à propos du lieu.

⁷⁰⁷ « Ὑποκειμένων δὲ τούτων τὰ λοιπὰ θεωρητέον, *suppositis autem his, reliqua consideranda*. » — ARISTOTE présente les énoncés qui précèdent comme des ὑπόθεσις, des *suppositiones*, c'est-à-dire des énoncés assez sûrs et évidents pour qu'on n'ait pas à s'attarder à les prouver, ce qui fait plus fort que n'en donne l'impression le mot français 'supposition'. La connotation conditionnelle est présente en grec, dans l'usage le plus strictement technique de ce terme, mais marque une condition qui n'enlève rien de sa certitude à l'énoncé : elle signale que son éventuelle preuve relève d'une science antérieure. Cependant, ARISTOTE n'est pas toujours aussi technique ; il ne se fait pas faute d'étendre le terme à la désignation d'énoncés tout à fait évidents par eux-mêmes, comme en témoigne le verbe par lequel il les introduit : ἀξιόδη, qui a donné *axiome*, et introduit normalement des principes assez communément évidents pour qu'on soit incapable de ne pas les penser.

211a17 311. Par ailleurs, un mobile se déplace par soi et en acte, ou par accident⁷⁰⁸. S'il le fait par accident, il peut éventuellement le faire aussi par soi, comme les parties du corps et le clou fixé dans le navire, ou ne le peut jamais, mais le fait toujours par accident, comme la blancheur et la science; celles-ci, en effet, changent de lieu pour autant que leur sujet en change.

211a23 312. Par ailleurs, on se considère dans le ciel comme en un lieu parce qu'on est dans l'air et que celui-ci est dans le ciel. Quoique non pas en l'air tout entier : on est considéré dans l'air du fait que son extrémité nous contienne. Car si l'air tout entier servait de lieu, chaque lieu ne serait pas égal à son contenu, alors que c'est pourtant l'impression qu'il donne. Du moins le lieu immédiat dans lequel on se trouve.

211a29 313. Quand donc le contenant n'est pas distinct, mais continu, on n'est pas considéré en lui comme en un lieu, mais comme une partie en son tout. Quand, par contre, il est distinct et contigu, on se trouve dans l'extrémité immédiate du contenant; celle-ci n'est pas une partie de ce qui est en elle, ni plus grande en dimension, mais égale; car les extrémités des corps contigus coïncident.

211a34 314. D'ailleurs, s'il est continu, on ne se déplace pas en lui, mais avec lui, tandis que s'il est distinct, on se déplace en lui. On ne le fait pas moins, que le contenant lui-même se déplace ou non.

211b1 315. En outre, quand il n'en est pas distinct, on l'y considère comme une partie en son tout : la vue dans l'œil, par exemple, ou la main dans le corps. Tandis que, lorsqu'il en est distinct, il se compare à l'eau dans le tonneau et le vin dans l'outre; car la main se meut *avec* le corps, mais l'eau le fait *dans* le tonneau.

Leçon 5

#445. — Le Philosophe vient de discuter de l'existence et de l'essence du lieu, ainsi que de résoudre quelques difficultés. Il en vient maintenant à établir la vérité à son sujet.

Il présente d'abord sur le lieu des présupposés⁷⁰⁹ dont il se servira pour définir le lieu, puis (211a7) explicite de quelle nature doit être la définition à donner du lieu et se met enfin (211a12) à en traiter.

#446. — Ce qu'est le lieu va maintenant devenir manifeste, dit-il. Mais il faut d'abord souligner des présupposés, comme des principes connus de soi, en somme recueillir des caractères manifestement liés par soi au lieu.

Il en énumère quatre reconnus par tous comme des axiomes⁷¹⁰.

D'abord, certes, "le lieu contient le corps dont il est le lieu", mais de manière toutefois à ne pas en faire partie. Cette précision veut exclure la manière dont la forme contient, elle qui appartient à la chose et la contient d'une autre manière que le lieu.

Second présupposé : le lieu immédiat, celui en quoi une chose se trouve immédiatement, est égal au corps qui s'y trouve, "ni plus grand ni plus petit".

Troisième présupposé : le lieu "ne fait défaut à aucun corps", de sorte qu'aucun n'en est privé. Cependant, il n'en va pas de sorte qu'un seul et même lieu ne fasse jamais défaut au même corps, puisqu'il "en est séparable"; lorsque néanmoins tel lieu fait défaut au corps qui s'y trouvait, ce dernier se retrouve en un autre.

⁷⁰⁸ Ἔστι δὲ κινούμενον τὸ μὲν καθ' αὐτὸ ἐνεργεία, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, *aliud quidem per seipsum actu, aliud vero secundum accidens*.

⁷⁰⁹ *Suppositiones*. — Le terme est plus fort que ne le laisse imaginer son correspondant français. S. THOMAS qualifie d'ailleurs ensuite de 'principia per se nota' ce qu'il nomme ainsi. Voir *supra* la note 707, sur 308.

⁷¹⁰ « *Omnes enim reputant hoc esse dignum.* » — 'Dignum' traduit 'ἄξιον', d'où le nom 'ἀξιώμα', traduit en latin 'dignitas'. Un axiome est un principe si commun et évident que personne ne peut l'ignorer. Le mot désigne ici par extension des aspects endoxaux du lieu, ce que tous reconnaissent à son propos.

Quatrième présupposé : on trouve en tout lieu, comme une différence à lui, “le haut et le bas”. C’est-à-dire : chaque corps, quand il se trouve hors de son lieu propre, y tend naturellement, et y demeure, une fois qu’il s’y trouve. Ces lieux propres des corps naturels sont le haut et le bas; c’est dans leur direction qu’ils se meuvent naturellement et qu’ils demeurent. Ce dernier présupposé, toutefois, le Philosophe l’assume en conformité à l’opinion des philosophes qui ne reconnaissaient aucun corps étranger à la nature des quatre éléments. Il n’a pas encore prouvé, en effet, que le corps céleste n’est ni lourd ni léger; cela viendra plus tard⁷¹¹. Partant de ces présupposés, on passe aux considérations suivantes.

#447. — Le Philosophe montre ensuite (211a7) quel type de définition il faut élaborer du lieu. Notre attention, dit-il, doit se porter sur les quatre conditions nécessaires à une définition parfaite.

D’abord, elle doit montrer ce qu’est le lieu, car voilà ce qu’est une définition : l’expression de ce qu’est la chose⁷¹².

En second, elle doit résoudre les objections touchant le lieu, car connaître la vérité élimine les difficultés⁷¹³.

Troisième condition : la définition donnée doit rendre manifestes les propriétés inhérentes du lieu; car c’est sa définition qui agit comme moyen dans la démonstration qui établit les accidents propres d’un sujet.

Quatrième condition : elle doit dévoiler la cause des désaccords et des contradictions qui surgissent sur le lieu. Voilà comment définir au mieux quoi que ce soit.

#448. — Le Philosophe traite ensuite (211a12) du lieu.

Il montre d’abord ce qu’il est, puis (212b22) résout les difficultés soulevées et rattache enfin (212b29) à leur cause les propriétés naturelles du lieu.

La définition se présente en deux points : le Philosophe montre d’abord ce qu’est le lieu, puis (212a31) comment on se trouve en un lieu.

Le premier point se divise en deux : d’abord des prérequis à l’enquête sur la définition du lieu, puis (211b5) cette recherche.

#449. — Ce sont quatre prérequis qu’il présente d’abord.

Le premier : on ne se serait jamais intéressé au lieu s’il n’y avait pas déplacement. La raison qui a fait distinguer le lieu du mobile qu’il contient, c’est justement que deux corps occupent successivement le même lieu et que pareillement le même et unique corps occupe successivement deux lieux. C’est comme cela aussi que le changement de formes en une seule et même matière a fait découvrir la matière. La raison encore qui fait penser que le ciel soit en un lieu, c’est surtout qu’il change sans cesse. L’un de ces changements concerne par soi le lieu : c’est le déplacement; un autre, la croissance et la décroissance, le concerne par voie de conséquence : à mesure que sa quantité croît ou décroît, un corps occupe un lieu plus grand ou plus petit.

#450. — Le second (211a17) : telle chose, dit-il, se déplace par soi en acte, comme un corps, tandis que telle autre se déplace par accident, de l’une de deux manières.

Certains mobiles se déplacent par accident, mais le font éventuellement par soi. Par exemple, les parties d’un corps, tant qu’elles demeurent dans leur tout, se déplacent par accident. Une fois

⁷¹¹ *Du Ciel*, I, 3.

⁷¹² « *Oratio indicans quid est res.* »

⁷¹³ *Cognitio veritatis est solutio dubitatorum.*

séparées, cependant, elles se déplacent par soi : le clou, fixé au navire, se déplace par accident, mais le fait par soi, une fois retiré.

D'autres par contre ne peuvent se déplacer par soi et le font toujours par accident : la blancheur et la science, par exemple, se déplacent dans la mesure où leur sujet le fait.

Il ajoute cette précision parce qu'on est de nature à se trouver en un lieu par soi ou par accident, ou en acte ou en puissance, de la même manière qu'on l'est de se déplacer.

#451. — Le troisième (211a23) : on considère un corps dans le ciel comme en un lieu, dit-il, du fait qu'il se trouve dans l'air, lequel se trouve dans le ciel. Cependant, on n'est pas considéré immédiatement et par soi dans l'air tout entier; plutôt, c'est du fait de se trouver contenu par la dernière extrémité de l'air qu'on est considéré dans l'air. Si tout l'air était le lieu de quoi que ce soit, d'un homme, par exemple, le lieu et le mobile qui s'y trouve ne seraient pas égaux, ce qui irait contre notre présupposé de tantôt⁷¹⁴. Ce en quoi on se trouve immédiatement semble plutôt l'extrémité du corps contenant; voilà comment il se trouve "de la sorte", c'est-à-dire égal.

#452. — Le quatrième (211a29), il le présente d'abord, puis (211a34) il le prouve.

Lorsque le contenant, dit-il, n'est pas distinct du contenu, mais est continu avec lui, on ne considère pas ce dernier en lui comme en un lieu, mais comme une partie en son tout. Par exemple, si on affirme une partie de l'air contenue par l'ensemble de l'air. Où il y a continuité, conclut-il de là, on ne trouve pas à distinguer une extrémité en acte, condition pourtant nécessaire du lieu⁷¹⁵. Par contre, lorsque le contenant est distinct et contigu au contenu, alors le contenu est en un lieu : il se trouve à l'intérieur de l'extrémité de ce qui le contient immédiatement et par soi. Ce contenant ne constitue pas une partie du contenu et il n'est ni plus grand ni plus petit, mais égal en dimension. Comment, par ailleurs, le contenant et le contenu peuvent être égaux, il le montre par le fait que les extrémités des corps contigus⁷¹⁶ coïncident; elles doivent donc se trouver égales.

#453. — Il prouve ensuite (211a34) ce quatrième prérequis avec deux arguments.

Voici le premier. Le contenu continu avec son contenant ne se déplace pas dans son contenant, mais avec lui, comme une partie le fait avec son tout. Par contre, le contenu distinct de son contenant peut se déplacer en lui, que ce contenant se déplace lui-même ou non. En effet, on se déplace dans un navire, qu'il repose ou se déplace. Comme donc on se déplace en son lieu, celui-ci doit constituer un contenant distinct.

#454. — Voici son second argument (211b1). Lorsque le contenu, dit-il, n'est pas distinct du contenant, mais continu avec lui, alors on le considère en lui comme une partie en son tout. Par exemple, la vue est comme une partie formelle dans l'œil, et la main comme une partie organique dans le corps. Lorsqu'au contraire, le contenu est distinct du contenant, on le considère en lui comme dans un vase. Par exemple, l'eau dans le tonneau et le vin dans l'outre. Entre eux, voilà la différence : la main se meut *avec* le corps, mais non dans le corps, tandis que l'eau se meut *dans* le tonneau. Or on est en un lieu comme en un vase, non comme une partie en un tout⁷¹⁷; le lieu doit donc constituer un contenant distinct.

⁷¹⁴ *Supra*, #446.

⁷¹⁵ *Supra*, #451.

⁷¹⁶ *Contingentium se*. — Tout le contexte, où on distingue contigus et continus selon qu'il y a ou non limites en acte, appelle à lire *contiguum sibi*.

⁷¹⁷ *Supra*, leç. 3, #429.

Chapitre 4 (211b5-212a30) [Recherche de la définition du lieu]

Genres potentiels

211b5 316. Voilà donc manifeste ce qu'est le lieu. En gros, il lui faut s'identifier à l'un de quatre genres : ou la forme, en effet, ou la matière, ou un espace entre les limites extrêmes, ou ces limites mêmes, s'il ne s'y trouve pas d'espace distinct de la grandeur du corps contenu.

Élimination

211b9 317. Mais manifestement, les trois premiers ne peuvent convenir.

Pas la forme

211b10 318. Du fait de contenir, toutefois, la forme le paraît bien; c'est que les limites extrêmes du contenant et du contenu coïncident⁷¹⁸.

211b12 319. De fait, les deux constituent des limites, mais non pour la même chose : la forme, pour la chose, mais le lieu, pour le corps contenant.

Pas l'espace

211b14 320. Par ailleurs, le contenu change souvent tandis que le contenant reste le même; il s'en distingue donc, comme l'eau se distingue de son vase. Pour cela, l'espace intermédiaire donne l'impression d'être quelque chose, et autre chose que le corps déplacé.

211b18 321. Or, il n'en va pas ainsi. Plutôt, n'importe quel corps en se déplaçant y échoit, du moment qu'il soit capable de contiguïté. D'ailleurs, si un espace avait de soi capacité naturelle d'être et de demeurer dans le même corps⁷¹⁹, infinis seraient les lieux. En effet, quand l'eau et l'air se remplacent, toutes leurs parties font dans leur tout ce que fait toute l'eau dans le vase.

211b23 322. En même temps, le lieu aussi se déplacera. Le lieu aura ainsi un autre lieu, et plusieurs lieux coïncideront. Pourtant, quand tout le vase se déplace, sa partie ne va pas occuper un lieu distinct du sien, là où il va, mais le même. De fait, ce en quoi sont l'air, l'eau, et les parties de l'eau, [le vase,] se déplace; mais pas le lieu où s'accomplit le déplacement, partie du lieu de tout le ciel.

Pas la matière

211b29 323. La matière aussi fait l'impression de constituer le lieu, à la considérer dans un corps en repos, bien qu'il n'en soit pas distinct, mais en continuité avec elle. En effet, au cours d'une altération, quelque chose devient blanc qui était noir avant, ou devient dur, qui était mou avant. C'est d'ailleurs ce qui nous fait découvrir la matière comme une réalité. Le lieu semble faire pareil, du fait de prêter à la même représentation. Sauf qu'en ce cas, ce qui était de l'air est maintenant de l'eau, tandis que, dans le cas du lieu, où il y avait de l'air, il y a maintenant de l'eau.

211b36 324. Par contre, la matière, on l'a déjà signalé⁷²⁰, ne se distingue pas de la chose ni ne la contient, tandis que le lieu fait les deux.

La limite

212a2 325. Si donc le lieu n'est aucun des trois premiers : ni la forme, ni la matière, ni un espace⁷²¹ toujours distinct de la dimension du mobile⁷²², il doit être celui qui reste des quatre : la limite du

⁷¹⁸ Ἐν ταῦτῳ, *in eodem*.

⁷¹⁹ Καὶ μένειν ἐν ἑαυτῷ, *et manens in eodem loco*. — La précision ajoutée par le latin teinte la preuve d'une certaine incohérence : on est à examiner si un espace coïncidant avec le corps contenu ne serait pas le lieu; le marquer comme *demeurant dans le même lieu* implique déjà que le lieu serait autre chose; il faut plutôt penser au même corps, le corps contenant, supposé contenir cet espace conçu comme lieu du corps contenu. Lié à la version latine, le commentaire hérite de la même imprécision. — Le contresens ressortira davantage encore avec l'argument suivant où l'espace en question s'observera en déplacement.

⁷²⁰ IV, 2, 209b23.

⁷²¹ Διάστημα, *spatium*.

⁷²² Τοῦ πράγματος τοῦ μεθισταμένου, *rei*.

corps contenant, du fait qu'elle soit contiguë au corps contenu⁷²³. Par 'le corps contenu', on entend le mobile apte à se déplacer.

Différence : immobile

212a7 326. C'est, semble-t-il, une grande et difficile affaire de saisir ce qu'est le lieu⁷²⁴, du fait qu'il a allure de matière et de forme et qu'en plus le déplacement du mobile se fasse dans un contenant en repos. De la sorte, le lieu peut sembler un espace intermédiaire, distinct des grandeurs qui s'y déplacent. À cela s'ajoute encore que l'air paraît incorporel. Le lieu paraît par conséquent ne pas être seulement les limites du vase, mais un espace entre elles, regardé comme vide.

212a14 327. De fait, comme le vase est un lieu déplaçable, de même le lieu est un vase immobile. Aussi, quand on se déplace et change de lieu du fait de se trouver dans un contenant qui se déplace, comme un navire sur un fleuve, on se rapporte à son contenant plus comme à un vase qu'à un lieu. Le lieu, lui, veut être immobile. Aussi le lieu est-il plutôt le fleuve entier, qui demeure immobile dans son ensemble.

Définition

212a20 328. Par conséquent, la limite immobile du corps qui contient immédiatement⁷²⁵, voilà le lieu.

Vérification

212a21 329. Ainsi, le milieu du ciel et l'extrémité du déplacement circulaire, l'extrémité de notre côté, semblent pour tout se trouver au sens le plus approprié l'un en haut, l'autre en bas : car l'un demeure toujours là, et l'autre aussi, l'extrémité des cercles⁷²⁶, du fait de garder avec lui le même rapport. Par suite, puisque le léger se déplace par nature vers le haut, et le lourd vers le bas, la limite du contenant qui regarde le centre se trouve en bas, comme le centre lui-même, tandis que la limite qui regarde l'extrémité se trouve en haut, tout comme l'extrémité.

212a28 330. C'est pour cela encore que le lieu a l'air d'une surface et d'un contenant, tel un vase.

212a29 331. Enfin, le lieu coïncide de quelque manière avec la chose, car la fin et le lieu coïncident⁷²⁷. —car les limites coïncident avec ce qu'elles limitent.

Leçon 6

#455. — Le Philosophe vient de présenter des prérequis en vue de la définition du lieu; il entreprend maintenant d'examiner cette définition.

Trois tâches l'occupent : trouver d'abord les éléments de la définition, conclure ensuite (212a20) celle-ci et enfin (212a21) la confirmer comme donnée correctement.

La première est double : trouver le genre du lieu, puis la différence qui complète la définition (212a7).

⁷²³ Τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος, *continentis terminum corporis*. J'ai traduit en suivant une leçon qui ajoute : καθ' ὃ συνάπτει τῷ περιεχομένῳ. Sans cette précision, la remarque qui suit fait hors contexte; s. THOMAS en a d'ailleurs l'air un peu embarrassé, d'après le commentaire curieux qu'il en fait.

⁷²⁴ Ὁ τόπος, *quid est locus*.

⁷²⁵ Τὸ τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον, *terminus continentis immobilis primum*. — Le grec, en apposant 'πρῶτον', au neutre, à 'πέρασ', qualifie clairement le terme d'immédiat; le latin rend la lecture laborieuse en gardant 'primum' au neutre, alors que 'terminus' est au masculin, et en éloignant 'terminus' et paraissant ainsi apposer 'primum' à 'continentis', neutre, bien que génitif. La seule manière de ne pas trouver là une faute grammaticale évidente me semble de lire 'primum' comme adverbe. D'où la phrase lourde qui s'offre au commentateur : "la limite immobile du corps qui contient *immédiatement*". Le grec faisait plus limpide : "la limite immobile immédiate du corps qui contient". Mais le sens n'en souffre pas vraiment.

⁷²⁶ Κύκλου, *circulorum*.

⁷²⁷ Ἄμα γάρ τῳ πεπερασμένῳ τὰ πέρατα, *simul enim finis est et locus*. — Le grec : « les limites coïncident avec ce qu'elles limitent », est nettement préférable, mais s. THOMAS récupère bien.

Trouver le genre requiert une division, présentée en trois étapes : d'abord la division comme telle, puis (211b9) l'exclusion de trois de ses membres et enfin (212a2) la conclusion du quatrième.

#456. — Tout ce qui précède, dit-il, a déjà rendu manifeste ce qu'est le lieu.

Assez clairement, en effet, d'après ce qu'on a coutume de lui attribuer, le lieu s'identifiera à l'un de quatre genres : la matière du corps qu'il contient, ou sa forme, ou l'espace entre les limites extrêmes du corps qui le contient, ou, faute d'un espace là avec des dimensions distinctes de la grandeur du corps qu'il contient, il faudra penser à une quatrième possibilité : ces limites mêmes du corps qui le contient.

#457. — Le Philosophe exclut ensuite (211b9) trois membres de cette division.

Il présente d'abord son intention : il deviendra manifeste avec ce qui suit, dit-il, que le lieu ne peut pas relever de l'un des trois premiers genres.

Puis (211b10) il l'exécute, excluant d'abord la forme, puis (211b14) l'espace et enfin (211b29) la matière.

#458. — L'exclusion de la forme suit deux étapes : le Philosophe explique d'abord pour quelle raison la forme semble bien constituer le lieu : elle contient; or manifestement c'est là le propre du lieu. En outre, les extrémités du contenant et du contenu coïncident; le contenant et le contenu se trouvent contigus, de sorte que la limite du contenant⁷²⁸, le lieu, ne semble pas distincte de celle du corps contenu⁷²⁹. Par conséquent, semble-t-il bien, le lieu ne se distingue pas de la forme.

#459. — Puis (211b12) il montre que la forme n'est pas le lieu.

De fait, le lieu et la forme se ressemblent : l'un et l'autre constituent une espèce de limite. Mais ils ne le font pas pour le même et unique objet : la forme est la limite du corps dont elle est la forme, tandis que le lieu n'est pas celle du corps dont il est le lieu, mais de celui qui le contient. Malgré donc leur coïncidence, les limites du contenant et du contenu ne constituent pas la même chose.

#460. — Le Philosophe s'attaque ensuite (211b14) à l'espace, expliquant d'abord pourquoi il semble être le lieu, puis (211b18) montrant que ce n'est pas le cas.

Bien des fois, dit-il, un corps contenu en un lieu et distinct de lui passe de ce lieu à un autre; en outre, plusieurs corps se succèdent dans le même lieu, le contenant demeurant immobile, comme lorsque de l'eau quitte un vase. Pour cela, le lieu semble bien constituer un espace intermédiaire entre les extrémités du corps contenant, comme s'il se trouvait là autre chose que le mobile qui passe d'un lieu à l'autre. Autrement, faute de trouver là autre chose que ce corps, il faudrait que le lieu ne soit pas autre chose que ce qui s'y trouve, ou encore qu'entre les extrémités du contenant on ne puisse trouver de lieu. Pourtant le lieu doit être autre chose que le corps qu'il contient et autre chose aussi que le corps qui le contient; car le lieu demeure immobile, tandis que le corps contenant, et tout ce qui s'y trouve, peut se déplacer. Or, à part le contenant et le contenu, rien ne peut se concevoir là, sauf des dimensions d'espace qui ne seraient celles d'aucun corps. Du fait donc que le lieu soit immobile, il faut bien, semble-t-il, qu'il soit cet espace.

#461. — Le Philosophe montre ensuite (211b18), avec deux arguments, que ce n'est pas l'espace qui constitue le lieu.

Voici le premier : il n'est pas vrai, dit-il, qu'il y ait là, entre les extrémités du corps contenant, autre chose que le corps qu'il contient, qui y entre et en ressort. Entre ces extrémités échoit n'importe quel corps, à la condition qu'il s'agisse d'un mobile naturellement capable de contiguïté

⁷²⁸ *Terminus continens*. — On attendrait *terminus continenti*, comme on a, ensuite, *terminus contenti*. Voir note suivante.

⁷²⁹ *A termino corporis contenti*.

avec lui. La présence là d'un espace contenant intermédiaire, distinct des dimensions du corps contenu et demeurant toujours au même lieu⁷³⁰, entraînerait cette absurdité d'une infinité de lieux ensemble. C'est que l'eau et l'air ont leurs propres dimensions, et de même tout corps et toute partie de corps; or l'ensemble des parties feront la même chose dans leur tout que l'ensemble de l'eau fait dans le vase. Les partisans de l'espace veulent donc qu'au moment où l'ensemble de l'eau se trouve dans le vase, il s'y trouve des dimensions d'espace distinctes des dimensions de l'eau. Pourtant, toute partie est contenue par son tout comme le contenu d'un vase l'est par lui; la seule différence est que la partie n'est pas distincte, tandis que le contenu d'un lieu en est distinct. Si donc on divisait en acte une partie, cela entraînerait d'autres dimensions pour le tout contenant à part celles de sa partie.

Or on ne peut prétendre que la division fasse surgir de nouvelles dimensions; elle n'entraîne pas d'autres dimensions, elle divise celles déjà présentes. Par conséquent, avant même de diviser la partie du tout, il se trouvait là d'autres dimensions propres à la partie, distinctes de celles du tout qui pénètrent aussi la partie. Autant donc il faut admettre par division dans un tout de parties qui se contiennent mutuellement, autant il faudra reconnaître de dimensions distinctes entre elles, dont les unes pénétreront les autres. Or un tout continu admet à l'infini des parties qui en contiennent d'autres, puisqu'il se divise à l'infini. Une infinité de dimensions existeront donc qui se pénétreront mutuellement. Bref si les dimensions du corps contenant qui pénètrent ce qui se trouve en un lieu sont ce lieu, une infinité de lieux doivent exister ensemble. Mais cela est impossible.

#462. — Voici le second argument (211b23).

Si le lieu, ce sont les dimensions d'un espace qui se trouve entre les extrémités du corps contenant, il se déplacera. Manifestement, en effet, lorsqu'un corps comme une amphore se déplace, l'espace entre ses extrémités le fait aussi, puisqu'il n'est nulle part ailleurs qu'en elle. Par ailleurs, tout ce qui va à un lieu se trouve pénétré, quant à leur position, par les dimensions de l'espace où il va. D'autres dimensions s'introduiront donc dans les dimensions de l'espace de l'amphore; et ainsi ce lieu aura un autre lieu, et beaucoup de lieux finiront par coïncider.

#463. — Cette absurdité se produit du fait de distinguer le lieu du corps contenu, c'est-à-dire de l'eau, et celui du vase, de l'amphore. En effet, d'après cette opinion, le lieu de l'eau est l'espace entre les limites de l'amphore, tandis que le lieu de l'amphore est l'espace entre les limites du corps qui la contient elle-même. Pourtant, le lieu de la partie ne se distingue pas, celui où se déplace la partie, quand tout le vase se déplace sous le même rapport. Le Philosophe appelle ici 'partie' le corps contenu dans le vase, par exemple : l'eau contenue dans l'amphore. C'est que, d'après Aristote, l'eau se déplace par accident, quand le vase est déplacé, et ne change pas de lieu, sauf en tant que l'amphore en change. Aussi, le lieu où il va n'a pas à être par soi le lieu de la partie, mais ne doit l'être qu'en tant qu'il est le lieu de l'amphore. Cependant, d'après les partisans de l'opinion de l'espace, il s'ensuit que ce lieu correspond par soi à l'eau en même temps qu'à l'amphore; et qu'il correspond aussi par soi à l'espace; et que c'est à parler par soi que cet espace se déplacera et aura lieu, et non seulement par accident.

Bien que le corps contenant se déplace parfois, il ne s'ensuit pourtant pas, d'après Aristote, que le lieu se déplace, ou qu'un lieu ait un autre lieu. Certes, un corps contenant, avec un corps à l'intérieur, peut se déplacer; contenant de l'air, par exemple, ou de l'eau ou des parties d'eau. Ainsi quand un navire se trouve dans un fleuve, les parties d'eau qui contiennent le navire vont plus loin; son lieu ne se déplace pourtant pas. C'est le sens de cet ajout : "mais pas celui où s'accomplit le déplacement", c'est-à-dire : mais ce en quoi des mobiles se déplacent comme en un lieu ne se déplace pas.

⁷³⁰ Voir *supra* note 719, sur 321.

La vérité de cela, il la montre avec cet autre ajout : “partie du lieu de tout le ciel”. En effet, bien que ce contenant se déplace en tant que tel corps, il reste que, regardé dans sa relation à tout le corps du ciel, il ne le fait pas : en effet, l’autre corps qui succède se rapporte et se situe pareillement, par comparaison à tout le ciel, au corps parti de là juste avant. C’est le sens de ce qu’il dit, que bien que l’eau ou l’air se déplace, le lieu ne le fait pas cependant, dans la mesure où on le reconnaît comme une partie du lieu de tout le ciel, avec une situation déterminée dans l’univers.

#464. — Le Philosophe poursuit (211b29) avec la matière : il montre d’abord pourquoi la matière semble être le lieu, puis (211b36) qu’elle ne l’est pas.

La matière, dit-il, s’assimile de près au lieu, à regarder des corps se succéder en elle, qui a l’air d’un même lieu, du fait de se trouver un sujet en repos du point de vue local; à la condition de ne pas porter attention au fait que le lieu est distinct, mais seulement à cette succession en un sujet continu. En effet, quand il s’altère, tel corps continu, en repos à la même place, demeure un et le même numériquement, mais devient tantôt blanc, tantôt noir, tantôt dur, mais d’abord mou. C’est cette succession des formes dans un sujet qui fait découvrir la matière comme une réalité qui reste la même, au cours de cette succession formelle. C’est d’ailleurs une pareille séquence qui fait découvrir le lieu comme une réalité : en lui qui reste le même, différents corps se succèdent.

Pourtant, nous ne parlons pas de la même manière dans les deux cas. En effet, en rapport à la matière ou au sujet, nous disons que “*ce qui* était de l’air est maintenant de l’eau”, tandis qu’en rapport à l’unité du lieu, nous disons qu’“*où* il y avait de l’air, il y a maintenant de l’eau”.

#465. — Le Philosophe montre ensuite (211b36) que la matière n’est pas le lieu, du fait de ne pas se distinguer de la chose dont elle est la matière et de ne pas la contenir⁷³¹. Or ces deux faits conviennent au lieu. Le lieu n’est donc pas la matière.

#466. — Une fois ainsi écartés trois membres, le Philosophe conclut le quatrième (212a2). Parce que le lieu ne s’identifie à aucun de ces trois genres : ni la forme, ni la matière, ni un espace qui se distinguerait des dimensions du corps contenu, il doit le faire à celui qui reste : “la limite du corps contenant”. Pour que personne ne comprenne comme un espace intermédiaire ce qu’il contient et qui s’y trouve, il ajoute que le corps contenu en est un de nature à se déplacer.

#467. — Le Philosophe examine ensuite (212a7) cette différence du lieu, qu’il soit immobile.

Deux points, à ce propos : il montre d’abord que cette différence, mal appréciée, a entraîné une erreur à propos du lieu, puis (212a14) comment on doit entendre l’immobilité du lieu.

C’est, dit-il, “une grande et difficile affaire de saisir ce qu’est le lieu”. D’abord du fait que d’aucuns ont pris le lieu pour la matière ou la forme, qui relèvent d’une réflexion très élevée⁷³²; ensuite, parce que le déplacement d’un mobile se fait en un contenant en repos. Comme donc rien, sauf l’espace, ne semble à la fois contenir et demeurer immobile, le lieu paraît devoir être un espace intérieur au contenant, distinct des grandeurs qui s’y déplacent. Ce qui enfin contribue beaucoup à faire adopter cette opinion, c’est que l’air paraisse incorporel; où il y en a, en effet, il ne semble pas y avoir de corps, mais un espace vide. Par conséquent, le lieu paraît non pas la limite du vase, mais comme son milieu, regardé comme vide.

#468. — Le Philosophe montre ensuite (212a14) comment entendre l’immobilité du lieu pour exclure l’opinion précédente.

⁷³¹ Leç. 3, #429.

⁷³² Leç. 3, #428.

Manifestement, dit-il, le vase et le lieu diffèrent du fait que le vase se déplace, tandis que le lieu non. Aussi, comme le vase peut se dire un lieu déplaçable, de même le lieu peut se dire un vase immobile. Aussi quand on se déplace en un corps qui se déplace, comme un navire sur un fleuve, on traite le corps en lequel on se déplace plus comme un vase que comme un lieu contenant. C'est que "le lieu, lui, veut être immobile", c'est-à-dire qu'il est de sa nature de l'être. Pour cette raison on nomme plutôt le fleuve entier comme lieu du navire, parce qu'en son entier il demeure immobile. C'est donc l'ensemble du fleuve, en tant qu'immobile, qui sert de lieu commun.

Le lieu propre se trouvant partie du lieu commun, on doit prendre le lieu propre du navire dans l'eau du fleuve, dans son ordonnance à l'ensemble du fleuve en tant qu'immobile. On peut donc prendre le lieu du navire dans de l'eau qui coule, non en tant qu'elle coule, mais d'après le rapport et la position qu'elle a quant au fleuve entier : ce rapport et cette position demeure le même dans cette eau qui se succède. L'eau s'échappe matériellement, mais en tant que lieu, dans ce rapport et cette situation quant à l'ensemble du fleuve, elle ne change pas.

Pareillement on doit comprendre que les extrémités de corps mobiles naturels constituent des lieux en rapport à l'ensemble du corps sphérique du ciel, qui a fixité et immobilité à cause de l'immobilité de son centre et de ses pôles. Ainsi donc, telle partie de l'air qui contient, telle partie d'eau qui coule, se déplace en tant que [tel air et] telle eau; pourtant, en tant que lieu, dans son rapport et sa position face au tout sphérique du ciel, elle reste toujours immobile.

De pareille façon, considère-t-on, c'est le même feu qui reste, quant à sa forme, même s'il change quant à sa matière, à mesure qu'on y ajoute du bois et qu'il se consume.

#469. — Voilà qui neutralise cette objection éventuelle contre l'affirmation du lieu comme limite du contenant : le contenant étant mobile, sa limite le sera aussi; ainsi un mobile en repos aura plusieurs lieux. Or la conséquence n'est pas valide, puisque la limite du contenant ne constitue pas le lieu en tant que telle surface de ce corps mobile, mais d'après son rapport et sa position dans le tout immobile. Il en ressort que toute notion de lieu, en tout contenant, découle du premier contenant et locateur : le ciel.

#470. — Il conclut ensuite (212a20) la définition du lieu : c'est "la limite immobile du corps qui contient immédiatement". Il précise 'immédiatement', pour désigner le lieu propre et exclure le lieu commun.

#471. — Le Philosophe montre ensuite (212a21) que la définition est bien donnée, du fait que tout ce qu'on dit du lieu s'accorde avec elle.

Il mentionne trois considérations.

La première : du fait que le lieu est un contenant immobile, "le milieu du ciel", c'est-à-dire son centre, "et l'extrémité du déplacement circulaire", c'est-à-dire des corps qui se déplacent circulairement, "l'extrémité de notre côté", c'est-à-dire la surface de la sphère de la lune, "semblent se trouver l'un en haut", à savoir, l'extrémité mentionnée, et "l'autre en bas", à savoir, le milieu. Et c'est ce qu'il semble "le plus approprié" de dire, car le centre de la sphère "demeure toujours là". Par ailleurs, l'extrémité qui nous regarde, des corps qui se déplacent circulairement, présente quelque chose de fixe, malgré son déplacement circulaire, "du fait de garder avec lui le même rapport", c'est-à-dire la même distance par rapport à nous. En outre, les corps naturels se déplacent vers leurs lieux propres; il se trouve donc que les légers se déplacent naturellement vers le haut et les lourds vers le bas. C'est qu'on appelle 'bas' le centre même, ainsi que la limite du contenant du côté du centre; pareillement, on appelle 'haut' l'extrémité, ainsi que ce qui est de son côté. Il parle ainsi parce que le lieu de la terre, lourde absolument, est le centre, tandis que le lieu de l'eau est du côté du centre; pareillement, le lieu du feu, léger absolument, est l'extrémité, tandis que le lieu de l'air est du côté de l'extrémité.

Le second (212a28) : étant une limite, le lieu semble pour autant être comme une surface, et comme un vase contenant, mais non comme l'espace d'un vase contenant.

Le troisième (212a29) : étant une limite, le lieu coïncide avec ce qui s'y trouve; car la fin de ce dernier et la limite de son contenant, le lieu, coïncident. C'est que, pour les choses contiguës, leurs extrémités coïncident. Sous ce rapport encore, on comprend que le lieu est égal à ce qu'on y trouve : ils sont égaux quant à leurs extrémités.

Chapitre 5 (212a31-212b22)

Localisation

Localisation

212a31 332. Par conséquent, le corps qui hors de lui en a un autre qui le contienne se trouve *en un lieu*, mais ce n'est pas le cas de celui qui n'en a pas.

212a32 333. Aussi, à supposer pareil corps fait d'eau, ses parties se déplaceront, se contenant les unes les autres, mais son tout en un sens se déplacera, en un autre non. En tant que tout⁷³³, en effet, ce corps ne changera pas entièrement de lieu, mais se déplacera circulairement, car ses parties disposent de ce lieu⁷³⁴. Certaines parties ne se déplaceront donc ni vers le haut, ni vers le bas, mais circulairement, tandis que d'autres le font vers le haut et le bas, toutes celles qui comportent densité et rareté.

Localiation de la dernière sphère

212b3 334. Tel que mentionné, des corps se trouvent en un lieu en puissance, d'autres en acte. Aussi, tant que le corps homogène⁷³⁵ reste continu, c'est en puissance que ses parties se trouvent en un lieu; mais une fois séparées et en contact, comme dans un tas, elles s'y trouvent en acte.

212b7 335. En outre, certains corps s'y trouvent par soi; par exemple, tout corps mobile du fait d'un déplacement ou d'une augmentation se trouve par soi quelque part. Le ciel, par contre, comme on vient de le dire, ne se trouve pas tout entier quelque part ou en un lieu, puisque aucun autre corps ne le contient. Pour autant qu'il se déplace, toutefois, il y a un lieu pour ses parties, car chacune est contiguë à l'autre. D'autres entités s'y trouvent par accident, comme l'âme et le ciel. En un sens, en effet, toutes ses parties à lui⁷³⁶ se trouvent en un lieu : du fait de se trouver en un cercle, en effet, chacune contient l'autre.

212b13 336. Par conséquent, le corps suprême⁷³⁷ se déplace seulement en cercle, mais le tout ne se trouve pas quelque part. Car ce qui est quelque part est d'abord quelque chose par soi, et il faut ensuite autre chose en dehors de lui qui le contienne. Mais hors du tout et de son ensemble, il n'y a rien⁷³⁸; c'est pour cela que tout est dans le ciel, car le ciel est éventuellement⁷³⁹ le tout. Le lieu, toutefois, ce n'est pas le ciel, c'est son espèce d'extrémité qui touche le corps mobile comme une limite au repos. Ainsi donc, la terre se trouve dans l'eau, et elle dans l'air, et lui dans l'éther, et l'éther dans le ciel, mais le ciel ne se trouve pas encore en autre chose.

⁷³³ Ὡς μὲν γὰρ ὅλον, *sicut quidem enim tota*.

⁷³⁴ Celui mentionné au début du paragraphe, que les parties s'offrent réciproquement en se contenant les unes les autres.

⁷³⁵ Τὸ ὁμοιομερές, *id quod est similitium partium*.

⁷³⁶ 'À lui', c'est-à-dire au cercle. J'ajoute cette précision pour détacher le cercle de l'âme, que cette considération ne semble pas concerner. Le commentateur dissipe cette occasion de confusion en rattachant l'âme à un autre type de présence accidentelle en un lieu, celle des formes.

⁷³⁷ Τὸ ἄνω, *solum quod sursum est*.

⁷³⁸ Οὐδέν ἐστιν ἔξω τοῦ παντός, *nihil est*.

⁷³⁹ Ἰσως, *fortassis*.

Leçon 7

#472. — Le Philosophe vient de définir le lieu. Il montre ici en quel sens on se trouve *en un lieu*.

Il distingue deux sens : d'abord celui où c'est strictement qu'on se trouve ou non en un lieu, puis (212a32) celui où, sans l'être strictement, on l'est sous quelque rapport.

#473. — Le lieu étant, conclut-il, la limite du contenant, tout corps qui en a un autre adjacent à lui qui le contienne de l'extérieur se trouve en un lieu absolument et par soi, mais ce n'est pas le cas de celui qui n'en a pas. Il n'y a cependant en ce monde qu'un seul corps dans ce cas : la dernière sphère, quelle qu'elle soit. D'après cette précision, la dernière sphère ne se trouve donc pas en un lieu.

#474. — Cela semble impossible, pourtant, puisqu'elle se déplace en un lieu; or rien ne le fait qui ne se trouve en un lieu.

Cette difficulté n'affecte pas les partisans de l'espace, qui n'ont pas besoin que la dernière sphère, pour se trouver en un lieu, ait un corps qui la contienne. D'après eux, plutôt, cet espace dont on comprend qu'il pénètre le monde entier et toutes ses parties en est le lieu.

Cependant, cette position est impossible, parce qu'elle doit concéder ou bien que le lieu ne se distingue pas du corps qui s'y trouve, ou bien que des dimensions d'espace existent par soi et s'insinuent dans les dimensions des corps sensibles. Deux impossibilités.

#475. — Alexandre en a conclu qu'en aucun sens la dernière sphère ne se trouve en un lieu. De toute manière, tout corps n'a pas à se trouver en un lieu, puisque le lieu n'entre pas dans sa définition. Pour cette raison, à son avis, la dernière sphère ne se déplace en un lieu ni quant à son tout ni quant à ses parties.

Cependant, tout mouvement se ranger sous l'un de ses genres. Aussi Avicenne, en suivant Alexandre, a voulu que le déplacement de la dernière sphère ne se fasse pas en un lieu, mais en une position. Il s'oppose en cela à Aristote, qui ne reconnaît du mouvement qu'en trois genres : la quantité, la qualité et le lieu⁷⁴⁰.

D'ailleurs, cela ne peut tenir, car à parler par soi aucun mouvement ne peut affecter un genre dont les espèces impliquent de l'indivisible dans leur notion. C'est justement pour cette raison que la substance ne connaît pas de mouvement : la notion de chacune de ses espèces implique de l'indivisible, puisque celles-ci n'admettent pas de plus et de moins. Le mouvement comporte succession; la forme substantielle n'accède donc pas à l'être moyennant mouvement, mais par une génération qui termine un mouvement. Il en va autrement de la blancheur et de réalités du genre, comme on y participe en plus et en moins. Or la définition de toute espèce de position inclut de l'indivisible, de sorte que tout ajout ou retrait de quoi que ce soit entraîne une espèce différente. Aucun mouvement ne peut donc avoir lieu dans le genre de la position.

De toute façon, la même difficulté reste. La position, comme attribution, implique l'ordre de parties en un lieu, même si, comme différence de la quantité, elle n'implique rien d'autre que l'ordre de parties en un tout. Tout ce qui change de position doit donc changer de lieu.

#476. — D'autres, comme Avempace, ont requis qu'on assigne autrement son lieu au corps affecté d'un déplacement circulaire ou droit. La ligne droite est imparfaite, admettant addition; par conséquent, se déplacer d'un mouvement droit requiert un lieu qui contienne de l'extérieur. Par contre, la ligne circulaire est parfaite en elle-même; le corps dont le déplacement la suit ne requiert donc pas un lieu qui le contienne de l'extérieur, mais un lieu autour duquel tourner. Aussi, dit-on, le déplacement circulaire s'effectue autour d'un centre. Ainsi donc, ces auteurs donnent la surface

⁷⁴⁰ *Physique*, V, 2.

convexe de la sphère contenue comme le lieu de la première sphère. Cela toutefois contrarie des suppositions communes introduites plus haut⁷⁴¹ comme quoi le lieu contient et est égal à ce qui s'y trouve.

#477. — Averroès en a déduit que la dernière sphère, c'est par accident qu'elle se trouve en un lieu.

Pour le comprendre, on doit tenir compte que tout ce qui tient sa stabilité⁷⁴² d'autre chose se dit par accident en un lieu, du fait que c'est plutôt ce de quoi il la tient qui s'y trouve. Cela est évident pour le clou fixé à un navire, ainsi que pour l'homme qui y repose. Or manifestement les corps qui se déplacent circulairement tiennent leur stabilité de l'immobilité du centre. Aussi, la dernière sphère se dit par accident en un lieu, en tant que le centre autour duquel elle tourne s'y trouve. Que toutefois les autres sphères, les inférieures, aient quand même par soi un lieu qui les contiennent, cela leur arrive par accident et ne s'attache pas nécessairement au corps qui se déplace circulairement.

À l'encontre surgit toutefois l'objection que si c'est par accident que la dernière sphère se trouve en un lieu, elle s'y déplace par accident, de sorte que le mouvement par accident précède le mouvement par soi. À quoi on répondra que le déplacement circulaire ne requiert pas du mobile qu'il se trouve par soi en un lieu; seul le mouvement droit le requiert.

Manifestement, pourtant, cela contrarie la définition qu'Aristote donne de ce qui se trouve par accident en un lieu⁷⁴³. En effet, selon lui, des choses sont ou se déplacent par accident en un lieu du fait que s'y déplace ce en quoi elles se trouvent; on ne se dit pas par accident en un lieu du fait qu'autre chose de tout à fait extrinsèque y soit. Le centre étant tout à fait extrinsèque à la dernière sphère, il paraît ridicule de la prétendre par accident en un lieu du fait que son centre s'y trouve.

#478. — C'est pourquoi j'approuve plutôt la pensée de Thémistios, comme quoi la dernière sphère est en un lieu par ses parties.

Pour le comprendre, on doit se rappeler la déclaration d'Aristote, qu'on ne se questionnerait pas sur le lieu si ce n'était à cause du déplacement⁷⁴⁴; c'est lui qui démontre le lieu, du fait que des corps se succèdent en un unique lieu. Le lieu n'appartient peut-être pas nécessairement au corps, mais il lui appartient nécessairement de se déplacer. Il faut donc assigner un lieu au corps qui se déplace, puisque son déplacement fait remarquer en ce lieu la succession de plusieurs corps. Quand deux corps se déplacent en ligne droite, ils se succèdent en leur lieu quant à leur tout, car tout le corps abandonne tout ce lieu et un autre corps s'introduit là même. Ce corps doit donc se trouver tout entier par soi en un lieu.

Par contre, au cours d'un déplacement circulaire, le lieu du tout peut bien changer de notion, il ne change cependant pas de sujet. En effet, ce lieu garde toujours le même sujet, et seule change sa notion⁷⁴⁵. Par contre, le lieu de ses parties change non seulement de notion, mais aussi de sujet. On s'attend donc, dans un déplacement circulaire, à une succession en le même lieu non pas de corps entiers, mais de parties du même corps. Par conséquent, le corps qui se déplace circulairement ne requiert pas nécessairement un lieu pour son tout, mais pour ses parties.

⁷⁴¹ Leç. 5, #446.

⁷⁴² *Fixionem*.

⁷⁴³ *Supra*, leç. 5, #450.

⁷⁴⁴ *Supra*, leç. 5, #449.

⁷⁴⁵ Voir VI, leç. 2.

#479. — Quelque chose paraît s'opposer à cela, cependant : les parties d'un corps continu ne se trouvent pas en un lieu, ni ne se déplacent; c'est leur tout qui se déplace et qui se trouve en un lieu. Or manifestement la dernière sphère est un corps continu, de sorte que ses parties ni ne se trouvent en un lieu ni ne se déplacent. Apparemment donc, il n'est pas vrai qu'on doive lui assigner un lieu sous le rapport de ses parties.

À cela, on doit répliquer que les parties du tout continu, sans se trouver en acte en un lieu, s'y trouvent cependant en puissance, du fait que le continu soit divisible. En effet, la partie, une fois divisée, se trouvera en son tout comme en un lieu; en ce sens, les parties du continu se déplacent en un lieu. Cela se laisse voir surtout dans les continus humides, faciles à diviser; l'eau, par exemple, dont les parties se déplacent à l'intérieur de l'eau entière. Ainsi donc, puisqu'on peut attribuer quelque chose à un tout sous le rapport de ses parties, les parties de la dernière sphère se trouvant en puissance en un lieu, celle-ci s'y trouve par accident en son entier sous le rapport de ses parties. Or se trouver de la sorte en un lieu suffit au mouvement circulaire.

#480. — Une objection éventuelle : ce qui est en acte est antérieur à ce qui est en puissance. Que le premier déplacement concerne un corps qui se trouve en un lieu par ses parties, elles-mêmes en puissance en ce lieu, cela fait plutôt absurde.

Réplique : au contraire, cela convient de manière optimale au premier déplacement. En effet, d'un être immobile, on doit descendre graduellement à la diversité observée chez les êtres mobiles. Or justement, des parties en puissance entraînent en un lieu une variation moindre que des tous en acte. En outre, le premier déplacement, étant circulaire, comporte moins de difformité, garde plus d'uniformité, se trouvant plus proche des substances immobiles. Il convient d'ailleurs mieux d'attribuer à la dernière sphère de se trouver en un lieu à cause de ses parties intrinsèques qu'à cause de son centre, tout à fait étranger à son essence. Cela s'harmonise aussi davantage avec l'opinion d'Aristote sur le sens dont le ciel se trouve en un lieu⁷⁴⁶.

#481. — Le Philosophe exprime cette opinion en deux points : il manifeste d'abord en quel sens la dernière sphère se trouve en un lieu, puis (212b13) en infère une conclusion.

Le premier point se divise en trois : il manifeste d'abord que la dernière sphère se trouve en un lieu par ses parties, puis (212b3) en quel sens ses parties se trouvent en ce lieu et enfin (212b7) en quel sens un tout peut ainsi se trouver en un lieu par ses parties.

#482. — Ce qui ne comporte rien qui le contienne de l'extérieur, a-t-il dit, ne se trouve pas par soi en un lieu. Supposons que pareil corps, non contenu par un autre, comme dans le cas de la dernière sphère, soit de l'eau. L'explication qui vient en sera plus claire, vu la division facile des parties de l'eau. Ses parties se déplaceront alors du fait de se contenir les unes les autres et de se trouver ainsi en un sens en un lieu. Pourtant, l'eau entière en un sens se déplacera, en un autre sens non. Car elle ne se déplacera pas de manière à changer toute à la fois de lieu, comme transportée à un autre lieu, de sujet différent. Plutôt, elle se déplacera circulairement, un type de déplacement qui requiert un lieu pour les parties et non pour le tout. Elle ne se déplacera pas en haut et en bas, mais circulairement. D'autres corps, par contre, rares et denses, lourds et légers, se déplaceront en haut et en bas, et changeront de lieu quant à leur tout.

#483. — Il montre ensuite (212b3) en quel sens les parties de la dernière sphère se trouvent en un lieu. Certains corps, dit-il, se trouvent en acte en un lieu, d'autres en puissance⁷⁴⁷. Un corps continu, fait de parties pareillement continues, voit celles-ci en puissance en un lieu, comme c'est le cas

⁷⁴⁶ *Infra*, 212a32.

⁷⁴⁷ *Supra*, #481.

pour la dernière sphère. Par contre, des parties séparées, seulement contiguës, comme dans un tas de pierres, se trouvent en acte en un lieu.

#484. — Il montre ensuite (212b7) en quel sens il s'ensuit de là que la sphère toute entière se trouve en un lieu.

Certains corps, dit-il, se trouvent par soi en un lieu : tout corps, par exemple, qui se déplace par soi⁷⁴⁸ en un lieu, que ce soit lors d'un changement de lieu ou d'une croissance⁷⁴⁹. Le ciel, néanmoins, c'est-à-dire, la dernière sphère, ne se trouve pas en ce sens en un lieu, comme aucun corps ne le contient⁷⁵⁰. Cependant, du fait de son déplacement circulaire, ses parties se succèdent les unes aux autres et il leur faut un lieu en puissance⁷⁵¹, dans la mesure où chacune se rapporte, c'est-à-dire fait suite, à une autre.

D'autres entités, par ailleurs, se trouvent par accident en un lieu, comme l'âme et toutes les formes. C'est le cas aussi du ciel, c'est-à-dire de la dernière sphère, du fait que toutes ses parties se trouvent en un lieu, comme chacune se trouve contenue sous une autre en regard de leur révolution. En effet, dans un corps non circulaire, la dernière partie reste non contenue et contient seulement; dans un corps circulaire, par contre, toute partie à la fois contient et est contenue, mais en puissance. Aussi, en raison de l'ensemble de ses parties, le corps circulaire se trouve en un lieu. C'est en ce sens qu'il entend qu'il s'y trouve par accident, à savoir, par ses parties; les parties d'un corps, disait-il⁷⁵², se déplacent par accident en un lieu.

#485. — Il en infère ensuite (212b13) une conclusion.

Le corps qui se déplace en cercle, disait-il, n'a pas besoin d'être en un lieu quant à son tout, mais seulement par accident, en raison de ses parties. Aussi, conclut-il, le corps suprême se déplace seulement en cercle, pour la raison que le tout même n'est pas quelque part. En effet, ce qui est quelque part est lui-même quelque chose et a autre chose en dehors de lui qui le contienne. Or en dehors du tout, il n'y a rien. Pour cela, toutes choses se disent dans le ciel comme en leur dernier contenant, parce que c'est le ciel, éventuellement, qui contient le tout. Il dit par ailleurs 'éventuellement', parce qu'il n'a pas encore été prouvé qu'il n'y a rien en dehors du ciel. Cependant, on ne doit pas l'entendre de façon que le corps même du ciel soit un lieu. Le lieu sera plutôt une espèce de surface dernière à lui, face à nous. Il est comme sa limite qui touche les corps mobiles présents en lui. Aussi, disons-nous, la terre se trouve dans l'eau, et elle dans l'air, et lui dans l'«éther», c'est-à-dire le feu, et lui dans le ciel, mais lui n'est pas encore en autre chose.

#486. — Cependant, dans l'intention d'Averroès, on doit expliquer autrement le texte. D'après lui, l'exemple de l'eau introduit au début ne doit pas renvoyer à la dernière sphère, mais à tout l'univers. Celui-ci, bien sûr, se déplace du fait que ses parties le font, certaines en cercle, comme les corps célestes, mais d'autres vers le haut ou le bas, comme les corps inférieurs. Ce qu'Aristote introduit par après, que des choses sont en acte en un lieu, d'autres en puissance, ne doit pas renvoyer à ce qu'on a dit avant, mais il faut à son avis le prendre pour soi. En effet, avait-il dit, des choses se trouvent en un lieu du fait de leurs parties, d'autres du fait de leur tout; c'est suite à cela qu'il ajoute que des corps se trouvent en acte en un lieu, d'autres en puissance; puis, que des corps se trouvent par soi en un lieu, d'autres par accident.

⁷⁴⁸ Dans le texte d'ARISTOTE, tant et même plus clairement en latin qu'en grec — πᾶν σῶμα ... κινήτων καθ' αὐτό που, *omne corpus ... mobile alicubi per se existit* —, 'par soi' qualifie la présence dans le lieu, non le mouvement.

⁷⁴⁹ Leç. 5, #450.

⁷⁵⁰ *Supra*, #481.

⁷⁵¹ *Supra*, #483.

⁷⁵² Leç. 5, #450.

En cela, doit-on noter, le ciel se prend ici en lui-même en deux sens. Il se prend d'abord pour l'ensemble des corps, surtout des corps célestes; puis pour la dernière sphère. Sont par soi en un lieu, dit-il donc, les corps qui changent de lieu, quant à leur tout ou quant à leurs parties, comme le ciel, c'est-à-dire l'univers; mais d'autres y sont par accident, comme l'âme ou le ciel, c'est-à-dire la dernière sphère. C'est qu'il faut dire qu'en un sens toutes les parties de l'univers se trouvent en un lieu, tandis que la dernière sphère ne se trouve en un lieu que par accident; mais les autres corps s'y trouvent par soi, étant contenus par un corps extérieur. Il continue ainsi jusqu'à la fin.

Chapitre 5 (212b22-213a11)

Fécondité de la définition

Solutions des difficultés

212b22 337. Manifestement, à définir ainsi le lieu, toutes les difficultés se résolvent. En effet, le lieu n'a plus besoin de croître avec son contenu, ni le point d'avoir un lieu, ni deux corps de coïncider dans le même lieu, ni un espace corporel d'exister. Il existe bien un corps quelconque, en effet, entre les extrémités du lieu, mais aucun espace de corps. Le lieu est bien aussi quelque part, non comme dans un lieu toutefois, mais comme la limite dans ce qu'elle limite; car tout être ne se trouve pas dans un lieu, mais seulement le corps mobile.

Explication des propriétés

212b29 338. Enfin, chaque corps a une bonne raison de se rendre à son lieu propre, car le corps suivant et contigu qui ne le doit pas à quelque violence est de genre très proche⁷⁵³. De plus, ce qui va naturellement ensemble⁷⁵⁴ n'en pâtit pas, tandis que normalement le contigu agit sur l'autre et en pâtit.

212b33 339. Il devient raisonnable⁷⁵⁵ que tout corps demeure par nature dans son lieu propre. En effet, pareille partie, dans le lieu total⁷⁵⁶, se comporte comme une partie divisible face à son tout, comme quand on déplace une partie d'eau ou d'air. Voici comment l'air se rapporte à l'eau : celle-ci est comme une matière, l'autre comme sa forme; l'eau est la matière de l'air, et l'air est comme un acte pour elle; car l'eau est de l'air en puissance, et l'air est de l'eau en puissance, quoiqu'en un autre sens. On devra l'établir plus tard⁷⁵⁷, mais on doit déjà y faire allusion dans l'occasion présente, bien que ce qu'on en dit maintenant sans clarté⁷⁵⁸ ne deviendra vraiment clair qu'alors. Si donc la matière et l'acte⁷⁵⁹, c'est la même chose, car l'eau est les deux, mais l'une en puissance, l'autre en acte, il en ira en un sens comme d'une partie en rapport à son tout. Aussi y a-t-il contiguïté entre les deux, tandis qu'il y aura communion⁷⁶⁰, quand la génération les fera un seul en acte. Voilà donc dit, du lieu, et qu'il est, et ce qu'il est.

⁷⁵³ Συγγενές, *proximum*.

⁷⁵⁴ Συμπεφυκότα, *simul apta nata*.

⁷⁵⁵ Οὐκ ἀλόγως, *rationabiliter*.

⁷⁵⁶ Le lieu total, c'est le lieu et le corps qu'il contient, considérés comme un tout. Voir plus haut les considérations sur l'amphore et l'eau, et le tout qu'ils forment (IV, 3, 210b2; In IV, leç. 4, #438).

⁷⁵⁷ De la Génération, I, 5.

⁷⁵⁸ Ἀσαφῶς, *incerte*.

⁷⁵⁹ Ἡ ἐντελέχεια, *actus*.

⁷⁶⁰ Σύμφωσις, *copulatio*. — Nature unique, homogénéité, fusion. L'eau, en tant qu'en puissance de l'air, est comme une partie séparée du tout de l'air ; mais quand elle devient de l'air en acte, il n'y a plus qu'une seule nature, celle de l'air, où on ne peut plus distinguer l'eau comme quelque chose de différent. Il en va de même de la chose dans son lieu naturel : elle est aussi à l'aise et aussi difficile à séparer que la matière dans sa forme.

Leçon 8

#487. — Le Philosophe vient de montrer ce qu'est le lieu. Il résout maintenant, sur la base de la définition donnée, les difficultés soulevées auparavant⁷⁶¹.

On avait alors présenté six arguments concluant qu'il n'existe pas de lieu. Le Philosophe en laisse deux de côté : ceux qui examinaient si le lieu était un élément ou fait d'éléments⁷⁶² et s'il ne se réduit à aucun genre de cause⁷⁶³. C'est qu'aucun partisan du lieu ne le prétend élément ou cause de quoi que ce soit. Aussi mentionne-t-il seulement les quatre qui restent.

#488. — L'un d'entre eux⁷⁶⁴ objectait que, corps et lieu ne se faisant pas défaut réciproquement, une croissance du corps semblerait en entraîner une du lieu.

Ce serait le cas de fait, à supposer que le lieu serait un espace coextensif avec les dimensions du corps; cet espace devrait grandir avec le corps. Mais ce ne doit plus être le cas, avec la définition donnée du lieu comme limite du contenant.

#489. — Un autre argument⁷⁶⁵ objectait que, le lieu se distinguant du corps contenu, celui du point devrait se distinguer du point. À ce qu'il semblait, le lieu ne peut se distinguer du corps, puisque celui du point ne se distingue pas du point.

Cet argument tient toutefois lui aussi à imaginer le lieu comme un espace égal aux dimensions du corps. Il faudrait alors qu'à chacune des dimensions du corps réponde une dimension de l'espace, et à chaque point du corps un point de cet espace. Mais cela ne suit plus, en faisant du lieu la limite du contenant.

#490. — Un autre encore⁷⁶⁶ était que si le lieu constitue une entité, il doit être un corps, puisqu'il comporte trois dimensions. Deux corps devraient donc coïncider dans le même lieu.

Maintenant, à donner le lieu comme limite du corps contenant, plus besoin de concéder ni la coïncidence de deux corps, ni l'existence d'un espace corporel intermédiaire entre les extrémités du corps contenant, mais seulement la présence là d'un corps.

#491. — Un autre encore⁷⁶⁷ objectait que, tout être occupant un lieu, même le lieu devrait en occuper un.

Cet argument aussi se résout facilement, en supposant le lieu comme limite du contenant. Alors, en effet, le lieu est manifestement en quelque chose : dans le corps contenant. Il ne s'y trouve pas comme en un lieu, cependant, mais comme sa limite dans une chose finie, comme le point dans la ligne et la surface dans le corps. Car tout être ne doit pas se trouver en autre chose comme en un lieu; ce ne doit être le cas que du corps mobile; c'est le déplacement, justement, qui a fait distinguer entre le lieu et le mobile qui s'y trouve.

#492. — Le Philosophe justifie ensuite (212b29), sur la base de la définition donnée, les propriétés du lieu.

⁷⁶¹ Leç. 2.

⁷⁶² Leç. 2, #418.

⁷⁶³ Leç. 2, #419.

⁷⁶⁴ Leç. 2, #421.

⁷⁶⁵ Leç. 2, #417.

⁷⁶⁶ Leç. 2, #416.

⁷⁶⁷ Leç. 2, #420.

D'abord quant à ce qu'un corps se déplace naturellement vers son lieu propre, puis (212b33) quant à ce qu'il y repose naturellement.

À retenir le lieu, dit-il, comme limite du contenant, on peut assigner une cause raisonnable au fait que chaque corps se déplace vers son lieu propre : le corps contenant, que suit le corps qu'il contient et qui s'y trouve, et auquel il est contigu en des limites qui coïncident, comporte avec lui une proximité de nature, tant que leur relation ne résulte pas de quelque violence. On s'attend, en effet, à ce que l'ordonnance de position des parties de l'univers se conforme à un ordre naturel : le corps céleste, qui est le plus haut, est le plus noble; le feu vient après lui, parmi les autres corps, sous le rapport de la noblesse; et ainsi de suite jusqu'à la terre. Manifestement donc, le corps inférieur situé à la suite d'un corps supérieur lui est le plus prochain dans l'ordre de la nature. Le Philosophe précise : "qui ne le doit pas à quelque violence", pour indiquer une ordonnance naturelle de position, à quoi correspond un ordre des natures, et pour exclure une ordonnance violente de position, comme lorsqu'un corps de terre se trouve éventuellement par violence par-dessus de l'air ou de l'eau. De la sorte, deux corps dont la position se conforme à une ordonnance naturelle et qui, dans l'ordre même de leurs natures, présentent une aptitude naturelle à être ensemble n'en pâtissent pas⁷⁶⁸. Ils se continuent l'un l'autre et font un, et leur proximité de nature les en rend naturellement aptes; ils ne reçoivent donc aucun dommage l'un de l'autre⁷⁶⁹. Quand par contre des corps distincts sont contigus, vu la contrariété de leurs qualités actives et passives, ils agissent l'un sur l'autre et s'affectent l'un l'autre. Bref, la proximité de nature entre les corps contenant et contenu, voilà la cause qui fait qu'un corps se déplace naturellement vers son lieu. Car la gradation des lieux naturels répond nécessairement à la gradation des natures, tel que mentionné. On ne peut néanmoins fournir cette explication quand on soutient que le lieu est un espace, car les dimensions distinctes de l'espace ne laissent voir aucun ordre de nature.

#493. — Le Philosophe assigne ensuite (212b33) la cause qui fait que les corps reposent naturellement en leurs lieux.

C'est une conséquence raisonnable, dit-il, du fait de donner le lieu comme limite du corps contenant. En effet, sur cette base, le corps qui occupe un lieu se rapporte à celui qui le contient comme une partie à son tout, quoique distincte de lui. Cela apparaît plus manifestement dans les corps de division facile, comme l'air ou l'eau. Car leurs parties trouvent à se déplacer dans leur tout à la manière dont ce qui se trouve dans un lieu s'y déplace. En outre, cela n'est pas vrai seulement du fait qu'une chose en contienne une autre, mais aussi par propriété de nature. En effet, l'air se rapporte à l'eau comme son tout, puisque l'eau lui est comme une matière, tandis qu'il lui donne sa forme. De fait, l'eau est comme la matière de l'air, et l'air est comme la forme de l'eau. Cela se voit au fait qu'absolument l'eau est en puissance de l'air.

En un autre sens, il reste vrai, toutefois, que l'air aussi est en puissance de l'eau; on l'établira plus tard. Pour le moment présent, admettons-le pour établir notre propos. Ici, cela ne se trouve pas manifesté avec certitude; on l'établira avec plus de certitude au livre *De la Génération*. Là, en effet, on dira que, lorsqu'à partir d'eau se produit de l'air, c'est une corruption sous un certain rapport, mais absolument une génération, pour la raison que la forme plus parfaite se trouve introduite, et la plus imparfaite perdue. Quand, à l'inverse, à partir d'air se produit de l'eau, il y a corruption absolument, mais génération sous quelque rapport, parce que la forme plus parfaite se perd et la plus imparfaite s'introduit. Ainsi donc, absolument, l'eau est en puissance de l'air, comme l'imparfait devant le parfait, tandis que l'air est en puissance de l'eau, comme le parfait devant l'imparfait. Aussi, l'air se comporte comme forme et comme tout, ce qui s'accorde avec la nature de la forme, tandis que l'eau se comporte comme matière et comme partie, ce qui s'accorde

⁷⁶⁸ *Sunt impassibilia*. — Ils ne subissent aucune altération l'un par l'autre.

⁷⁶⁹ *Sunt impassibilia*.

avec la nature de la matière. Ainsi donc, la même chose est à la fois matière et acte, car l'eau contient les deux en elle. Cependant, à proprement parler, c'est l'eau qui est en puissance, parce qu'imparfaite, et l'air qui est en acte, parce que parfait. Aussi, en un sens, l'eau se rapportera à l'air comme une partie à son tout. Voilà pourquoi le contact leur convient, à l'air et à l'eau, quand ce sont deux choses distinctes; quand par ailleurs de l'une et de l'autre résulte une chose unique, l'une passant dans la nature de l'autre, il se produit alors avec une copulation, c'est-à-dire une continuation. De la façon, donc, dont une partie repose naturellement dans son tout, un corps repose naturellement de même aussi dans son lieu naturel.

On doit cependant tenir compte que le Philosophe parle ici des corps en regard de leurs formes substantielles, qu'elles tiennent de l'influence du corps céleste qui, étant le premier lieu, confère leur vertu locative à tous les autres corps. Par contre, en regard des qualités actives et passives, on trouve de la contrariété entre les éléments, et l'un est corruptif de l'autre.

Finalement, conclut-il sous forme d'épilogue, voilà pour l'existence et la nature du lieu.

Chapitre 6 (213a12-b29) [Le vide — Opinions]

Pertinence

213a12 340. On doit admettre qu'il relève pareillement du naturaliste, pour le vide comme pour le lieu, de regarder s'il existe ou non, et en quel sens, et ce qu'il est. En effet, les idées courantes portent à en admettre ou non de pareille façon. Les partisans du vide le présentent comme un lieu et un vase, plein quand il contient la masse dont il est susceptible, vide quand il en est privé. C'est donc la même entité⁷⁷⁰ que le vide, le plein et le lieu; c'est leur façon d'être⁷⁷¹ qui n'est pas la même.

Ordonnance

213a19 341. Notre recherche doit commencer par recueillir les déclarations de qui admet du vide et de qui n'en admet pas, puis encore les opinions communes sur le sujet.

Négateurs du vide

213a22 342. Les premiers, dans leur effort de montrer qu'il n'en existe pas, ne s'attaquent pas à ce qu'on entend par 'vide'; ils s'expriment fautivement, comme Anaxagore et ceux qui argumentent de la même manière. Ils montrent que l'air est une réalité et à quel point il est fort, en pressant des outres⁷⁷² et en l'enfermant dans des clepsydres. Or on entend par 'vide' un espace⁷⁷³ sans aucun corps sensible. Du moment qu'on pense tout être comme corporel, où il n'y a rien de corporel on dit qu'il y a du vide; ainsi, être plein d'air, c'est être vide. Aussi, ce qu'il faut montrer, ce n'est pas que l'air est une réalité, mais qu'il n'existe pas d'espace distinct des corps⁷⁷⁴, ni séparable⁷⁷⁵, ni existant en acte⁷⁷⁶ et divisant le corps global pour l'empêcher d'être continu, comme le disent Leucippe, Démocrite et beaucoup d'autres physiologues, et qu'il n'en existe pas non plus à

⁷⁷⁰ Τὸ αὐτὸ μὲν ὄν, *idem quidem*.

⁷⁷¹ Τὸ δ' εἶναι αὐτοῖς, *esse autem ipsis*. — Une expression stéréotypée, chez PLATON et ARISTOTE, pour désigner l'essence qui fonde la conception qu'on se fait d'une chose.

⁷⁷² Στρεβλοῦντες τοὺς ἀσκοῦς, *litigantes per utres*.

⁷⁷³ Διάστημα, *spatium*.

⁷⁷⁴ C'est-à-dire, un espace qui ne serait pas les dimensions mêmes des corps, qui aurait une réalité distincte des corps et de leurs dimensions.

⁷⁷⁵ C'est-à-dire, qui coïncide avec des corps, mais dont la réalité soit séparable, distincte d'eux.

⁷⁷⁶ C'est-à-dire, avec une réalité indépendante des corps, entre eux ou en eux entre leurs parties. — Plutôt qu' 'existant en acte', on pourrait comprendre et traduire : 'séparé en acte', en exacte opposition à la séparation en puissance que marque χωριστόν, auquel plus loin (7, 214a19) ARISTOTE opposera plus manifestement κεχωρισμένον (voir *infra*, note 788, sur 354.).

l'extérieur du corps global, à supposer qu'il soit continu. Autrement, on ne s'attaque pas au problème suivant ses données⁷⁷⁷.

Partisans du vide — L'argument en faveur du vide séparé

213b3 343. Les partisans du vide le font davantage. Autrement, disent-ils, pas de changement de lieu, c'est-à-dire ni déplacement ni croissance, puisque manifestement, sans vide on ne se déplace pas, comme le plein ne peut rien accueillir. S'il le faisait, en effet, et que deux corps coïncident ainsi au même endroit, n'importe combien de corps pourraient coïncider, car on ne peut voir quelle différence l'empêcherait. Or si cela se pouvait, même le moindre accueillerait le plus grand, car plusieurs petits équivalent à un grand. Pour finir, si plusieurs corps égaux pouvaient coïncider au même endroit, pourquoi pas plusieurs inégaux aussi?

213b12 344. Méliossos, on se le rappelle, montre à partir de là que le tout est immobile. Pour qu'il se déplace, dit-il, il faudra qu'il existe du vide; alors qu'il n'en existe pas parmi les êtres. C'était le point de départ pour montrer qu'il existe du vide au sens d'un vide séparé.

Les arguments en faveur d'un vide interne — 1^{er} argument

213b15 345. En l'autre sens, certaines choses paraissent se resserrer et se tasser. Ainsi, dit-on, les tonneaux reçoivent le vin avec les outres, comme si le corps condensé se resserrait dans les vides qui sont en lui.

2^e argument

213b18 346. En outre, la croissance aussi paraît à tous se produire grâce au vide, puisque la nourriture est un corps et que deux corps ne peuvent coïncider.

3^e argument

213b21 347. On en fait témoin aussi ce qui arrive avec la cendre, qui reçoit autant d'eau que si le vase était vide.

Le vide des Pythagoriciens

213b22 348. Les Pythagoriciens aussi affirmaient l'existence du vide. Le ciel lui-même l'exhalerait dans sa respiration, comme un souffle infini destiné à s'introduire entre les natures pour les définir; il en ferait comme une espèce de division et de délimitation des êtres consécutifs. Cela se produirait d'abord dans les nombres, car c'est au vide de définir leurs natures⁷⁷⁸. Voilà donc à partir de quoi les uns admettent et les autres refusent l'existence du vide, à peu près de cette manière et avec cette diversité. — Les Pythagoriciens aussi affirmaient l'existence du vide. Le ciel lui-même l'exhalerait dans sa respiration, comme un souffle infini destiné à s'introduire entre les natures pour les définir; il en ferait comme une espèce de division et de délimitation des êtres consécutifs. Cela se produirait d'abord dans les nombres, car c'est au vide de définir leurs natures. Voilà donc à partir de quoi les uns admettent et les autres refusent l'existence du vide, à peu près de cette manière et avec cette diversité.

Leçon 9

#494. — Le Philosophe vient de traiter du lieu; il traite maintenant du vide, et ce, en deux points : il manifeste d'abord son intention, puis (213a22) exécute son propos.

Il manifeste son intention en deux points : il montre d'abord qu'il appartient au philosophe de la nature de traiter du vide, puis (213a19) selon quel ordre il doit en traiter.

Il appartenait au philosophe, dit-il, de traiter du lieu, à savoir, s'il existe et ce qu'il est. Il en va de même à propos du vide, car c'est pour des raisons semblables que d'aucuns ont cru ou nié qu'il

⁷⁷⁷ Οὐ κατὰ θύρας πρὸς τὸ πρόβλημα ἀπαντῶσιν, *non secundum posita ad problema contradicunt*. — Le grec est plus imagé : « On ne se présente pas au problème par ses entrées. » Ou, suivant CARTERON : « Ceux-là n'arrivent pas au seuil du problème. »

⁷⁷⁸ Τῆν φύσιν αὐτῶν, *numerum ipsorum*. — Le latin fait clairement faute de copie ici.

existe lieu et vide. En effet, les partisans du vide le présentent comme une espèce de lieu et de vase. Ce vase, ce lieu se trouve plein quand il contient la masse d'un corps, sinon on le dit vide. De sorte que le lieu, le vide ou le plein, c'est la même chose, mais conçue différemment.

#495. — Il montre ensuite (213a19) selon quel ordre on doit traiter du vide.

Il faut commencer, dit-il, par les arguments qui concluent à son existence, puis passer à ceux qui la refusent, pour enfin considérer les opinions communes sur le vide, concernant son essence et sa notion.

#496. — Il exécute ensuite (213a22) le propos annoncé.

Il présente d'abord des prérequis à la recherche de la vérité sur le vide, puis (214b12) il se met à cette recherche.

Les prérequis relèvent de deux types : d'abord les arguments pour et contre l'existence du vide, puis (213b30) une opinion commune sur le vide, sur son essence et sa notion.

Les arguments vont dans deux directions : il y en a d'abord un qui nie le vide, puis (213b3) d'autres en sa faveur.

#497. — Quelques anciens philosophes, dit-il, dans leur effort de réfuter l'existence du vide, ont fait la faute de ne pas s'attaquer directement à la prétention qu'il en existe. Plutôt que de montrer qu'il n'en existe pas, ils ont appliqué leur argumentation à montrer que ce qui est plein d'air n'est pas vide. C'est le cas d'Anaxagore et d'autres qui argumentent de même : dans l'idée de détruire le vide, ils se sont efforcés de démontrer que l'air est quelque chose; ils en concluaient, comme le vide c'est où il n'y a rien, que ce qui est plein d'air n'est pas vide.

Que l'air soit quelque chose, ils le démontraient, en discussion avec leurs adversaires, en se servant d'autres : gonflées, celles-ci supportent un poids, ce qui n'aurait pas lieu, si l'air n'était pas quelque chose. Ils démontraient ainsi la force de l'air. Ils fournissaient d'autres indices : mettre de l'air dans des clepsydras, c'est-à-dire dans des vases, en fait sortir l'eau; en retirer l'air y fait entrer de l'eau; enfin, tant que l'air ne sort pas, l'entrée d'eau se trouve empêchée.

Clairement cela n'attaque pas la position, car tous les partisans du vide prétendent à un espace vide où ne se trouve aucun corps sensible. C'est qu'ils conçoivent tout être comme un corps sensible. Aussi, où il ne se trouve pas de corps sensible, ils croient qu'il n'y a rien. Comme l'air est un corps peu sensible, ils pensent qu'où il n'y a que de l'air, il y a du vide.

#498. — Pour détruire leur position, il ne suffit pas de montrer que l'air est quelque chose; il faut encore montrer qu'il n'existe pas d'espace sans corps sensible.

Par ailleurs, c'est en deux sens qu'on soutient qu'il existe du vide⁷⁷⁹. En un premier sens, il s'agit d'un vide séparé⁷⁸⁰ des corps, comme si l'espace entre les extrémités d'une maison se disait vide. En l'autre sens, il s'agit d'un vide en acte entre les corps⁷⁸¹, qui les sépare entre eux et les empêche d'être continus, suivant l'affirmation de Démocrite, de Leucippe et de bien d'autres philosophes

⁷⁷⁹ Notre commentateur confond ici deux distinctions : ce qu'ARISTOTE donnait comme deux modalités de l'espace – un espace 'plein' qui coïnciderait avec des corps – et un espace 'vide' qui existerait en lui-même, entre les corps ou entre leurs parties, il le commente comme les deux modalités du vide : celui qu'on trouverait dans les corps, entre leurs parties, et celui qui existerait entre les corps et au-delà d'eux, à l'extérieur de l'univers.

⁷⁸⁰ *Separatum*. — Le texte aristotélicien disait χωριστόν, *separabile*. Il est de fait assez impossible de désigner avec exactitude la distinction à reconnaître entre une entité aussi fictive que l'espace et les corps avec lesquels elle veut coïncider. Toutefois, s. THOMAS entend ici plutôt l'espace vide intérieur aux corps, qui séparerait leurs parties; c'est pourquoi il est amené à en parler comme séparé en acte de ces parties des corps, comme l'est le vide apparent qu'on trouve entre les murs d'une maison ou de ses pièces.

⁷⁸¹ ARISTOTE parlait d'un 'espace' qui existerait en acte, entre les corps et/ou entre leurs parties, lequel constituerait le vide; son commentateur entend là seulement le vide externe, entre les corps et au-delà de l'univers qu'ils forment.

naturels. Dans leur conception, en effet, si tout l'être était continu, toutes choses n'en seraient qu'une; car on n'aurait pas de quoi séparer les corps ici plutôt que là. C'est pourquoi ils mettaient entre tous les corps distincts un espace vide où il ne se trouve aucun être. Démocrite prétendait les corps composés de beaucoup de corps indivisibles, avec entre ceux-ci des vides, qu'il appelait des pores; aussi donnait-il tous les corps comme composés de plein et de vide. Ou même à supposer le corps du monde entier comme continu, sans aucun vide entre ses parties, ils affirmaient néanmoins la présence d'un vide en dehors de lui.

Manifestement donc ces philosophes, en voulant détruire le vide, n'ont pas exactement adressé leur argumentation à la question posée par la position concernée. Il leur fallait montrer qu'il n'existe de vide en aucun de ces sens.

#499. — Il présente ensuite (213b3) les arguments en faveur du vide.

D'abord ceux de qui a parlé du vide de manière naturelle, puis (213b22) ceux de qui en a parlé de manière non naturelle.

Pour les premiers, deux points : d'abord l'argument en faveur d'un vide comme espace séparé des corps, puis (213b15) celui en faveur d'un vide à l'intérieur des corps.

Le premier se divise en deux points : il présente d'abord l'argument en faveur du vide, puis (213b12) comment Mélissos en a usé en sens inverse.

#500. — Qui argumente en faveur du vide, affirme le Philosophe, le fait plus à propos.

Sans vide, argüe-t-on, pas de changement de lieu, c'est-à-dire ni déplacement ni croissance⁷⁸². On le montre comme suit : on ne peut se déplacer dans le plein, car un lieu déjà rempli par un corps ne peut en accueillir un autre; sinon deux corps coïncideraient au même lieu. La même raison vaut pour toute quantité, car pourquoi deux corps coïncideraient dans le même lieu, mais pas plus? Or si n'importe combien de corps pouvaient se trouver au même lieu, un très petit lieu pourrait recevoir un très grand corps, puisque beaucoup de petits en font un grand. En conséquence, si beaucoup de petits égaux se trouvent dans un seul lieu, de même aussi beaucoup d'inégaux. Une fois prouvée cette conditionnelle, que s'il y a déplacement, il y a vide, on argüe par la position de l'antécédent : il y a de fait déplacement, il y a donc vide.

#501. — Le Philosophe signale ensuite (213b12) que Mélissos, supposant la même conditionnelle, argüait en sens inverse, par la destruction du conséquent : s'il y a déplacement, il y a du vide; mais il n'y en a pas; il n'y a donc pas déplacement et tout l'être est immobile.

C'était une manière de prouver l'existence d'un vide séparé.

#502. — Le Philosophe présente ensuite (213b15) trois arguments en faveur d'un vide à l'intérieur des corps.

Voici le premier, basé sur la condensation. Quand on épaisit, des parties semblent se joindre ou s'allier, se fouler et se comprimer les unes les autres. Ainsi des tonneaux reçoivent autant de vin avec ou sans outres, surtout si les outres sont minces, du fait que le vin semble se condenser dans les outres. Cette condensation, pensait-on, se fait comme si des parties du corps dense s'introduisaient dans des vides.

#503. — Voici le second (213b18), tiré de la croissance.

Les corps croissent grâce à l'aliment, un corps lui aussi. Or deux corps ne peuvent coïncider dans le même lieu. Il faut donc des vides dans le corps en croissance, où recevoir l'aliment. La réception d'aliment exige donc du vide.

⁷⁸² Leç. 5, #449.

#504. — Voici le troisième (213b21), tiré du contenant plein de cendre qui reçoit autant d'eau que s'il était vide. Cela ne se pourrait pas s'il n'y avait des vides entre les parties de cendre.

#505. — Il présente ensuite (213b22) les opinions des non-naturalistes sur le vide.

Même les Pythagoriciens, dit-il, ont soutenu l'existence du vide. Celui-ci, à leur avis, s'introduirait entre les parties du monde en provenance du ciel, à cause du vide infini existant au-delà du ciel comme une espèce d'air ou de souffle infini. Qui souffle, en effet, divise avec son souffle des choses facilement divisibles, comme de l'eau ou autre chose du genre; de même, c'est comme par un souffle qu'une distinction s'introduit entre les choses. Or on ne comprendrait pas que cela puisse se faire s'il n'y avait pas du vide, comme on le disait avec Démocrite; le vide paraît ainsi n'être rien d'autre que la distinction entre les choses. Comme la première distinction et pluralité intervient dans les nombres, les Pythagoriciens situaient le vide d'abord entre les nombres, comme si c'était par la nature du vide qu'une unité se distingue des autres, de façon à ne pas leur être continue, mais à présenter une nature distincte. Mais comme c'est là parler du vide avec quelque homonymie, en appelant ainsi la distinction entre les choses, le Philosophe ne reviendra plus sur cette opinion.

En dernier, par manière d'épilogue, il conclut que voilà énumérées les raisons d'admettre et de refuser l'existence du vide.

Chapitre 7 (213b30-214b11) [Examen dialectique]

Signification commune

213b30 349. La solution de l'alternative prérequiert la signification du nom.

213b31 350. On conçoit communément le vide comme un lieu où ne se trouve rien. La raison en est qu'on pense que tout être⁷⁸³ est corporel, que tout corps occupe un lieu et qu'est vide le lieu où ne se trouve aucun corps. Si donc quelque part il n'y a pas de corps, il ne se trouve rien là⁷⁸⁴. Tout corps, pense-t-on encore, est contigu⁷⁸⁵; or on est de la sorte pour autant qu'on ait pesanteur ou légèreté. La conséquence rationnelle⁷⁸⁶ en est que le lieu est vide, où il ne se trouve rien de lourd ou de léger. C'est là, on vient de le dire, une conséquence rationnelle.

214a4 351. Toutefois, il serait absurde de supposer vide le point. Il faut donc qu'il s'agisse d'un lieu avec l'espace requis pour un corps contigu. Ainsi donc, en un sens, on veut dire, semble-t-il, que le vide, c'est pareil lieu, mais sans qu'il se trouve occupé par aucun corps sensible au toucher. Car c'est ce qui a pesanteur ou légèreté qui est sensible au toucher⁷⁸⁷.

214a9 352. On soulèvera peut-être cette difficulté : que dire si cet espace comporte couleur ou son? Est-il vide ou non? Manifestement, s'il peut accueillir un corps contigu, il est vide; sinon, il ne l'est pas.

Vide platonicien

214a11 353. En un autre sens, c'est où on ne trouve ni telle chose ni telle substance corporelle. Aussi le vide serait-il, de la vie d'aucuns, la matière corporelle, dont ils avaient fait aussi le lieu, les

⁷⁸³ Τὸ ὄν, *omne quod est*.

⁷⁸⁴ Οὐδὲν εἶναι ἐνταῦθα, *nihil est ibi*. — CARTERON opte pour « κενὸν εἶναι ἐνταῦθα », mais la plupart des manuscrits ont 'οὐδέν'. Le contexte oblige de toute façon à lire là οὐδέν et non κενόν, sous peine de répéter la prémisse plutôt que de tirer la conclusion.

⁷⁸⁵ Ἀπτόν, *tangibile*. — 'Contigu', plutôt que 'tangible', car il s'agit ici de disposition locale, non de qualités sensibles. Voir *infra*, III, 3, 226b23, la définition du contigu, sous la même dénomination.

⁷⁸⁶ Συμβαίνει οὖν ἐκ συλλογισμοῦ, *accidit igitur ex syllogismo*.

⁷⁸⁷ ARISTOTE met finalement en équivalence contiguïté et sensibilité au toucher, le second, plus concret, se donnant comme signe du premier.

assimilant à tort; car la matière ne se distingue pas des choses, tandis que le vide qu'on cherche le fait.

Vide et lieu

214a16 354. Cependant, on a déjà défini la nature du lieu. Or le vide, s'il existe, doit être un lieu privé de corps. Par ailleurs, on a précisé, pour le lieu, en quel sens il existe et en quel sens non. Il en devient manifeste qu'il n'existe pas d'espace, ni séparable, ni séparé⁷⁸⁸. Le vide en effet, se veut⁷⁸⁹ non pas un corps, mais l'espace d'un corps. Aussi paraît-il constituer une réalité du fait que le lieu le paraisse aussi.

214a21 355. Ce sont les mêmes observations qui le font concevoir. De fait, le déplacement se révèle à la fois à qui prétend le lieu une entité distincte des corps qui y échouent, et à qui en prétend autant pour le vide. La cause du déplacement, à leur avis, est le vide comme ce en quoi on se déplace; or c'est justement ce qui fait affirmer l'existence du lieu.

Réfutation des arguments

214a26 356. Pourtant, rien n'oblige, s'il y a mouvement, à ce qu'il y ait du vide. D'abord, le besoin ne concerne pas universellement tout mouvement, ce qui a échappé à Mélissos : le plein peut très bien s'altérer. Il ne concerne même pas le déplacement, car les corps qui se déplacent peuvent très bien s'insinuer simultanément l'un en l'autre, même sans aucun espace séparable d'eux. C'est manifestement le cas dans les tourbillons des masses continues, comme dans ceux des liquides.

214a32 357. Par ailleurs, on peut se condenser sans remplir du vide, mais du fait d'expulser des matières intérieures, comme l'eau comprimée chasse l'air qui s'y trouve.

214b1 358. On peut croître aussi non seulement du fait de l'introduction d'un corps étranger, mais aussi par altération, comme lorsque de l'air se trouve engendré à partir d'eau.

214b3 359. De toute manière, l'argument tiré de la croissance et celui tiré de l'eau versée dans la cendre s'empêchent d'eux-mêmes. En effet, ou bien on ne croît pas de partout, ou on ne le fait pas par la réception d'un corps, sous peine de faire coïncider deux corps. On prétend résoudre une difficulté commune, mais on ne montre pas l'existence de vide. Ou alors tout le corps doit se trouver vide, s'il croît de partout et le fait grâce au vide. Le même argument vaut pour la cendre. Manifestement donc les arguments en faveur de l'existence du vide se résolvent facilement.

Leçon 10

#506. — Le Philosophe, au début, a annoncé trois considérations. En voilà deux de complétées : les opinions contre et pour l'existence du vide. Voici maintenant la troisième : les opinions communes qu'on se fait sur le vide.

⁷⁸⁸ Κενὸν οὐκ ἔστιν, οὔτε χωριστὸν οὔτε κεχωρισμένον, *vacuum non est neque separatum neque inseparabile*. — ARISTOTE conclut ici ce qu'il avait annoncé devoir démontrer pour annuler l'apparence du vide. Il fallait montrer, disait-il, « ὅτι οὐκ ἔστι διάστημα ἕτερον τῶν σωμάτων, οὔτε χωριστὸν οὔτε ἐνεργεῖα ὄν, qu'il n'existe pas d'espace distinct des corps, ni séparable, ni existant en acte » (6, 213a32). C'est pour mieux le marquer que je préfère ici, contrairement à MOERBEKE, à CARTERON et à ROSS, et à la plupart des manuscrits, la version de la paraphrase de THÉMISTIOS : οὔτε χωριστὸν οὔτε κεχωρισμένον s'aligne exactement sur οὔτε χωριστὸν οὔτε ἐνεργεῖα ὄν, contrairement à οὔτε ἀχώριστον οὔτε κεχωρισμένον et οὔτε κεχώριστον οὔτε ἀχωρισμένον, qui invitent le contresens. La fiction qu'ARISTOTE considère avoir suffisamment dénoncée, c'est un *espace* distinct des corps réels, qu'il en soit séparé *en puissance* (χωριστὸν), tel l'espace 'plein', qui prétend coïncider concrètement avec les corps, ou même *en acte* (ἐνεργεῖα ὄν, κεχωρισμένον), tel l'espace 'vide', qui se pose en réalité concurrente des corps, qui prétend même constituer la large majorité de l'univers, jusque dans les théories physiques contemporaines. — Dans cette phrase, il faut entendre κενόν comme synonyme abrégé de διάστημα ἕτερον τῶν σωμάτων. Il serait tentant de soupçonner le copiste primitif d'avoir remplacé διάστημα par κενόν. Mais ARISTOTE est assez friand d'homonymie pour le croire capable d'avoir étendu ici la notion de vide à l'expression générale de l'espace, comme celui-ci est fictif, vain et finalement vide de soi, même quand il prétend coïncider avec des corps. — Il faut lire la phrase ainsi pour comprendre le développement qui suit, où ARISTOTE considère être venu à bout du vide du fait même d'avoir éliminer l'espace de l'essence du lieu.

⁷⁸⁹ Βούλεται ou βούλονται, selon les manuscrits, *volunt*.

Cette considération se divise en trois : d'abord la signification du mot 'vide', puis (214a16) les motifs qui ont fait admettre l'existence du vide et enfin (214a26) leur exclusion.

L'explicitation du mot se divise en deux : le Philosophe présente d'abord son intention, puis (213b31) l'exécute.

#507. — On en a déjà fait état⁷⁹⁰, dit-il, d'aucuns ont admis l'existence du vide, d'autres l'ont niée. Découvrir ce qu'il en est en vérité prérequiert d'explicitier la signification du mot 'vide'. Quand fait difficulté l'appartenance d'une propriété, il faut partir de l'essence; de même, quand c'est l'existence qui fait défaut, c'est la signification du nom qui doit servir de moyen terme. Car la question de l'essence vient après celle de l'existence.

#508. — Le Philosophe montre ensuite (213b31) ce que signifie le mot 'vide'.

Il donne d'abord sa signification plus commune, puis (214a11) celle en usage chez les Platoniciens.

Le premier point se divise en trois : la signification du mot, puis (214a4) un ajout requis à cette signification et enfin (214a9) l'exclusion d'une difficulté.

#509. — Selon l'opinion commune, dit-il, 'vide' ne paraît rien signifier d'autre qu'un lieu où il ne se trouve rien. La raison en est qu'on dit proprement vide le lieu où il ne se trouve pas de corps, parce que c'est seulement au corps que convient de se trouver dans un lieu. Par conséquent, 'vide' ne peut rien signifier d'autre qu'un lieu sans rien qui s'y trouve. Mais comme on pense que tout être est corporel, on est conduit à penser qu'où il ne se trouve pas de corps, il ne se trouve rien.

Tout corps, pense-t-on aussi, est contigu, c'est-à-dire détient des qualités qui habilitent au contact⁷⁹¹. Pareil corps doit être lourd ou léger, pensait-on aussi, ignorant encore que le corps céleste est étranger à la nature des quatre éléments. Aussi, sa notion requérant proprement qu'il s'agisse d'un lieu où ne se trouve pas de corps, le vide exclut la présence de quoi que ce soit de lourd ou de léger⁷⁹². Cela certes n'appartient pas à la notion de vide dans la première imposition du mot, mais suit l'opinion commune dans une espèce de déduction rationnelle, du fait de penser que tout corps soit lourd ou léger. Le même type de déduction que celle observée à partir de l'opinion commune que tout être est corps, dont s'ensuit que le vide soit le lieu où ne se trouve rien.

Ainsi donc, le mot 'vide' comporte trois sens. Il a son sens propre : "lieu où ne se trouve pas de corps". L'opinion commune en ajoute deux autres; un plus commun : "lieu où ne se trouve rien"; un plus contracté : "lieu où ne se trouve rien de lourd ni de léger"⁷⁹³.

#510. — Il signale ensuite (214a4) l'ajout requis à cette signification. Il y aurait absurdité, dit-il, à prétendre le point vide, bien qu'il faille admettre qu'il ne se trouve pas en lui de corps contigu. Le vide est donc bien un lieu où ne se trouve pas de corps contigu, mais, faut-il ajouter, doté d'un espace susceptible d'en contenir un. De la façon dont on dit aveugle celui à qui manque la vue, mais qui serait de nature à l'avoir. Ainsi, conclut-il, on appelle 'vide' en un sens un espace que n'occupe aucun corps sensible au toucher, c'est-à-dire lourd ou léger.

⁷⁹⁰ Leç. préc.

⁷⁹¹ *Tangibiles qualitates*. — Voir *supra*, note 785, sur 350.

⁷⁹² « *Sequitur quod vacuum sit in quo non est corpus grave vel leve.* » — La présence de 'corpus' est redondante et tourne l'inférence en pétition de principe. Mais le mot est absent du texte à commenter, même en version latine : « Τοῦτο εἶναι κενόν, ἐν ᾧ μηδέν ἐστι βαρὺ ἢ κοῦφον, *hoc esse vacuum, in quo nullum est grave aut leve.* »

⁷⁹³ « *Vacuum est locus in quo non est corpus grave vel leve.* » — Sur la présence discutable de 'corpus', voir *supra* note 784, sur 350.

#511. — Le Philosophe écarte ensuite (214a9) la difficulté suivante : un espace qui comporte couleur ou son doit-il se déclarer vide? La difficulté surgit de la première définition donnée, que le vide soit “un lieu où ne se trouve rien”. Voici sa solution : si cet espace avec seulement du son ou de la couleur est susceptible d’un corps contigu, il est vide; mais s’il ne l’est pas, il n’est pas vide. La raison en est qu’il ne s’agit pas là d’une définition appropriée du vide : “un lieu où ne se trouve rien”, à moins de croire qu’où il n’y a pas de corps il n’y a rien.

#512. — Il présente ensuite (214a11) l’autre définition du vide, celle dont se servaient les Platoniciens.

En un autre sens, dit-il, on définit le vide : où il n’y a rien de spécifique, c’est-à-dire aucune substance corporelle particulière. Or c’est grâce à sa forme qu’on devient quoi que ce soit de spécifique. Aussi, disent d’aucuns, la matière corporelle, tant qu’elle reste sans forme, voilà le vide. Les mêmes auteurs donnent d’ailleurs la matière comme le lieu⁷⁹⁴; mais ils ont tort, car la matière n’est pas distincte du corps dont elle est la matière, alors qu’on cherche un lieu et un vide qui soient distincts des corps susceptibles de s’y trouver.

#513. — Le Philosophe montre ensuite (214a16) comment on en est venu à soutenir l’existence du vide.

Il rappelle d’abord ce qu’on disait être le vide, puis (214a21) donne la cause qui en a fait reconnaître l’existence.

Le vide, dit-il, serait un lieu privé de corps. Or on a déjà déterminé en quel sens le lieu existe et en quel sens non : c’est, a-t-on dit, non pas un espace, mais la limite d’un contenant. Du fait même, contre l’avis de Démocrite, il n’y a non plus aucun vide qui constituerait un espace, ni séparé des corps, ni intrinsèque à eux⁷⁹⁵. C’est qu’en admettant du vide en l’un de ces sens, on ne veut pas en faire un corps, mais l’espace qu’un corps pourrait occuper. Le vide, en effet, paraissait réel du fait que le lieu le soit; tant que ce dernier paraissait constituer un espace, le vide le paraissait aussi. Mais comme le lieu n’est pas un espace à part des corps, le vide non plus ne peut pas en être un. Or il appartient à la notion même de vide qu’il en soit un; il n’existe donc pas.

#514. — Il montre ensuite (214a21) pourquoi ses partisans ont admis du vide.

C’est en raison de l’observation même qui a fait admettre l’existence du lieu : celle du déplacement. On y est venu pour sauver le déplacement, tant chez qui affirme l’existence d’un lieu distinct des corps qu’il contient, que chez qui admet du vide. Par contre, qui nie le lieu et le vide n’admet pas non plus de déplacement. On en vient ainsi à regarder le vide comme sa cause, au même sens où le lieu l’est, comme ce en quoi on se déplace.

#515. — Il exclut ensuite (214a26) les arguments des partisans du vide. Il n’entend pas apporter ici une solution véritable aux arguments présentés, mais simplement soulever contre eux une objection qui fasse voir tout de suite qu’ils ne concluent pas avec nécessité.

Il exclut donc d’abord les arguments en faveur d’un vide séparé des corps, puis en faveur d’un vide qui leur soit intérieur.

#516. — Il exclut le premier de deux façons.

D’abord du fait que le mouvement n’oblige pas l’existence du vide. À parler universellement de n’importe quelle espèce de mouvement, il n’y en a manifestement aucune nécessité, car rien n’empêche ce qui est plein de s’altérer. C’est seulement le déplacement qui paraît exclu, si on

⁷⁹⁴ IV, leç. 3, #425ss.

⁷⁹⁵ Abusé par la version latine, s. THOMAS continue à donner moins d’extension au vide, qu’ARISTOTE extrapole ici à tout l’espace, tant plein (*inseparabile*) que vide (*separatum*); il ramène encore cette distinction à celle de vides extérieur (*separatum*) et intérieur (*intrinsicum*) aux choses. Mais la vigueur de la réfutation du vide n’en souffre pas.

n'admet pas de vide. Cela a échappé à Mélissos, sûr qu'en écartant le vide il excluait toute espèce de mouvement.

Ensuite, sans vide, même le déplacement ne se trouve pas exclu. En effet, sans concéder aucun espace séparable à part les corps qui se déplacent, ces derniers restent capables de se déplacer en pénétrant les uns dans les autres par compression. On se déplace alors dans le plein et non dans le vide.

Cela apparaît manifestement dans les tourbillons⁷⁹⁶ des corps continus, et principalement dans les liquides, comme on l'observe dans l'eau. Si on lance en effet une pierre dans une grande étendue d'eau, il se fait manifestement des circuits autour du lieu de la percussion, au point que la partie d'eau repoussée en déplace une autre pour entrer à sa place. Ainsi, une petite partie d'eau s'introduisant par une espèce de diffusion dans une partie plus grande, les circuits en question vont de plus petit à plus grand et finissent par cesser totalement.

#517. — Il exclut ensuite (214a32) les arguments en faveur de vide dans les corps.

D'abord celui tiré de la condensation. Des corps peuvent se condenser, dit-il, leurs parties peuvent s'introduire les unes dans les autres sans aller dans un lieu vide, mais en raison de pores remplies d'un corps plus subtil qui s'échappe du fait de la condensation. Par exemple, quand l'eau est frappée et se comprime, l'air présent en elle s'en trouve écarté. Cela se laisse surtout observer dans les éponges et autres pareils corps poreux. Cette solution n'explique pas la condensation, qu'il expliquera plus loin⁷⁹⁷; mais elle rend manifeste qu'elle n'a aucun besoin de vide.

#518. — Il exclut ensuite (214b1) l'argument tiré de la croissance.

Celle-ci, dit-il, ne s'explique pas seulement par l'addition d'un corps qui rendrait nécessaire la présence de vide, mais résulte éventuellement d'altération. Quand de l'eau devient de l'air, par exemple, il résulte une plus grande quantité d'air qu'il n'y avait d'eau. Là non plus on n'a pas la solution véritable de l'argument apporté, mais une simple objection montrant qu'on n'a pas à admettre de vide.

La solution exacte viendra au traité *De la génération*⁷⁹⁸, où on montrera que l'aliment ne passe pas à ce qu'il augmente à la manière d'un corps étranger, mais du fait de se convertir en sa substance, comme le bois ajouté au feu se convertit en feu.

#519. — Finalement (214b3), il exclut ensemble l'argument tiré de la croissance et celui tiré de l'eau versée dans la cendre : chacun, dit-il, empêche l'autre, ce qui appert comme suit.

Il y a une difficulté, en effet, à la croissance. Ou bien, semble-t-il, le tout ne croît pas, ou bien sa croissance ne se fait pas moyennant addition de corps, mais de quelque chose d'incorporel, sans quoi deux corps coïncideraient au même lieu. Cette difficulté paraît s'opposer communément à qui admet du vide et à qui n'en admet pas; les deux ont besoin de la résoudre. Pourtant, elle n'oblige pas qu'il y ait du vide; sinon il faudrait dire, si croître implique du vide, que tout le corps est vide, puisque tout le corps croît.

La même chose vaut de la cendre : si le vase plein de cendre reçoit autant d'eau qu'il est vide, il faut dire qu'il est complètement vide. L'explication ne tient donc pas à sa vacuité, mais au mélange qui se fait dans l'eau. En effet, l'eau mélangée à la cendre se condense, et exhale une partie d'elle-même. De plus, les parties de la cendre se compriment davantage du fait de l'humidité : le signe en est qu'on ne peut retirer autant d'eau qu'on en a versé au début.

⁷⁹⁶ On doit lire *revolutionibus*, comme on trouve chez MOERBEKE, plutôt que *generationibus*.

⁷⁹⁷ Leç. 14.

⁷⁹⁸ I, 5.

Manifestement, conclut-il, les arguments d'où on démontre l'existence du vide se résolvent facilement.

Chapitre 8 (214b12-215a24) [Pas de vide distinct]

1^{er} argument

214b12 360. Répétons-le, dit-il : il n'existe pas de vide séparé au sens où certains le prétendent. Chaque corps simple se déplace par nature dans une direction : le feu vers le haut, la terre vers le bas et le centre. Ce n'est donc manifestement pas le vide qui en est cause. De quoi sera-t-il donc cause? On s'attendrait à ce que ce soit du déplacement, mais ce n'est pas le cas.

2^e argument

214b17 361. En outre, s'il existe une chose qui soit comme un lieu privé de corps quand elle est vide, dans quelle direction se portera le corps qui s'y trouve introduit? Certainement pas dans n'importe laquelle⁷⁹⁹! Le même argument vaut aussi contre qui fait du lieu une réalité séparée où se porte le mobile⁸⁰⁰; car comment pourra s'y déplacer ou s'y fixer le mobile là introduit? Le même argument vaut vraisemblablement aussi bien pour le vide que pour le haut et pour le bas, puisque ses partisans font du vide un lieu. D'ailleurs, comment y sera-t-on, que ce soit dans le lieu ou dans le vide? Le problème ne se pose pas, quand on se trouve tout entier placé dans un lieu qui tout en étant séparé appartienne à un corps qui le soutienne. Tandis que la partie⁸⁰¹ qu'on ne reconnaît pas comme distincte ne se trouvera plus en un lieu, mais en son tout. Enfin, si le lieu ne constitue pas ainsi une réalité séparée, le vide non plus.

3^e argument

214b28 362. À prétendre le vide comme nécessaire, si on doit se déplacer, on aboutit plutôt au contraire, en y regardant bien : rien ne peut bouger, s'il y a du vide. Car tout comme, à ce qu'on dit, la terre reste en repos parce que tout est pareil, dans le vide aussi on reste nécessairement en repos. On n'a pas en effet où aller plutôt que non, car le vide, en tant que tel, ne présente aucune différence.

4^e argument

215a1 363. Ensuite, tout déplacement est ou violent ou naturel. Or s'il y en a de violent, il doit y en avoir de naturel, car le violent fait exception au naturel, et l'exception vient après le régulier. C'est pourquoi, tout corps naturel qui ne comporte aucun déplacement naturel n'en comportera pas d'autre. Maintenant comment y en aura-t-il de naturel dans le vide⁸⁰² en l'absence de toute différence, comme c'est le cas pour le vide et l'infini? Dans l'infini, il n'y a pas même de haut ni de bas ni de centre; dans le vide, aucune différence entre haut et bas. En rien, on ne trouve aucune différence et il en va de même du non-être; or le vide ne constitue que non-être et privation⁸⁰³. Au contraire, le déplacement naturel exige différence entre lieux, de façon que s'y déplacent des mobiles différents par nature. Or sans déplacement naturel, aucun déplacement, de sorte que s'il y en a, il n'existe pas de vide.

⁷⁹⁹ Οὐ γὰρ δὴ εἰς ἅπαν, *non enim in omnem partem*. — Un corps ne tend pas indifféremment vers la partie haute ou basse du lieu qu'il occupe.

⁸⁰⁰ Εἰς ὃν φέρεται, *in quem fertur quod fertur*.

⁸⁰¹ Τὸ μέρος, *pars*. — Plus haut (IV, 3, 210b2; *In IV*, leç. 4, #438), ARISTOTE a comparé le contenu du lieu à une partie qui serait distincte de son tout. En l'absence de cette distinction, on n'a plus un lieu, mais strictement un tout.

⁸⁰² Ἀλλὰ μὴν φύσει γε πῶς ἔσται, *at vero motus natura quomodo erit in vacuo*.

⁸⁰³ Τὸ δὲ κενὸν μὴ ὄν τι καὶ στέρησις δοκεῖ εἶναι, *vacuum autem, cum non sit aliquid, et privatio videtur esse*. — S. THOMAS ne retient pas le plus grand cas que fait de la privation la version latine.

5^e argument

215a14 364. En outre, les projectiles se déplacent sans que leur projecteur n'y touche. C'est ou bien par réaction⁸⁰⁴, de l'avis d'aucuns, ou bien du fait que l'air déplacé les projette plus fortement⁸⁰⁵ que leur déplacement vers leur lieu naturel. Dans le vide, par contre, rien de cela ne peut se produire, et on ne se déplace que tant qu'on est poussé.

6^e argument

215a19 365. En outre, on ne saurait dire pourquoi un mobile s'arrêtera quelque part. Pourquoi ici plutôt que là? Aussi, qu'il repose ou se déplace, il devra le faire à l'infini, à moins qu'un plus fort ne l'en empêche. En outre, on va vers le vide, semble-t-il, du fait qu'il cède; mais dans le vide, il en va ainsi pareillement en tout sens, de sorte qu'on ira en tous sens.

Leçon 11

#520. — Le Philosophe vient de présenter les opinions d'autrui sur le vide, de même que la signification du mot 'vide'. Voilà qu'il s'enquiert maintenant de la vérité.

Il montre d'abord qu'il n'existe pas de vide séparé, puis (216b22) pas non plus de vide attaché aux corps.

Il écarte le vide séparé en partant d'abord du mouvement, puis (216a26) du vide regardé en lui-même.

Il part du mouvement d'abord en le prenant comme tel, puis (215a24) en regard de sa vitesse et de sa lenteur.

#521. — La première démarche comporte six arguments.

Il faut répéter, dit-il, en guise d'introduction, qu'"il n'existe pas de vide séparé au sens où certains le prétendent". Il précise : "répétons-le", parce qu'on l'a déjà montré en un sens à partir du lieu : le lieu ne constituant pas un espace, le vide n'est donc rien⁸⁰⁶. Le Philosophe montre encore la même chose en partant maintenant du mouvement, puisque c'était lui la raison d'introduire le vide. Pourtant il n'oblige pas à en admettre.

Premier argument. Il semble surtout y avoir du vide parce qu'il causerait le déplacement. Pourtant ce dernier ne contraint pas à admettre du vide, puisque chaque corps simple comporte son déplacement naturel. Ainsi, le feu va naturellement vers le haut et la terre vers le bas et le centre. Alors, c'est sa propre nature qui cause le déplacement de chaque corps, non le vide. Ce ne serait le cas, que si c'était lui qui contraignait les corps naturels à se déplacer. Mais si on ne le reconnaît pas comme cause du déplacement, on n'en peut faire la cause d'aucun autre mouvement, ni de rien d'autre. Le vide existerait donc en vain.

#522. — Second argument (214b17).

Si on admet du vide, on ne peut plus expliquer le mouvement et le repos naturels. Manifestement, un corps naturel se rend à son lieu naturel et y repose naturellement, à cause de son affinité avec lui, qui lui manquait avec le lieu dont il s'éloigne. Or le vide ne présente aucune nature qui lui conférerait affinité ou l'en priverait avec quelque corps naturel. Si donc on admet du vide, comme une espèce de lieu privé de corps, on ne pourra déterminer dans quelle direction tel corps se déplacera naturellement. On ne peut quand même pas prétendre qu'il aille dans n'importe laquelle;

⁸⁰⁴ Αντιπερίστασιν, *antiparistasim*.

⁸⁰⁵ Θάπτω, *velociore*.

⁸⁰⁶ Leç. 10, #513.

d'évidence sensible cela est faux, puisque naturellement il se détourne de l'une pour aller dans l'autre.

Le même argument vaut contre qui fait du lieu un espace distinct où se porte le corps mobile. On n'arrivera plus à expliquer la manière dont un corps, une fois introduit en pareil lieu, s'y déplace ou y repose, car des dimensions d'espace ne présentent aucune nature qui laisse attendre ressemblance ou dissemblance avec un corps naturel. Avec vraisemblance le même argument vaut pour le vide que "pour le haut et pour le bas", c'est-à-dire pour le lieu, dont ce sont les parties, puisque les partisans du vide le présentent comme un lieu.

D'ailleurs, qui admet du vide et fait du lieu un espace non seulement ne peut pas expliquer la manière dont on s'y déplace et y repose; il ne peut pas non plus expliquer convenablement comment on se peut se trouver en un lieu ou dans le vide. En effet, si on fait du lieu un espace, tout le corps doit s'y introduire. Et pas comme cela se passe pour qui fait du lieu le terme du corps contenant; là, ce qui est en un lieu s'y trouve comme en quelque chose de distinct, comme dans un autre corps qui le contient et le soutient. Justement, cela appartient manifestement à la notion même de lieu, qu'on s'y trouve comme en quelque chose de distinct et qui existe à part : car la partie d'un corps, quand elle ne se trouve pas distincte de lui, ne s'y trouve pas comme en un lieu, mais comme en son tout. Il appartient donc à la notion même du lieu et de son contenu que le premier soit distinct du second. Ce n'est plus le cas si le lieu est un espace avec lequel tout le corps fusionne entièrement. Or si le lieu n'est pas un espace, il n'est manifestement pas un vide non plus.

#523. — Troisième argument (214b28). Les philosophes anciens, dit-il, ont prétendu nécessaire l'existence du vide, s'il y a déplacement; mais la conséquence va en sens inverse : s'il y a du vide, rien ne se déplace.

Il donne un cas semblable à l'appui. La terre, a-t-on dit, repose au centre en raison de la ressemblance entre toutes les parties de la circonférence. Sans donc aucune raison d'aller vers l'une de ses parties plutôt que vers une autre, la terre repose. Dans le vide, la même raison contraindrait à reposer, car en lui aucune raison ne forcerait d'aller dans une direction plutôt que dans une autre, puisque le vide, comme tel, ne présente aucune différence entre ses parties : le non-être n'offre aucune différence.

#524. — Quatrième argument (215a1). Le déplacement naturel précède le violent, comme ce dernier n'en constitue qu'une simple exception. Par conséquent, supprimer le déplacement naturel supprime tout déplacement, car supprimer l'antérieur supprime le postérieur. Ainsi, comme c'était déjà le cas en admettant l'infini⁸⁰⁷, admettre le vide supprime le déplacement naturel, du fait d'annuler la différence entre les parties du lieu auxquelles porte le déplacement naturel.

Toutefois, entre vide et infini il y a cette différence qu'en admettant de l'infini, on ne peut plus d'aucune manière admettre ni haut ni bas ni centre⁸⁰⁸, tandis qu'en admettant du vide, on peut certes en admettre, mais sans différences entre eux. Car pour le rien et le non-être, et par conséquent pour le vide, puisqu'il est non-être et privation, il n'existe aucune différence. Or le changement naturel de lieu requiert différence entre les lieux, parce que ce sont des corps différents qui vont à des lieux différents. Aussi les lieux naturels doivent-ils différer entre eux. Si donc on admet du vide, rien ne se déplacera naturellement. Et sans déplacement naturel, aucun déplacement ne se peut. Aussi, tout déplacement implique qu'il n'y ait pas de vide.

#525. — Cinquième raisonnement (215a14).

⁸⁰⁷ *Supra*, #523.

⁸⁰⁸ III, leç. 9, #367.

À son propos, on doit en tenir compte, certaine difficulté a coutume de surgir sur le propos des projectiles. C'est que moteur et mobile doivent avoir leur acte simultanément⁸⁰⁹. Pourtant, le projectile continue à se déplacer une fois séparé de qui l'a lancé; c'est manifestement le cas avec la pierre qu'on lance, avec la flèche tirée par l'arc. Or en l'absence du vide, la difficulté se résout grâce à l'air dont le milieu se trouve rempli.

De deux manières. En effet, les projectiles, de l'avis d'aucuns, continuent à se déplacer, même si après les avoir lancés on ne les touche plus, par 'antiparistase', c'est-à-dire par compression ou par répercussion : l'air déplacé à l'occasion repousse d'autre air, et lui d'autre encore, et ainsi de suite. C'est pareille répercussion de l'air sur l'air qui déplace la pierre.

Cependant, d'autres donnent comme raison que l'air poussé à l'occasion de la projection, se trouvant continu, pousse le projectile plus fortement que celui-ci ne se porte naturellement à son lieu propre. Aussi, à cause de la force de l'air déplacé, le projectile, la pierre par exemple, ou un autre pareil, ne peut retomber; plutôt, il suit l'impulsion de l'air.

Par contre, ni l'une ni l'autre de ces causes ne pourrait jouer, si cela se passait dans le vide. Ainsi, le projectile ne se déplacerait pas du tout, sauf le temps qu'il serait poussé par la main de qui le lance. Aussitôt sorti de sa main, il tomberait. Mais on observe le contraire. Il n'existe donc pas de vide.

#526. — Sixième raisonnement (215a19). S'il y a déplacement dans le vide, personne ne pourra expliquer pourquoi le mobile s'arrêterait quelque part. En effet, il n'y a aucune raison de reposer dans une partie du vide plutôt que dans une autre : ni pour le mobile naturel, vu l'absence de différence entre les parties du vide⁸¹⁰, ni pour celui qui subit violence. Le mouvement violent cesse, pense-t-on généralement, où fait défaut la compression ou l'impulsion de l'air, d'après les deux causes suggérées⁸¹¹. Il faudra donc que tout corps repose et que rien ne se déplace; ou bien, si un corps se déplace, qu'il le fasse à l'infini, à moins d'en rencontrer un assez fort pour empêcher son déplacement violent.

En confirmation de cet argument, il cite la cause pour laquelle, d'après certains, le déplacement s'effectue dans le vide : c'est que le vide cède et ne résiste pas au mobile. Comme donc le vide cède pareillement de toute part, un mobile ira à l'infini de tous côtés.

Chapitre 8 (215a24-216a26) [Pas de vide extérieur : argumentation à partir de la vitesse]

Causes de la vitesse

215a24 366. Voici encore de quoi manifester ce qu'on a dit. De deux causes, observons-nous, dépend qu'un même corps lourd se déplace plus vite : la différence du milieu traversé, selon qu'il s'agit d'eau, de terre ou d'air; la supériorité en pesanteur ou légèreté du mobile identique par ailleurs.

1^{er} argument, fondé sur la différence des milieux — 1^{ère} proposition

215a29 367. La première cause, donc, est la résistance du milieu traversé. Il résiste au maximum s'il se déplace en sens contraire, mais il le fait déjà même en repos. Il le fait davantage aussi s'il ne se divise pas facilement, parce que plus épais. Le mobile A traversera B dans le temps C, et traversera D, plus subtil, dans le temps E⁸¹²; si la longueur de B est égale à celle de D, le temps sera

⁸⁰⁹ VII, leç. 3.

⁸¹⁰ *Supra*, #523.

⁸¹¹ *Supra*, #525.

⁸¹² Διὰ δὲ τοῦ Δ λεπτομεροῦς ὄντος τὸν ἐφ' ᾧ E, *per ipsum autem D cum sit subtilius*. — Le latin omet la mention du temps.

proportionnel à la résistance du corps traversé. Supposons, en effet, que B soit de l'eau, et D de l'air; autant l'air sera plus subtil et incorporel que l'eau, autant A traversera D plus vite que B. Il y a donc même proportion d'air à eau que de vitesse à vitesse. En conséquence, s'il y a double subtilité, A traversera B en deux fois plus de temps que D, et C sera un temps double de E. Toujours donc, plus le milieu sera incorporel, de moindre résistance, de division facile, le mobile se déplacera plus vite d'autant.

2^e proposition

215b12 368. Cependant, aucune proportion ne peut mesurer l'excédent que le vide aurait sur le plein⁸¹³, comme non plus celui d'un nombre sur rien. Quatre excède trois par un, et deux par plus, et un par plus encore que deux; mais il n'y a aucune proportion par quoi il excède rien. Ce qui excède doit se diviser en un excédent et un excédé; quatre devrait donc se diviser en ce par quoi il excède et rien. Aussi la ligne non plus n'excède pas le point, puisqu'elle ne se constitue pas de points. Pareillement, le vide ne peut non plus présenter aucune proportion avec le plein.

Conclusion

215b20 369. Par conséquent, le déplacement n'en comporte pas non plus⁸¹⁴. Au contraire, à supposer que traverser tant du milieu le plus subtil prenne tant de temps, traverser du vide dépassera toute proportion.

Même conclusion par réduction à l'impossible

215b22 370. Supposons Z, vide, de grandeur égale à B et D. Si A le traverse en tel temps, mettons I⁸¹⁵, plus court que E, le vide aura cette proportion-là avec le plein. Mais, dans ce temps précis I, A traversera J, plus subtil⁸¹⁶ que D. Il y arrivera, si J diffère de l'air en subtilité dans le même rapport que celui qu'entretient le temps E au temps I. Si en effet le corps J est plus subtil que D précisément comme E excède I, A, étrangement⁸¹⁷, traversera J à la vitesse précise I, s'il s'y déplace. Pourtant, s'il n'y a aucun corps en Z, il devrait le traverser encore plus vite, mais il le faisait dans le temps I. Par conséquent, dans un temps égal, il traversera du plein et du vide. Voilà qui est impossible. Manifestement, s'il y a un temps dans lequel quoi que ce soit traverse du vide, cet impossible se produira : on devra admettre qu'un mobile traverse du plein et du vide en un temps égal, parce qu'il y aura même proportion d'un corps à un autre que d'un temps à un autre.

Résumé : le nerf de l'argument

216a8 371. En résumé, la cause de ce qui arrive est évidente : c'est qu'il y a toujours proportion entre déplacements, comme tous s'effectuent en un temps, et qu'il y a toujours proportion entre des temps, du moment qu'ils soient limités. Par contre, il n'y en a pas entre vide et plein.

216a11 372. Voilà donc ce qui arrive, si les différences tiennent aux milieux traversés.

2^e argument : à partir du mobile

216a12 373. Mais si elles tiennent à la supériorité des mobiles, il en ira comme suit. À figures pareilles, observons-nous, le mobile avec plus d'impulsion⁸¹⁸, par lourdeur ou légèreté, traverse plus vite un espace égal, dans la proportion de sa grandeur. Ce devra être pareil à travers le vide. Mais c'est impossible. Pourquoi se déplacerait-il plus vite? Dans le plein, il le faut, car le mobile

⁸¹³ Ἀπὸ τοῦ σώματος, *a pleno*.

⁸¹⁴ Aucune proportion ne peut mesurer la différence de vitesse dans le vide et dans le plein.

⁸¹⁵ La lettre grecque 'η' devient 'i' en caractère latin, car c'est devenu sa prononciation, en grec plus récent.

⁸¹⁶ Λεπτότερον, *subtilius*. — Λεπτότερον n'apparaît en aucun manuscrit grec; la version latine met *subtilius*, mais omet la référence Θ à ce corps plus subtil. Le contexte de la démonstration exige de compléter, ainsi que de remplacer par Θ (J), ce corps plus subtil, les trois prochaines occurrences de Z, symbole réservé au milieu vide. La démonstration se base sur le fait que si tel temps H, imaginé pour la traversée d'un corps vide Z, et plus petit que le temps E, comporte une proportion avec lui, il y aura nécessairement un corps Θ, plus subtil que Δ dans la même proportion, qu'on pourra traverser en ce temps. Ce qui conduit à l'impossible : dans le même temps, on traverse un corps plein, Θ, et un corps vide, Z, pourtant égaux..

⁸¹⁷ Ἀντεστραμμένος, *e converso*.

⁸¹⁸ Ῥοπήν, *inclinacionem*.

de force supérieure divise plus vite : le mobile ou le projectile divise selon sa figure ou son impulsion. Tout aura donc même vitesse. Mais c'est impossible.

Épilogue

216a21 374. Voilà donc qui rend manifeste que l'existence du vide conduit au contraire de ce qu'imaginent ses partisans : il existe, pensent-ils, un vide distinct et en soi, s'il doit y avoir mouvement local. Mais cela revient à donner le lieu pour une entité distincte, ce qu'on a déjà déclaré impossible.

Leçon 12

#527. — Qu'il n'existe pas de vide, le Philosophe le montre maintenant à partir de la vitesse et de la lenteur du déplacement.

Il le fait en deux étapes, énumérant d'abord les causes de la vitesse et de la lenteur dans le déplacement, puis (215a29) fondant sur elles ses arguments pour établir son propos.

De deux causes, dit-il, dépend que tout corps lourd, comparé à lui-même ou à un autre, une pierre ou quoi que ce soit du genre, se déplace plus vite : la différence du milieu traversé, selon que c'est de l'air, de la terre ou de l'eau; sa différence à lui comme mobile, selon qu'il est ou plus lourd ou plus léger, le reste demeurant pareil.

#528. — Il se fonde ensuite (215a29) sur ces causes pour établir le propos, d'abord sur la différence du milieu, puis (216a12) sur la différence du mobile.

Il use du milieu se fait en deux étapes : il donne d'abord l'argument comme tel, puis (216a8) le reprend sous forme de récapitulation.

Quant à l'argument, le Philosophe le présente d'abord, puis (215b22) montre que sa conclusion s'ensuit effectivement de ses prémisses.

#529. — Voici donc d'abord cet argument : il y a même proportion d'un déplacement à un autre en vitesse qu'entre leurs milieux en subtilité; mais d'espace vide à plein, il n'y a aucune proportion; le déplacement à travers le vide ne présente donc aucune proportion avec celui à travers le plein.

Il manifeste d'abord la première proposition de cet argument. Le milieu dans lequel un corps se déplace, dit-il, est cause de sa vitesse et de sa lenteur selon qu'il résiste à son déplacement. Ce milieu oppose le plus de résistance quand il se déplace en sens contraire, comme dans le cas du navire qui rencontre la résistance du vent. Il résiste dans une moindre mesure s'il est en repos. Par contre, s'il accompagne le déplacement du mobile il ne résiste pas du tout à son déplacement; il l'assiste plutôt, comme le fleuve qui entraîne le navire. Par ailleurs, résiste davantage le milieu qui ne se divise pas facilement, tel le corps plus épais.

Le Philosophe illustre ces distinctions avec un exemple. Supposons un mobile : A; un espace qu'il traverse : B; un temps qu'il prend pour le traverser : C. Supposons un autre espace : D, de longueur égale à B, mais plein d'un corps plus subtil que celui qui emplit B, présentant toutefois avec lui une certaine analogie, c'est-à-dire une certaine proportion, quant à leur résistance au déplacement de A; supposons par exemple l'espace B plein d'eau et l'espace D plein d'air. Autant l'air est plus subtil que l'eau et moins épais, autant le mobile A traversera plus vite l'espace D que l'espace B. Donc, la proportion de l'air à l'eau en subtilité est aussi la proportion de vitesse à vitesse; ensuite, plus la vitesse est grande, moindre est le temps, puisque 'plus vite' signifie dans un temps moindre à travers un espace égal⁸¹⁹. Par conséquent, si l'air est deux fois plus subtil que

⁸¹⁹ VI, leç. 3.

l'eau, le temps pour que A traverse B, plein d'eau, sera deux fois celui pour qu'il traverse D, plein d'air; ainsi, le temps C, qu'il faut pour traverser l'espace B, sera double du temps E, qu'il faut pour traverser l'espace D. On peut admettre universellement que, quelle que soit la proportion dans laquelle le milieu qu'un mobile traverse est plus subtil et moins résistant et plus facilement divisible, il se déplacera plus vite dans la même proportion.

#530. — Il manifeste ensuite (215b12) sa seconde proposition. C'est sans proportion, dit-il, que le vide excède le plein.

Cela, il le prouve du fait que c'est aussi sans proportion que le nombre dépasse zéro. On ne s'attend à une proportion qu'entre un nombre et un autre, ou avec l'unité. Par exemple, quatre excède trois d'un, et excèdent deux d'encore plus, et un d'encore plus. Aussi dit-on plus grande la proportion de quatre à un qu'à deux ou à trois. Mais c'est sans aucune proportion que quatre excède zéro.

La raison en est que tout ce qui excède doit se diviser en excédé et excédent, la proportion dont il excède; par exemple, quatre se divise en trois et un, proportion dont il excède trois. Si donc quatre excède zéro, il devra se diviser en tant et zéro, ce qui est absurde. C'est pourquoi aussi on ne peut admettre que la ligne dépasse le point, puisqu'elle ne se compose pas de points en lesquels elle se diviserait. Pareillement, on ne peut pas admettre que le vide entretienne une proportion avec le plein, puisqu'il n'entre pas dans sa composition.

#531. — Il énonce ensuite (215b20) sa conclusion : il ne peut y avoir de proportion entre des déplacements à travers du vide et du plein. Même en comparaison d'un corps qui traversera tant d'espace du milieu le plus subtil en tant de temps, celui qui traversera du vide dépassera toute proportion donnée.

#532. — Le Philosophe a déduit directement sa conclusion des principes supposés; mais pour qu'aucune difficulté ne surgisse sur ces principes, et pour ajouter de la clarté à sa démarche, il prouve ensuite (215b22) la même conclusion par réduction à l'impossible.

Concédonsons au déplacement à travers du vide une proportion de vitesse avec celui qui traverse du plein. Supposons alors un espace vide Z, égal en grandeur à l'espace B, plein d'eau, et à l'espace D, plein d'air.

Si, alors, on accorde au déplacement à travers Z une proportion de vitesse avec ceux à travers B et D, le déplacement à travers Z, vide, doit se faire dans un temps déterminé; car les vitesses se distinguent d'après leurs quantités de temps⁸²⁰. Si donc on dit que le mobile A traverse l'espace vide Z en un temps, mettons le temps I, ce temps doit être moindre que le temps E, qu'il met à traverser l'espace D, plein d'air. Alors, la proportion du déplacement à travers le vide avec celui à travers le plein sera celle du temps E avec le temps I. Cependant, on devra concéder que précisément dans le temps I, le mobile A traverserait un espace plein d'un corps plus subtil que D. Cela se pourrait certainement, à condition qu'il se trouve un corps plus subtil que l'air, dont on supposait plein l'espace D, et qui soit plus subtil précisément dans la proportion dont le temps E dépasse le temps I; ce corps pourrait par exemple être du feu, dont on supposerait plein l'espace Z, auparavant supposé vide⁸²¹; car si le corps dont on suppose maintenant plein l'espace Z est plus subtil que le corps dont on suppose plein l'espace D, précisément comme le temps E dépasse le temps I, le mobile A, en se déplaçant à travers Z, maintenant un espace plein d'un corps très subtil et à travers D, un espace plein d'air, traversera Z, mais à une plus grande vitesse, dans le même temps I. Si donc aucun corps n'existait en Z, mais qu'on suppose cet espace vide, comme au début,

⁸²⁰ *Supra*, #529.

⁸²¹ Comme la traduction latine ne donne pas au corps plus subtil un nom différent, comme Θ, mais l'appelle encore Z, s. THOMAS imagine une double utilisation du corps Z, tantôt vide, maintenant rempli d'une substance plus subtile que l'air.

A devrait se mouvoir encore plus vite. Mais cela contrarie ce qu'on a supposé. On a supposé, en effet, que le déplacement se fasse à travers l'espace Z, vide, en un temps I; et ainsi, comme, dans le temps I, il traverse le même espace, alors qu'il est plein d'un corps très subtil, le même mobile, par conséquent, traversera dans le même temps le seul et même espace qu'il soit vide ou qu'il soit plein.

Manifestement, du moment qu'en un temps déterminé, un mobile traverserait un espace vide quelconque, cette impossibilité s'ensuivrait : dans un temps égal il traverserait du plein et du vide, car on pourra admettre un corps qui ait avec un autre la proportion précise qu'un temps a avec un autre.

#533. — Ensuite (216a8), il résume à quoi tient la force de l'argument qui précède.

En résumé, dit-il, la cause est manifeste, de l'absurdité dénoncée. C'est que n'importe quel déplacement est proportionné en vitesse à n'importe quel autre. Tout déplacement se fait en un temps; or deux temps, s'ils sont limités, présentent toujours une proportion. Par contre, il n'y a aucune proportion du vide au plein⁸²². À supposer un déplacement dans le vide, cette absurdité s'ensuit nécessairement.

Les absurdités mentionnées, épilogue-t-il (216a11), se produisent dès qu'on admet entre les déplacements une variation de vitesse due à la différence des milieux traversés.

#534. — Cependant, cet argument d'Aristote est l'occasion de bien des difficultés.

La première : un déplacement effectué dans le vide, semble-t-il, n'entraîne pas l'absence de toute proportion de vitesse avec un autre effectué dans le plein, car n'importe quel déplacement possède déjà sa vitesse déterminée du fait de la proportion de puissance entre son moteur et son mobile, même sans aucune résistance.

Cela appert moyennant exemple et argument. L'exemple vient des corps célestes, dont le déplacement ne rencontre aucune résistance. Pourtant, en un temps déterminé ils déplacent à une vitesse déterminée. L'argument, lui, s'inspire de ce que la grandeur où on se déplace comporte avant et après, ce qui en entraîne aussi dans le déplacement; celui-ci prendra donc un temps déterminé. À la vérité, la résistance pourra obliger à soustraire à cette vitesse. La proportion entre déplacements, quant à leur vitesse, ne s'accordera donc pas nécessairement à celle entre résistances. Mais en l'absence de résistance, le déplacement n'ira pas nécessairement sans temps. Ce qui doit s'accorder à la proportion entre résistances, c'est plutôt la proportion entre ralentissements.

Ainsi, supposer un déplacement dans le vide entraîne qu'aucun ralentissement ne modifie la vitesse naturelle, mais non l'absence de proportion avec un autre dans le plein.

#535. — Averroès essaie de résister à cette objection dans son commentaire.

Il essaie d'abord de réduire cette objection à une imagination fautive. On s'imagine, dit-il, que l'addition se fait dans la lenteur d'un déplacement comme dans la grandeur d'une ligne, où la partie ajoutée est distincte de celle à laquelle elle s'ajoute. De fait, l'objection en question paraît procéder comme si le ralentissement tenait à un déplacement en plus du déplacement concerné, de sorte qu'en le supprimant, on retrouverait la quantité du déplacement naturel. Mais il n'en va pas de la sorte, dit-il : lors d'un ralentissement, chaque partie du déplacement se fait plus lentement, tandis qu'en ajoutant à une ligne on n'en rend pas chaque partie plus longue.

Ensuite, il s'efforce de montrer la nécessité attachée à l'argument d'Aristote. La vitesse ou la lenteur d'un déplacement, dit-il, tient assurément à la proportion entre son moteur et son mobile; or le mobile doit résister quelque peu à son moteur, comme un patient contrarie quelque peu son

⁸²² *Supra*, #530.

agent. Pareille résistance peut venir de trois sources : d'abord de la position du mobile, car du fait même que le moteur entend le déplacer vers un lieu, celui-ci, déjà du fait de se trouver en un autre lieu, répugne à l'intention du moteur; ensuite, de la nature du mobile, comme c'est manifeste dans les mouvements violents, lorsque par exemple un corps lourd est projeté vers le haut; en troisième, de la part du milieu. Ces trois sources agissent ensemble comme une résistance unique pour entraîner une cause unique de lenteur dans le mouvement. Quand donc le mobile, regardé à part en ce qu'il diffère du moteur, est un être en acte, on peut trouver une résistance du mobile au moteur soit de la part du mobile seulement, comme il arrive dans les corps célestes, soit de la part du mobile et du milieu en même temps, comme il arrive chez les corps animés qui sont ici-bas. Mais chez les corps lourds et légers, si l'on supprime ce que le mobile tient du moteur, cette forme qui est principe de mouvement, donnée par le générateur, qui est le moteur, il ne reste que la matière, et aucune résistance au moteur ne peut s'observer venant d'elle; aussi reste-t-il, en ce qui concerne pareils corps, la seule résistance originant du milieu. Ainsi donc, pour les corps célestes, il y a différence de vitesse seulement d'après la proportion du moteur au mobile, tandis que dans les corps animés il s'en ajoute une en même temps suivant la proportion du moteur au mobile et à la résistance du milieu. Pour pareils corps, l'objection qui précède fonctionnerait : en supprimant le ralentissement issu de la résistance du milieu, on garderait encore une quantité déterminée de temps pour le déplacement, selon la proportion du moteur au mobile. Mais pour les corps lourds et les corps légers, il ne peut y avoir ralentissement de la vitesse que suivant la résistance du milieu; et c'est pour pareils corps que fonctionne l'argument d'Aristote.

#536. — Cependant, cela est manifestement tout à fait frivole. D'abord : certes le ralentissement ne se mesure pas comme la quantité continue, en comptant un déplacement ajouté à un autre, mais selon le mode de la quantité intensive, comme une chose plus blanche qu'une autre; cependant, Aristote argumente à partir de la quantité de temps, qui se mesure de fait comme la quantité continue, le temps augmentant par addition de temps à temps. Aussi, en enlevant le temps qu'ajoute la résistance, on garde le temps de la vitesse naturelle.

Ensuite, le corps lourd ou léger, même abstraction faite de la forme que lui donne son générateur, reste pour l'intelligence un corps quantifié; du fait même, et du fait de se trouver dans une position opposée, il résiste au moteur; le corps céleste ne prête d'ailleurs aucune autre résistance à son moteur. Ainsi c'est même pour les corps lourds ou légers que l'argument d'Aristote ne suivra pas, à parler comme Averroès.

Aussi obtient-on une réplique meilleure et plus brève en comprenant l'argument d'Aristote comme visant à contredire une position, et non à démontrer absolument. On introduisait le vide pour ne pas empêcher le déplacement; on attribuait la cause du déplacement à un milieu qui ne l'empêche pas. C'est pourquoi, argumentant à l'encontre, Aristote parle comme si toute la cause de la vitesse et de la lenteur venait du milieu; tout comme il a déjà montré⁸²³ avec évidence que si c'est la nature la cause du déplacement des corps simples, on ne doit pas faire intervenir de vide à cet effet. Il laisse ainsi comprendre qu'on mettrait toute la cause du déplacement du côté du milieu, non de la nature du mobile.

#537. — Une seconde difficulté contre l'argument précédent est que si le milieu plein résiste, ainsi qu'il le dit, il n'existe donc en ce milieu inférieur aucun déplacement pur sans résistance, ce qui semble absurde.

La résistance qui vient du milieu, répond le Commentateur, le déplacement naturel des corps lourds et des corps légers la requiert, de sorte qu'une résistance du mobile au moteur soit au moins possible de la part du milieu.

⁸²³ *Supra*, leç. 11, #521.

Mais il vaut mieux répliquer que tout déplacement naturel part d'un lieu non naturel pour tendre à un lieu naturel. Aussi, tant que le mobile n'est pas parvenu à son lieu naturel, il n'est pas absurde que du non naturel lui reste associé. C'est peu à peu, en effet, qu'il sort de ce qui contrarie sa nature et tend à ce qui s'accorde avec. C'est pour cela que le déplacement naturel s'intensifie vers la fin.

#538. — Troisième objection : les corps naturels comportent une limite déterminée de rareté; manifestement donc, il n'y a pas occasion à rareté toujours plus grande en rapport à n'importe quelle proportion d'un temps à un autre.

Cependant, doit-on répliquer, la limite de rareté pour les corps naturels ne leur vient pas de leur nature de corps mobile, mais de la nature de leurs formes déterminées, qui requièrent une rareté ou une densité déterminée. Or dans ce traité, on s'adresse au corps mobile pris communément. Aussi Aristote se sert-il souvent, dans ses arguments, de notions fausses, à regarder les natures déterminées des corps, mais possibles, à prendre communément la nature du corps.

Ou bien, peut-on dire, il procède ici encore selon l'opinion des philosophes anciens, qui présentaient le rare et le dense comme des principes formels premiers. À leur avis, la rareté et la densité pouvaient augmenter à l'infini, puisqu'elles ne dépendaient pas de formes antérieures qui auraient exigé leur limite.

#539. — Ensuite (216a12), qu'il n'existe pas de vide distinct, il le montre à partir de la vitesse et de la lenteur du déplacement, dans la mesure où toute la cause doit s'en tirer du mobile.

Voici ce qui s'ensuit, dit-il, à comparer la différence de vitesse et de lenteur à la supériorité que les mobiles présentent entre eux. À travers un espace égal donné, observons-nous, des mobiles se déplacent plus vite, quand ils présentent plus d'impulsion suivant leur lourdeur ou leur légèreté : plus grands en quantité, mais également lourds ou légers, ou égaux en quantité, mais plus lourds ou plus légers. Mais cela, à figures pareilles : car un corps large se déplace plus lentement, en carence de lourdeur ou grandeur, qu'un corps aigu. C'est aussi selon leur proportion de lourdeur ou de grandeur que varie la proportion de leur vitesse. Il faudra aussi qu'il en aille ainsi même dans le vide : le corps plus lourd ou plus léger ou plus aigu devra traverser plus vite un milieu vide. Mais cela ne peut pas se faire, car aucune cause ne pourra justifier qu'un corps s'y déplace plus vite qu'un autre. À travers un espace plein, en effet, on peut assigner une cause à la vitesse plus grande ou moindre, l'une de celles qui précèdent : le mobile divise le milieu plus vite parce que plus fort, ou parce que plus grand, ou parce que plus apte de figure, du fait que l'aigu soit plus pénétrant, ou parce que d'une impulsion plus grande, due à sa lourdeur ou à sa légèreté, ou parce que la résistance se fait plus violente. Le vide, lui, ne peut se diviser plus vite ou plus lentement, de sorte que tout mobile devra s'y déplacer à vitesse égale. Mais voilà qui se trouve manifestement impossible. Il devient donc évident, en partant de la vitesse du déplacement, qu'il n'existe pas de vide.

On doit s'attendre, toutefois, que la démarche de cet argument donne lieu à une difficulté pareille à celle du premier. On présuppose, semble-t-il, que la différence de vitesse des déplacements ne s'explique que par la différence de division du milieu; pourtant la vitesse varie chez les corps célestes, en l'absence de milieu plein résistant que leur déplacement doit diviser. Mais cette difficulté doit se résoudre comme précédemment.

#540. — Enfin (216a21), ce qui précède rend manifeste, conclut-il, épilogueant, que soutenir que du vide existe aboutit au contraire de ce qu'on supposait en le faisant. En effet, on fonctionnait comme si le déplacement ne pouvait se passer de vide. Mais c'est le contraire, on l'a montré⁸²⁴ : s'il existe du vide, il n'y a pas de déplacement. Les philosophes cités pensent le vide comme une entité

⁸²⁴ *Supra*, leç. 11, #523, 525, 527.

discrète et distincte, un espace avec des dimensions distinctes; et il faut ce vide, pensent-ils, s'il y a un mouvement local. Mais admettre pareil vide distinct revient à donner le lieu comme un espace distinct des corps, chose montrée impossible⁸²⁵.

Chapitre 8 (216a26-b21) [Pas de vide extérieur : argumentation à partir du vide même]

1^{er} argument

216a26 375. À le regarder en lui-même, le prétendu vide apparaît encore comme vraiment vide. En effet, si on met un cube dans de l'eau, autant d'eau lui cédera place qu'il est grand. Ce sera pareil dans l'air, bien que cela ne se sente pas avec évidence. Toujours, certes, tout corps susceptible de déplacement devra alors se déplacer dans la direction où sa nature le pousse, sauf en cas de compression : toujours vers le bas, si c'est son inclination naturelle, comme pour la terre; ou vers le haut, pour le feu; ou dans les deux directions; ou d'après la nature du corps introduit. Dans le vide, cependant, cela est impossible, car il n'est pas un corps. À ce qu'il semble, le même espace d'abord présent dans le vide pénétrera le cube⁸²⁶, comme si l'eau ne se laissait pas remplacer par le cube de bois, ni l'air, mais que tous deux se répandaient en lui. Pourtant, le cube comporte autant de grandeur que le vide en contient. Chaud ou froid, lourd ou léger, il ne se distingue pas moins en essence de toutes ses affections, même si lui, c'est-à-dire sa masse⁸²⁷, n'en n'est pas séparable. Par conséquent, même si on le séparait de tout le reste, et qu'il ne soit plus ni lourd ni léger, il occuperait un vide égal et une partie du lieu et du vide égale à lui. Quelle différence garderait donc le corps du cube avec le vide et le lieu égal à lui? Puis, si deux pareilles entités se comportaient ainsi, pourquoi n'importe quel nombre d'autres ne se retrouveraient-elles pas aussi dans la même? Voilà donc bien une conséquence absurde et impossible.

2^e argument

216b12 376. Manifestement, en outre, ce cube, même déplacé, gardera ce qu'ont tous les autres corps. En conséquence, s'il ne diffère en rien de son lieu, pourquoi reconnaître aux corps un lieu distinct de leur propre masse, si ce lieu n'est que leur masse, mais impassible⁸²⁸? Car cela ne sert de rien, d'avoir autour de soi un autre espace égal de la sorte.

3^e argument

216b17 377. En outre, une chose comme le vide devrait être évidente à travers les mobiles. Or on n'en observe nulle part dans l'univers. Certes, de l'air il y en a, même s'il ne semble pas y en avoir. Mais l'eau non plus, il ne semblerait pas y en avoir, si les poissons étaient de fer. Car c'est par le toucher que se discerne le tactile. Qu'il n'existe donc pas de vide distinct, ces arguments le rendent évident.

Leçon 13

#541. —Le Philosophe montre encore qu'il n'existe pas de vide, mais en argumentant à partir du vide même, sans égard au déplacement. Il le fait avec trois arguments.

Même à regarder le vide en lui-même, sans déplacement, dit-il, on voit très bien que la prétention qu'il existe du vide sonne justement comme le mot 'vide' lui-même. En effet, 'vide' sonne comme

⁸²⁵ *Supra*, leç. 6, #461-462.

⁸²⁶ Διὰ δὲ τοῦ κύβου, *sed per vacuum*. — La mention du vide jure ici avec le contexte.

⁸²⁷ Ὀγκον, *corpus*. — 'Corps' fait redondant.

⁸²⁸ Τί δεῖ ποιεῖν τόπον τοῖς σώμασι παρὰ τὸν ἐκάστου ὄγκον, εἰ ἀπαθὲς ὁ ὄγκος, *quid oportet locum facere corporibus extra uniuscuiusque corpus, si impassibile est corpus?* — Comme plus haut, le latin n'utilise pas de mot spécial pour distinguer la mention du corps abstraction faite de ses propriétés.

chose vaine qui n'existe pas; de fait, c'est vainement, sans raison ni vérité, qu'on a soutenu l'existence du vide. Voici comment il le montre.

Si on met dans l'eau un corps cubique, donc à six surfaces carrées, une quantité d'eau aussi grande que celle du cube doit se retirer de ce lieu. Ce sera pareil dans l'air, bien que moins manifeste, l'eau étant plus sensible que l'air. Chaque fois donc qu'on met quelque chose dans un corps de nature à se déplacer dans une direction, ce dernier doit y aller, à moins que leurs parties s'unissent les unes aux autres par condensation ou pénétration. Le déplacement se fera d'après la nature du corps qui cède sa place, s'il peut sortir librement : un corps lourd, comme la terre, cèdera alors vers le bas; un corps léger, comme le feu, le fera vers le haut; un corps lourd sous un rapport et léger sous un autre, comme de l'air ou de l'eau, le fera dans les deux directions. Mais le déplacement se fera d'après la nature du corps qui s'impose, si celui qui cède se trouve comprimé par celui qui s'impose en lui sans pouvoir obéir à sa propre exigence, mais forcé de se plier à celle de l'autre. Universellement, cependant, il reste vrai qu'un corps dans lequel un autre s'introduit doit céder, de manière à éviter que les deux coïncident.

Cela néanmoins ne s'applique pas au vide, qu'il cède au corps qui s'y introduit, parce qu'il n'est pas un corps; or tout ce qui se meut de quelque manière en est un. Plutôt, s'il existe un espace vide, et qu'un corps s'y trouve introduit, ce dernier doit s'y répandre en coïncidant avec lui. Comme si ni l'eau ni l'air ne cédait au cube de bois, mais le laissait se répandre en eux et les pénétrer, pour finalement coïncider avec lui.

Mais voilà qui est impossible, qu'un corps cubique de bois coïncide avec un espace vide. C'est que le corps cubique de bois a autant de grandeur qu'en a le vide, supposé comme espace avec dimensions mais sans corps sensible. Certes, le corps cubique de bois est chaud ou froid, ou lourd ou léger; néanmoins, sa notion se distingue de celle de toutes ses propriétés sensibles éventuelles, même si sa réalité ne s'en sépare pas réellement. Ce qui se distingue ainsi rationnellement de ses propriétés, c'est le corps du cube de bois, ce qui concerne sa corporité. Si donc on sépare de ce corps tout ce qui s'en distingue en notion, de manière à le faire ni lourd ni léger, il s'ensuit qu'il contienne ou occupe une portion d'espace égale à lui : à cette même partie égale à lui du lieu et du vide, coïncide le corps du cube de bois.

Ceci supposé, on ne peut pas fournir de différence, manifestement, entre le corps du cube et les dimensions du lieu ou du vide. En effet, les dimensions du lieu ou du vide vont sans qualités sensibles, et il en va de même des dimensions du corps cubique, qui, du moins en notion, se distingue de ces propriétés. Or deux grandeurs d'égale quantité ne diffèrent que par leur position. On ne peut en effet imaginer telle ligne comme distincte de telle autre égale à elle, sans les imaginer l'une dans une position et l'autre dans une autre. De même, si on fait coïncider deux grandeurs, elles ne peuvent manifestement pas se distinguer : si deux corps de dimensions égales coïncident, avec ou sans affections sensibles, ces deux corps n'en font qu'un seul.

D'ailleurs, si un corps cubique et un espace qui constitue un lieu vide restent deux entités tout en coïncidant, on ne peut donner de raison pourquoi n'importe quels autres corps ne pourraient ainsi coïncider dans le même : comme le corps cubique coïncide avec l'espace du lieu ou du vide, de même pourront le faire avec eux un troisième ou un quatrième. Voilà qui est impossible. En effet, on ne peut refuser à un autre corps sensible de coïncider avec un corps cubique de bois à cause de leur matière, car le lieu ne se doit pas au corps en raison de sa matière, mais du fait que la matière se contienne sous des dimensions. Que deux corps ne puissent coïncider ne tient pas à la matière ou aux propriétés sensibles, mais seulement aux dimensions, qui ne se distinguent pas si elles sont égales, sauf par leur position, comme indiqué. Comme les dimensions occupent un espace vide de la même façon qu'un corps sensible, et comme deux corps sensibles ne peuvent coïncider, un corps

sensible pareillement ne peut non plus coïncider avec un espace vide. Voilà donc, ce fait que deux corps coïncident, une absurdité et un impossible qui s'ensuit de la position en question.

#542. — Voici son second argument (216b12). Manifestement, dit-il, le cube déplacé et mis dans un espace vide partage ce qu'ont tous les autres corps : des dimensions. Si donc les dimensions du corps cubique et celles du lieu ne répondent pas à une notion différente, pourquoi faudrait-il reconnaître aux corps un lieu distinct d'eux, comme ce lieu ne serait rien d'autre que leur corps, mais impassible, c'est-à-dire sans ses propriétés sensibles? Tout corps ayant ses propres dimensions, il n'a aucun besoin qu'on l'affuble de celles, égales aux siennes, d'un espace égal à lui. Si donc on que leur lieu soit du vide ou un espace distinct d'eux, les corps n'auront aucun besoin de se trouver en pareil lieu.

#543. — Voici son troisième argument (216b17). S'il y avait du vide, dit-il, il devrait se manifester à travers les mobiles. Mais aucun vide ne se laisse observer en ce monde, car ce qui est plein d'air peut bien paraître vide, mais il ne l'est pas. L'air bien est quelque chose, même si la vue ne le perçoit pas. Même les poissons, en effet, s'ils étaient de fer et présentaient le même aspect que l'eau, la vue ne pourrait les discerner; mais il ne s'ensuivrait pas qu'il n'y ait pas d'eau ou pas de poissons. Car non seulement avec la vue, mais aussi avec le toucher on discerne ce qui se touche. Manifestement il y a de l'air, car le toucher le perçoit chaud ou froid.

Avec ces raisons, il devient manifeste qu'il n'existe pas de vide comme espace séparé, ni en ce monde inférieur ni au-delà.

Chapitre 9 (216b22-217b28)

[*Pas de vide intérieur*]

L'argument en faveur du vide

216b22 378. Pour certains, le rare et du dense rendent manifeste l'existence d'un vide. Sans rareté ni densité, à leur avis, rien ne pourrait se rapprocher et se tasser. Or à défaut de cela, ou bien absolument rien ne se déplacera, ou bien le tout ondulera⁸²⁹, comme dit Xouthos. De plus, l'air et l'eau devront toujours changer à égalité⁸³⁰ : si par exemple une coupe d'eau tourne en air, simultanément autant d'air tournera en eau. Seule alternative : il doit exister du vide; autrement rien ne peut autrement se comprimer ni s'étendre.

Réfutation de la position — 1^{ère} conception

216b30 379. Maintenant, si ce qu'ils appellent rare c'est de comporter beaucoup de vides distincts, manifestement, puisqu'il ne peut exister de vide distinct, ni de lieu doté de son espace propre, ce type de rare ne peut non plus exister.

2^e conception — 1^{er} argument

216b33 380. Par contre, du vide non distinct, intérieur toutefois, voilà qui est moins impossible. Cependant, il se trouvera d'abord que ce vide ne fera pas se déplacer en n'importe quelle direction, mais seulement vers le haut, car le rare est léger, ce qui fait qualifier le feu de rare.

2^e argument

217a1 381. Ensuite, le vide ne causera pas le déplacement comme ce où il a lieu, mais comme les autres. En allant vers le haut, elles y entraînent ce qui est en continuité avec elles; le vide fera pareil. Mais alors, comment le vide pourra-t-il y se déplacer ou trouver un lieu? Se produira-t-il du vide pour le vide, où il aille?

⁸²⁹ Κυμανεῖ, *movetur*. — Chaque déplacement dans l'univers se répercutera en ondes dans son ensemble; tout déplacement fera se déplacer tout l'univers. La connotation se perd dans la traduction latine.

⁸³⁰ Μεταβάλλειν, *mutari ... oportebit*.

3^e argument

217a5 382. En outre, comment rendre compte que le lourd aille vers le bas?

4^e argument

217a6 383. Manifestement aussi, si on va autant vers le haut qu'on est plus rare et plus vide, on y ira au plus vite si on l'est tout à fait. Assurément pourtant, il sera alors impossible de se déplacer. La raison reste la même : tout comme dans le vide tout reste immobile, de même le vide aussi l'est, car les vitesses ne se comparent plus.

Solution de l'argument en faveur du vide — Rappel et explication de l'argument

217a10 384. Comme nous n'admettons pas que du vide existe, les conséquences signalées⁸³¹ font vraiment difficulté : sans condensation et raréfaction, rien ne se déplacera. Ou le ciel ondulera⁸³². Ou l'eau deviendra air et l'air eau toujours à égalité, car manifestement l'eau donne plus d'air. Sans tassement, donc, en poussant le voisin on transmet nécessairement l'ondulation⁸³³ jusqu'au dernier corps. Ou bien, quelque part ailleurs, autant d'air devient de l'eau, pour que la masse entière⁸³⁴ du tout reste égale. Ou encore rien ne se déplace. L'une ou l'autre chose se produira toujours, au moindre déplacement. À moins qu'on ne se déplace en cercle; mais tout déplacement ne se fait pas en cercle; il s'en fait aussi en ligne droite. Ce sont assurément ces conséquences⁸³⁵ qui font affirmer que du vide existe.

Solution

217a21 385. Quant à nous, à l'encontre, rappelons d'abord ces principes inspirés des sujets : la matière des contraires est unique, celle du chaud et du froid, ainsi que celle des autres contrariétés naturelles; de plus, c'est d'un être en puissance que sort un être en acte; et encore, la matière ne se sépare pas, mais elle présente tout de même une différence d'essence; enfin, elle reste une numériquement, même si elle change de couleur, et passe du chaud au froid.

217a25 386. De même, la matière d'un corps, tant grand que petit, reste la même. C'est d'ailleurs manifeste : quand l'eau devient air, la même matière devient une chose, sans rien assumer d'autre; plutôt, ce qu'elle était en puissance elle le devient en acte. À rebours, l'air devient eau de la même manière. La même matière passe tantôt de la petitesse à la grandeur, tantôt de la grandeur à la petitesse. C'est pareil, donc, quand beaucoup d'air devient une moindre masse, ou moins d'eau une plus grande⁸³⁶ : leur matière, y étant en puissance, devient l'une et l'autre.

217a33 387. De fait encore, tout comme c'est la même matière qui passe du froid au chaud, et du chaud au froid, parce qu'elle y était en puissance, c'est pareil aussi pour passer du chaud au plus chaud : rien dans la matière ne devient alors chaud, qui ne l'était déjà, quand le corps était moins chaud. C'est pareil encore, quand la circonférence ou convexité⁸³⁷ d'un cercle plus grand devient celle d'un plus petit, qu'elle reste la même ou en devienne une autre, rien ne devient circulaire⁸³⁸ qui ne l'était point déjà, mais était droit. Le plus et le moins, en effet, ne tiennent pas à une

831 *Supra*, 378., 216b22.

832 Κυμανεῖ, *turbabatur*. — Voir *supra* la note 829, sur 378.

833 Κυμανεῖ, *tumultuari*. — Voir les notes 829, sur 378., et 832, sur 384.

834 Ὁ πᾶς ὄγκος τοῦ ὄλου, *omne corpus totius*.

835 Διὰ ταῦτα, *propter hoc*.

836 Καὶ ἐξ ἐλάττονος μείζων, *et ex minori maior*.

837 Περιφέρεια καὶ κυρτότης, *circulatio et convexitas*.

838 Κυρτόν, *ambitus*. — Κυρτόν signifie précisément le caractère convexe, mais aussi plus généralement la courbure, plus pertinente dans le contexte. ARISTOTE ne s'intéresse pas précisément à la circonférence vue de l'extérieur du cercle, mais simplement à son caractère courbe. Quelques lignes plus loin, d'ailleurs, toujours pour référer à ce caractère général, il utilisera indifféremment le mot qui, à un niveau plus précis, signifierait la convexité, la courbure de la circonférence, vue de l'intérieur du cercle.

omission⁸³⁹. On ne peut non plus prendre une portion de l'étincelle⁸⁴⁰ où ne se trouve pas à la fois chaleur et blancheur. C'est donc pareillement que la chaleur d'avant se rapporte à celle d'après. C'est pourquoi la grandeur et la petitesse d'une masse sensible ne s'accroît pas du fait d'un ajout à la matière, mais parce que cette dernière est en puissance aux deux. Par conséquent, c'est la même chose qui est dense et rare, et leur matière est unique.

217b11 388. Par ailleurs, le dense est lourd, et le rare, léger. En outre, la circonférence d'un cercle ne se réduit pas à un plus petit du fait d'y introduire une nouvelle partie concave⁸⁴¹; plutôt, tout ce qui s'y trouvait déjà concave s'est trouvé réduit. Aussi, tout ce qu'on prend de feu est chaud. De même encore, c'est l'ensemble de la même matière qu'on réduit et étend. Ainsi les deux qualités mentionnées⁸⁴² relèvent respectivement des deux précédentes, du dense et du rare; le lourd et le dur, en effet, sont normalement denses, et leurs contraires, le léger et le mou, rares. Toutefois, le lourd et le dur présentent une discordance en ce qui concerne le plomb et le fer.

217b20 389. Ce qu'on a dit rend manifeste qu'il n'existe pas de vide : ni distinct, que ce soit absolument ou à l'intérieur du rare; ni en puissance, à moins de vouloir de toute façon appeler 'vide' la cause du changement de lieu. Alors le vide, ce serait la matière du lourd et du léger, comme telle. En effet, le dense et le rare, en raison de leur contrariété, sont agents de déplacement, tandis que leur dureté et mollesse respective, les rend plus ou moins affectables, entraînant non changement de lieu, mais plutôt altération. Pour le vide, en quel sens il en existe et en quel sens non, voilà ce qui en est.

Leçon 14

#544. — Le Philosophe vient de montrer qu'il n'existe pas de vide distinct des corps. Il montre maintenant qu'il n'en existe pas non plus à l'intérieur d'eux.

Il le fait en trois étapes : il présente d'abord l'argument des partisans de ce type de vide, puis (216b30) réproouve leur position et enfin (217a11) résout leur argument.

#545. — Certains philosophes, dit-il, ont cru à du vide à l'intérieur des corps, tirant argument de la raréfaction et de la condensation. Celles-ci, à ce qu'il leur semblait, se doivent à un vide intrinsèque aux corps. À défaut pour un corps de varier ainsi de densité grâce au vide, disaient-ils, ses parties ne pourraient pas 'se joindre', c'est-à-dire se pénétrer les unes les autres, et le corps ne pourrait pas 'se tasser', c'est-à-dire se comprimer par condensation. La négation de ce vide, à leur avis, tourne en absurdité le déplacement, ainsi que la génération et la corruption, c'est-à-dire l'altération.

Le déplacement, car nier le vide obligera à nier aussi tout déplacement, ou de soutenir, comme le philosophe Xouthos, qu'au moindre déplacement c'est tout l'univers qui se déplace. C'est qu'un corps, en se déplaçant aboutira à un lieu déjà rempli par un autre, lequel devra en être expulsé et chercher un autre lieu, d'où un autre devra encore s'en aller ailleurs. Sans condensation des corps, tous les corps devront se déplacer ensemble.

La génération et l'altération, elles, feront face à cette absurdité : toujours autant d'air devra se transformer en eau que d'eau en air. Par exemple, si de l'eau d'une coupe tourne en air, autant d'eau doit se trouver produite ailleurs. C'est que l'air produit dépasse en quantité l'eau dont il provient; l'air issu de l'eau occupe un lieu plus grand que cette eau dont il est issu. Par conséquent,

839 Τῶ διαλείπειν, *deficiendo*.

840 Τῆς φλογός, *scintillae*.

841 Τὸ κοιλόν, *concavum*.

842 Lourdeur et légèreté.

tout le corps de l'univers devra alors occuper un lieu plus grand, ou autant d'air se reconvertir en eau. Solution obligée : admettre du vide à l'intérieur des corps, pour permettre leur condensation. Ceux-ci, croyait-on, ne peuvent se condenser et se raréfier sans l'existence d'un vide en eux.

#546. — Le Philosophe détruit ensuite (216b30) la position conclue, respectivement dans une première et une seconde (216b33) conception.

Les partisans du vide dans les corps, dit-il, peuvent l'entendre en deux sens. En l'un, il se trouverait en chaque corps comme de nombreux trous vides, distincts des parties pleines, comme on peut en observer dans les éponges, dans la pierre ponce ou quoi que ce soit du genre. En l'autre, le vide ne se distinguerait pas des autres parties du corps; les dimensions, identifiées au vide, pénétreraient toutes les parties du corps.

La réfutation de la première conception ressort de ce qui précède⁸⁴³. On a montré qu'il n'existe aucun vide distinct en dehors des corps, ni aucun lieu comportant pareil espace propre distinct des dimensions des corps. Le même argument prouve qu'il n'existe pas de corps rare au sens où il y aurait en lui des espaces vides distincts de ses autres parties.

#547. — Le Philosophe réfute la seconde conception avec quatre arguments (216b33).

Du vide dans les corps, mais non distinct de leurs autres parties, c'est moins manifestement impossible, dit-il, car alors les absurdités dénoncées plus haut contre le vide distinct ne s'ensuivent plus. Mais d'autres découlent tout de même.

En voici une première. Contrairement à leur intention, le vide ne fera pas se déplacer en toutes directions, mais seulement vers le haut. D'après eux, en effet, le vide cause la rareté; or le rare est léger, comme on l'observe dans le feu; mais le léger va vers le haut. Le vide fera donc seulement aller vers le haut.

#548. — Second argument (217a1).

Les partisans de ce vide dans les corps n'en font pas la cause du déplacement au titre du lieu où le mobile se déplace, à l'instar des partisans du vide comme espace distinct. À leur avis, le vide intrinsèque cause le déplacement en entraînant lui-même les corps; comme, par exemple, des outres gonflées, dans leur ascension due à leur légèreté, entraînent vers le haut tout ce qui est en continuité avec elles. Le vide intérieur emporterait ainsi avec lui le corps où il se trouve.

Manifestement, voilà de l'impossible. En effet, le vide devrait alors lui-même se déplacer et aurait besoin d'un lieu. Puis, le vide et le lieu se trouvant la même chose, au vide intérieur devrait correspondre un vide extérieur où aller, chose encore impossible.

#549. — Troisième argument (217a5).

Si c'est le vide qui fait se déplacer vers le haut, en y entraînant les corps, comme on n'a rien à désigner pour les entraîner vers le bas, on ne pourra expliquer pourquoi les corps lourds s'y portent.

#550. — Quatrième argument (217a6).

Si le rare fait se déplacer vers le haut à cause de sa vacuité, plus un corps sera rare et vide, plus il devra y aller vite. Le corps tout à fait vide devra y aller le plus vite.

Mais c'est impossible, puisqu'un corps tout à fait vide ne peut pas se déplacer, pour la même raison pour laquelle rien ne peut se déplacer dans un espace vide⁸⁴⁴. C'est qu'on ne pourrait comparer selon une proportion déterminée les vitesses de corps vides et pleins, ni quant à l'espace,

⁸⁴³ *Supra*, leç. 11 à 13.

⁸⁴⁴ Leç. 12, #523ss., #539.

ni quant au mobile, comme le plein et le vide n'admettent aucune proportion. Le vide ne peut donc même pas faire aller vers le haut.

#551. — Le Philosophe résout ensuite (217a10) l'argument apporté en faveur du vide.

Il le répète d'abord, en l'expliquant davantage, puis (217a21) le résout.

Nous n'admettons aucun vide, dit-il d'abord, ni dans les corps ni hors d'eux. Nous devons pourtant résoudre ce que ses partisans apportaient à l'appui, parce qu'ils soulevaient là une difficulté véritable.

D'abord quant au déplacement : sans rareté ni densité, inexplicables pour eux sans vide, il n'y aura pas du tout de déplacement. Ou bien, devra-t-on leur concéder, tout corps, en se déplaçant, fera lever le ciel même, ou l'une de ses parties, ce que le Philosophe désigne comme "soulèvement" du ciel. En outre, quant à la génération et à la corruption, toujours autant d'air devra tourner en eau quelque part, que d'eau en air ailleurs. Car l'eau produisant plus d'air, sans condensation, impossible sans vide, croyait-on, le débordement des corps inférieurs éloignerait nécessairement le corps tenu pour le dernier dans l'opinion commune : le corps céleste. À moins qu'ailleurs, n'importe où, autant d'air se convertisse en eau, pour garder toujours égal l'ensemble du corps de l'univers.

Une objection pourrait se soulever à l'encontre de ces considérations sur le déplacement. Pour l'écartier, le Philosophe répète encore : "Ou bien rien ne se déplace", car, comme on vient de le dire, tout le ciel se soulèvera, si quoi que ce soit bouge. La remarque est juste, à moins d'entendre un déplacement circulaire : A irait par exemple au lieu de B, puis B à celui de C, puis C à celui de D et enfin D à celui de A. En pareil déplacement circulaire, tout l'univers ne devra pas gonfler du fait d'un seul déplacement. Cependant, on n'observe pas que tout déplacement de corps naturels se fasse en cercle; bien au contraire, beaucoup se font en ligne droite. On aboutit donc encore au soulèvement du ciel, à défaut de condensation et de vide.

Voilà donc leur raison de soutenir l'existence du vide.

#552. — Le Philosophe résout ensuite (217a21) cet argument. Toute sa force tient à ce que raréfaction et condensation se fassent par le vide. Aussi Aristote attaque-t-il en les montrant possibles sans vide.

Il montre d'abord son propos, puis (217b20) tire la conclusion principalement recherchée.

Il présente son propos en trois étapes : il le manifeste d'abord avec un argument, puis (217a32) avec des exemples et enfin (217b11) avec des effets du rare et du dense.

Son argument vient en deux étapes : d'abord des notions pré-requises, puis (217a25) la preuve comme telle.

#553. — Viennent d'abord quatre principes tirés "des sujets", c'est-à-dire de ceux que 'suppose' la science naturelle, des principes d'ailleurs déjà manifestés⁸⁴⁵.

Le premier : les contraires partagent une matière unique; celle par exemple du chaud et du froid, ou de n'importe quelle autre contrariété naturelle. C'est que les contraires sont de nature à concerner le même sujet.

Le second : on ne devient en acte qu'après avoir été en puissance.

Le troisième : la matière n'est pas séparable des contraires, elle n'existerait sans eux; cependant, elle répond à une notion distincte de la leur.

Le quatrième : ce n'est pas une matière différente qui se trouve tantôt sous un contraire tantôt sous un autre, mais la même numériquement.

⁸⁴⁵ I, leç. 12ss.

#554. — Il prouve ensuite (217a25) de là son propos : la matière des contraires, dit-il, reste la même numériquement; or le grand et le petit sont des contraires dans le contexte de la quantité; leur matière reste donc la même numériquement.

C'est manifeste lors du changement substantiel. Lorsque de l'eau devient air, la même matière qui servait d'abord de sujet à l'eau sert ensuite de sujet à l'air, sans besoin d'en admettre de supplémentaire ; plutôt, quelque chose qui se trouvait auparavant en puissance dans la matière se trouve réduit en acte. Il en va pareillement quand, à l'inverse, de l'air devient eau. Il y a toutefois cette différence que, lorsque l'eau devient air, le changement se fait du petit au grand, car la quantité d'air produite est plus grande que celle de l'eau dont elle résulte, tandis que, lorsque de l'air devient eau, il en va à l'inverse : de la grandeur à la petitesse. Quand donc l'air, dont il y a beaucoup, se réduit à une quantité moindre par condensation, ou passe d'une petite quantité à une grande par raréfaction, ce qui devient l'un et l'autre en acte, à savoir grand et petit, c'est toujours la même matière qui se trouvait d'abord en puissance aux deux.

La condensation, donc, ne tient pas à ce que d'autres parties viennent s'introduire; ni la raréfaction à ce que des parties inhérentes se fassent extraire, comme le pense qui admet du vide entre les corps; mais à ce que la matière de ces parties reçoit tantôt une plus grande, tantôt une plus petite quantité. Par conséquent, se raréfier n'est rien d'autre, pour la matière, que de recevoir de plus grandes dimensions lors de sa réduction de puissance à acte, et se condenser, l'inverse. La matière est en puissance à des formes déterminées, et elle l'est pareillement à une quantité déterminée. Aussi la raréfaction et la condensation ne procèdent-elles pas à l'infini dans les choses naturelles.

#555. — Le Philosophe manifeste ensuite (217a33) le même propos avec des exemples. Puisque la raréfaction et la condensation appartiennent au mouvement d'altération, il tire ses exemples d'autres altérations.

Tout comme, dit-il, la même matière passe du froid au chaud et du chaud au froid parce que l'un et l'autre s'y trouvait en puissance, pareillement un corps chaud devient plus chaud non pas parce qu'une partie de sa matière devient chaude, alors qu'elle ne l'était pas quand le corps était moins chaud, mais parce que toute la matière se trouve réduite à l'acte d'un corps plus ou moins chaud.

Il tire un autre exemple de qualité en contexte de quantité. Quand la circonférence et la convexité⁸⁴⁶ d'un cercle plus grand, dit-il, se voit restreinte à un cercle plus petit, manifestement elle devient davantage courbe. Cela ne dépend cependant pas de ce que son 'caractère circulaire', c'est-à-dire sa courbure, se réalise dans une partie qui se trouvait non pas courbe, mais droite. Cela dépend plutôt de ce que la même circonférence qui auparavant se trouvait moins courbe le devient davantage.

Dans des altérations de la sorte, on ne devient pas plus ou moins 'en omettant', c'est-à-dire par soustraction, ni non plus par addition; mais par le changement du seul et même de parfait à imparfait, ou inversement. Cela appert du fait qu'en un corps absolument et uniformément d'une qualité, on ne peut en trouver une partie exempte. Par exemple, on ne peut prendre dans une étincelle⁸⁴⁷ de feu une partie dépourvue de chaleur et de "blancheur", c'est-à-dire d'éclat. De même donc, la chaleur d'avant se rapporte aussi à celle d'après sans impliquer une partie non chaude qui ait eu à le devenir, mais plutôt que ce qui était moins chaud le soit devenu davantage.

⁸⁴⁶ *Convexitas*. — Κυρτότης signifie la courbure en général et, par extension, la convexité. Voir *supra*, note 838, sur 387. Bien qu'ARISTOTE pense à la courbure en général, comme MOERBEKE traduit *convexitas*, s. THOMAS doit, en sens inverse, étendre la convexité à la courbure. Même gymnastique, dans la deuxième partie de la phrase, avec τὸ κυρτόν, *le caractère courbe*, traduit *ambitus*, que s. THOMAS doit encore étendre à la courbure en général.

⁸⁴⁷ On l'a vu : la version latine rend φλόξ, *flamme*, par *scintilla*, *étincelle*.

Par conséquent, lors de raréfaction et condensation, la grandeur et la petitesse d'un corps sensible ne s'étend ou ne s'amplifie pas du fait que la matière reçoive quelque supplément. Plutôt, la matière, auparavant en puissance au grand et au petit, change de l'un à l'autre. C'est pourquoi le rare et le dense ne résultent pas de l'addition de parties qui se compénètrent ou de leur soustraction, mais de ce que la matière du rare et du dense est unique.

#556. — Le Philosophe manifeste ensuite (217b11) son propos avec les effets du rare et du dense. De fait, la différence de rareté et de densité entraîne une pour d'autres qualités aussi : lourdeur et légèreté, dureté et mollesse. Il en ressort évident que le rare et le dense diversifient les qualités, non les quantités.

La rareté, dit-il, entraîne la légèreté, et la densité, la lourdeur. C'est raisonnable, puisque le rare tient à ce que la matière y reçoit des dimensions plus grandes, tandis que le dense tient à ce qu'elle en reçoit de moindres : ainsi, à prendre des corps d'égale quantité, mais l'un rare et l'autre dense, le dense implique plus de matière. Le corps contenu, disait-on au traité du lieu⁸⁴⁸, se compare à son contenant comme la matière à la forme. Aussi, le lourd, tendant vers le milieu du contenu, est raisonnablement plus dense, comportant plus de matière. La circonférence d'un cercle plus grand, avons-nous vu, réduite à un plus petit, ne reçoit pas la concavité⁸⁴⁹ dans l'une de ses parties où elle ne se trouvait pas; plutôt, ce qui était déjà concave revêt une plus grande concavité. De même, n'importe quelle partie du feu qu'on prenne est chaude. De même encore, c'est tout le corps qui devient rare et dense par 'réduction', c'est-à-dire par la contraction et la distension d'une seule et même matière qui entraîne pour lui une plus grande ou moindre dimension.

Cela appert de ce qui découle du rare et du dense, qui sont des qualités. En effet, la densité entraîne lourdeur et dureté. La lourdeur demande explication, mais le cas de la dureté est manifeste, car on appelle dur ce qui résiste davantage à la poussée ou à la division; or ce qui comporte plus de matière est moins divisible, obéissant moins à l'agent, du fait de se trouver plus éloigné de l'acte.

Inversement, la rareté entraîne la légèreté et la mollesse. Il y a néanmoins des cas où lourdeur et dureté ne concordent pas, comme ceux du fer et du plomb : le plomb est plus lourd, mais le fer plus dur. La raison en est que le plomb comporte plus de terre, tandis que ce qu'il y a d'eau en lui est moins complètement congelé et partagé.

#557. — Le Philosophe conclut ensuite (217b20) son propos principal.

Tout est devenu manifeste, dit-il : le vide n'est pas un espace séparé; il n'existe pas absolument en dehors du corps; on ne le trouve pas non plus dans le rare comme des trous vides; il n'existe pas même en puissance dans le corps rare, selon l'idée de ceux qui ne séparent pas le vide du plein dans les corps. Ainsi, il n'y a de vide d'aucune façon, sauf si peut-être on tenait à qualifier de vide une matière responsable de quelque façon de la lourdeur et de la légèreté, et par suite cause de déplacement. En effet, le dense et le rare en sont causes selon la contrariété du lourd et du léger. Par contre, selon la contrariété du dur et du mou, ils sont causes du passible et de l'impassible, car est mou ce qui souffre facilement la division, tandis que pour le dur c'est l'inverse⁸⁵⁰. Cela ne concerne cependant pas le déplacement, mais plutôt l'altération.

Ainsi, conclut-il, on a traité du vide : en quel sens il en existe, en quel sens non.

⁸⁴⁸ IV, leç. 8, #493.

⁸⁴⁹ *Concavitatem* traduit τὸ κοιλόν, le caractère concave, par lequel ARISTOTE signifie par extension la courbure en général, comme il l'a fait auparavant avec un mot qui a d'abord le sens de 'convexe'. Voir *supra*, note 838, à propos de 387.

⁸⁵⁰ *Supra*, #556.

Difficile existence du temps

217b29 390. Après tout ce qu'on vient de dire, il faut aborder⁸⁵¹ le temps et, à son sujet, d'abord discuter⁸⁵², à l'aide d'arguments extérieurs⁸⁵³, s'il relève de l'être ou du non-être, puis quelle est sa nature.

217b32 391. Or voici de quoi soupçonner qu'il n'existe absolument pas, ou alors avec peine et obscurément : la première partie en est passée et n'existe plus; l'autre doit venir, mais n'existe pas encore. C'est cela dont se compose le temps infini, dont il reste toujours à prendre. Or, ce qui se compose de parties inexistantes ne pourra certes pas avoir part à l'existence.

218a3 392. De plus, tant qu'un être divisible existe, toutes ses parties, ou du moins certaines, doivent exister. Or celles du temps sont les unes passées, les autres à venir; rien⁸⁵⁴ n'en existe, alors pourtant qu'il est divisible. Quant à l'instant, il n'en est pas une partie : une partie mesure son tout et celui-ci doit se composer de ses parties; or le temps, semble-t-il bien, ne se compose pas d'instants.

L'instant : unique ou multiple?

218a8 393. En outre, l'instant, qui paraît bien distinguer le passé et le futur, demeure-t-il toujours le même et unique, ou en est-il sans cesse un autre? Ce n'est pas facile à savoir⁸⁵⁵.

218a11 394. Supposons que l'instant en soit sans cesse un autre. Aucune partie distincte du temps ne coexiste avec une autre, toutefois, à moins qu'elles se contiennent réciproquement, comme le temps moindre rangé sous le plus grand. Par ailleurs, l'instant qui n'existe pas, mais existait auparavant, doit s'être corrompu à un certain moment; de plus, les instants ne coexisteront pas et le précédent devra toujours s'être corrompu. Pourtant, cet instant antérieur ne peut s'être corrompu en lui-même, comme il existait alors, ni l'avoir fait en un autre, car, admettons-le, un instant ne peut se faire le voisin d'un autre⁸⁵⁶, comme non plus un point celui d'un autre. Si donc il ne se corrompt pas dans le suivant, mais dans un autre, il coexistera avec une infinité d'instants intermédiaires, chose impossible.

218a21 395. Par contre, l'instant ne peut pas non plus demeurer toujours le même. En effet, rien de divisible ne peut se voir délimité par un terme unique, que sa continuité comporte une seule dimension ou plusieurs. Or on peut prendre un temps délimité, et c'est l'instant son terme.

218a25 396. En outre, supposément, le fait de coexister dans le temps et de n'être ni antérieur ni postérieur consiste dans le fait d'être dans le même, c'est-à-dire dans le même instant. Si donc à la fois l'antérieur et le postérieur se retrouvent en tel instant, les événements d'il y a dix mille ans coexisteront avec ceux d'aujourd'hui, et rien ne sera plus antérieur ni postérieur à rien. Quant à ses attributs, donc, voilà autant de difficultés⁸⁵⁷.

851 *Ἐπελθεῖν, aggredi.*

852 *Διαπορηῆσαι, opponere.* — L'approche dialectique implique de *soulever des difficultés*, d'*opposer* des arguments en un sens à d'autres en sens inverse.

853 *Διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, per extraneas rationes.* — Les raisonnements dialectiques tirent leurs principes de l'extérieur de la chose examinée, non d'une évidence sur son essence.

854 *Οὐδέν, nihil.* — Le pronom grec renvoie plus facilement aux parties du temps, tandis que le pronom latin semble renvoyer plutôt au temps directement.

855 *Ἴδεῖν, scire.*

856 *Ἐγόμενα εἶναι ἀλλήλων, habita esse invicem.* — Pour une distinction précise des notions de 'voisin', 'suivant', 'contigu', 'continu', voir *infra*, V, 3; *In V Phys.*, leç. 5.

857 *Τοσαῦτ' ἔστω διηπορημένα, tot opposita.*

Leçon 15

#558. — Après avoir traité du lieu et du vide, le Philosophe traite maintenant du temps.

Il indique d'abord sur quoi porte son intention et l'ordre qu'elle impose, puis (217b32) poursuit son propos.

Il s'agit maintenant, dit-il, c'est d'aborder le temps, par quoi il en souligne la difficulté. Comme dans les cas précédents, il faut ici aussi, avec des arguments 'extérieurs', c'est-à-dire fournis par d'autres ou sophistiques, discuter⁸⁵⁸ si ou non le temps existe et, s'il existe, quelle en est la nature.

Le Philosophe traite ensuite (217b32) du temps : d'abord sous mode de discussion, puis (219a2) en établissant la vérité.

Il discute d'abord si le temps existe, puis (218a31) ce qu'il est.

Concernant son existence, il présente d'abord deux arguments comme quoi le temps n'existe pas, puis (218a8) enquête sur l'instant, quant à savoir si l'ensemble du temps en comporte un seul ou plusieurs.

#559. — Voici deux arguments, dit-il, qui suggèrent que le temps n'existe pas du tout, ou bien constitue une réalité obscure et à peine perceptible.

Voici le premier. Rien ne peut exister ni avoir quelque substance, dont les parties n'existent pas. Or c'est le cas du temps : ses parties sont le passé, qui n'existe déjà plus, et le futur, qui n'existe pas encore. C'est avec ces deux parties qu'on constitue l'ensemble du temps, supposé infini et perpétuel. Il ne peut donc pas constituer une réalité.

#560. — Voici le second (218a3). Tout divisible doit, tant qu'il existe, avoir une ou des parties existantes. Or il n'en va pas ainsi du temps : certaines de ses parties sont déjà passées et d'autres encore à venir. Le temps, pourtant divisible, ne comporte rien en acte. De fait l'instant présent est en acte, mais ce n'est pas une partie du temps. La partie en effet mesure le tout, comme deux pour six; au moins le tout s'en compose, comme quatre, partie de six, ne le mesure pas, mais, avec deux, le compose. Or le temps ne se compose pas d'instants⁸⁵⁹. Le temps n'est donc pas une réalité.

#561. — Le Philosophe examine ensuite (218a3) si on a tout le temps le même instant.

La question s'examine en trois étapes : le Philosophe d'abord la soulève; il objecte ensuite en un sens (218a11) puis en l'autre (218a21).

Il n'est pas facile de savoir, dit-il, si l'instant, cette distinction apparente entre passé et futur, demeure le même tout le temps ou s'il change sans cesse.

#562. — Il montre ensuite (218a11) que l'instant n'en est pas sans cesse un autre. Voici son argument.

Deux parties de temps distinctes l'une de l'autre ne peuvent coexister, sauf si l'une contient l'autre, comme un temps plus grand en contient un moindre. Par exemple, l'année contient le mois et le mois le jour; le jour et le mois coexistent, en effet, et de même le mois et l'année. Par contre, un instant, étant indivisible, n'en contient pas un autre. Donc, de deux instants pris dans le temps, le précédent n'existe plus et a dû à quelque moment se trouver corrompu, de sorte que jamais deux instants ne coexistent. Pourtant, tout ce qui se corrompt doit le faire en un instant. Or que l'instant précédent ait été corrompu en lui-même est inadmissible, car alors il existait, et rien ne se trouve corrompu tout en existant. Qu'il se corrompe dans l'instant suivant est tout aussi inadmissible, car deux instants ne peuvent 'se voisiner' l'un à l'autre, c'est-à-dire se suivre immédiatement, comme

⁸⁵⁸ MOERBEKE traduit *διαπορῆσαι*, *soulever des difficultés*, par *opponere*, qui devient *opponendo procedere* chez S. THOMAS.

⁸⁵⁹ VI, leç. 1ss.

deux points ne le peuvent pas non plus. Pour le moment du moins on le suppose⁸⁶⁰, la preuve viendra plus tard⁸⁶¹ : entre n'importe quels deux instants, il y en a une infinité d'autres. Si donc un instant précédent se corrompait en un suivant, il devrait coexister avec toute cette infinité d'instant intermédiaires, chose impossible. L'instant donc ne peut en être sans cesse un autre.

#563. — Il montre ensuite (218a21) qu'on ne peut pas toujours avoir le même et unique instant, avec deux arguments.

Voici le premier. Aucun divisible délimité ne peut comporter un seul terme. Ni en se continuant en une seule dimension, comme la ligne; ni en le faisant en plusieurs, comme la surface et le corps. En effet, une ligne délimitée comporte deux points comme termes; une surface, plusieurs lignes; un corps, plusieurs surfaces. Or pour le temps, le terme c'est l'instant. Comme on peut prendre un temps délimité, on doit admettre plusieurs instants.

564. — Voici le second (218a25). On dit coexister dans le temps, et n'être ni antérieurs ni postérieurs, les événements qui ont lieu au même instant. Si donc c'est le même instant qui demeure tout le temps, ce qui a eu lieu il y a mille ans coexiste avec ce qui a lieu aujourd'hui.

Voilà donc, épilogue-t-il, tout ce qu'il y a à discuter sur les instants qu'on trouve dans le temps.

Chapitre 10 (218a31-b20) [Introduction dialectique (suite)]

Difficultés sur la nature du temps

218a31 397. Ce qu'est le temps et ce qu'est sa nature ne deviennent pas plus manifestes avec les définitions transmises qu'avec ce que nous nous sommes trouvés à toucher plus tôt : des gens prétendent en effet que c'est le déplacement du tout, et d'autres que c'est la sphère elle-même.

218b1 398. Quoique la partie d'une révolution soit du temps, elle n'est plus une révolution; ce qu'on tient là, c'est certes une partie de révolution, mais pas une révolution.

218b3 399. En outre, comme il existe plusieurs cieux, le déplacement de chacun constituerait pareillement le temps; ainsi plusieurs temps coexisteraient.

218b5 400. Par ailleurs, ceux qui en ont parlé ont aussi identifié le temps à la sphère du tout, puisque tout se trouve à la fois en elle et dans le temps. C'est une opinion trop stupide⁸⁶² pour examiner les impossibilités qui en découlent.

Rapport au mouvement : le temps n'est pas mouvement

218b9 401. Le temps paraît surtout être un mouvement et un changement; voilà ce qu'on doit vérifier. Or tout changement ou mouvement n'existe qu'en le mobile même⁸⁶³, ou là où se trouve ce mobile en mouvement ou changement. Le temps, par contre, est pareil partout et chez tous.

218b13 402. En outre, tout changement est plus vite ou plus lent, mais pas le temps. C'est que lent et vite se définissent par le temps : est vite ce qui se meut beaucoup en peu de temps, et lent ce qui le fait peu en beaucoup de temps. Le temps, par contre, ne se définit pas par le temps, ni quant à combien il y en a, ni quant à quel il est. Qu'il n'est pas un mouvement, c'est donc manifeste. Pas de différence, pour le moment, à parler de mouvement ou de changement.

⁸⁶⁰ Commentaire du subjonctif du texte grec (ἔστω), pourtant absent de la traduction latine.

⁸⁶¹ VI, leç. 1ss.

⁸⁶² Εὐθηκότερον, *stultius*.

⁸⁶³ Ἐν αὐτῷ τῷ μεταβάλλοντι, *in ipso quod movetur*.

Chapitre 11 (218b21-219a2)

[Introduction dialectique (fin)]

Le temps ne va pas sans mouvement

218b21 403. Par contre, le temps ne va pourtant pas non plus sans changement. En effet, quand, à son avis⁸⁶⁴, on ne change pas, ou qu'on change sans s'en rendre compte, on n'a pas l'impression qu'il se soit passé du temps. Il en va de même, quand ils se réveillent, pour ces gens qui, à ce qu'on raconte à Sardes, dorment auprès des héros : c'est qu'ils rattachent l'instant d'avant à celui d'après et n'en font qu'un seul, effaçant l'intervalle faute de sensation. De même, donc, si l'instant ne variait pas, mais restait le même et unique, il n'y aurait pas de temps; de même aussi, quand sa variation échappe, le temps intermédiaire paraît ne pas exister. Assurément, puisque ne pas penser qu'il s'écoule du temps nous arrive quand on ne distingue aucun changement et que notre âme a l'impression de demeurer dans un instant unique et indivisible, et comme, lorsqu'on sent et fait une différence, on dit qu'il s'est passé du temps, il en devient manifeste qu'il n'y a pas de temps sans mouvement ou changement. Manifestement donc le temps ni n'est ni mouvement ni sans mouvement.

Leçon 16

#565. — Le Philosophe vient d'examiner si le temps existe; il cherche ici, dialectiquement⁸⁶⁵, ce qu'il est.

Il réproouve d'abord les positions des autres, puis (218b9) examine comment le temps se rapporte au mouvement.

Il les réproouve en deux étapes : il présente d'abord ces opinions des autres sur le temps, puis (218b1) les réproouve.

Ce qu'est le temps, dit-il, et ce qu'est sa nature, cela ne peut devenir manifeste avec les considérations transmises par les anciens sur le sujet; on ne peut pas non plus toucher à son essence avec les définitions qu'ils ont élaborées. Certains ont dit en effet que le temps est le déplacement du ciel, et d'autres, qu'il est la sphère céleste elle-même.

#566. — Il réproouve ensuite (218b1) les opinions présentées : d'abord la première, puis (218b5) la seconde.

Le Philosophe oppose deux arguments à la première.

Voici le premier. Si le temps était une révolution, une partie de révolution devrait être une révolution, puisqu'une partie de temps est un temps. Or ce n'en est pas une. Le temps n'en est donc pas une non plus.

Voici le second (218b3). Le mouvement se multiplie avec le nombre des mobiles. Plusieurs cioux devraient donc entraîner plusieurs révolutions. Si donc le temps était une révolution, plusieurs temps devraient coexister, chose impossible, car aucune partie de temps ne coexiste avec une autre, à moins que l'une ne contienne l'autre⁸⁶⁶.

Ce qui les amenait néanmoins à prendre le temps pour une révolution, c'était de voir les temps se répéter en une espèce de cercle.

#567. — Il exclut ensuite (218b5) la seconde opinion.

⁸⁶⁴ Τὴν διάνοιαν, *secundum intelligentiam*.

⁸⁶⁵ *Disputative*.

⁸⁶⁶ *Supra*, leç. 15, #562.

Le temps a paru à d'autres la sphère du ciel, dit-il, pour la raison que tout se trouve dans le temps, et de même aussi dans la sphère du tout, puisque le ciel contient tout. Pour cela ils voulaient conclure que la sphère du ciel est le temps.

Leur argument présente deux défauts cependant : d'abord, ce n'est pas univoquement qu'une chose se dit en un temps et en un lieu; ensuite, ils argumentent en seconde figure avec deux affirmatives. Cette position, affirme le philosophe, est trop stupide pour qu'on doive tenir compte des impossibilités qu'elle entraîne. Manifestement, en effet, toutes les parties de la sphère coexistent, mais pas celles du temps.

#568. — Le Philosophe examine ensuite (218b9) comment le temps se rapporte au mouvement : le temps, montre-t-il d'abord, n'est pas un mouvement; mais il ne va pas sans mouvement, montre-t-il ensuite (218b21).

Deux arguments montrent que le temps n'est ni mouvement ni changement, malgré une forte apparence. Car tout changement ou mouvement n'existe vraiment qu'en ce qui change, ou encore au lieu où se trouvent ce qui change et ce qui le change⁸⁶⁷. Le Philosophe donne la première précision en raison du mouvement produit dans la substance, la quantité et la qualité; et la seconde en raison du changement de place, appelé déplacement. Par contre, le temps est partout et chez tous. Le temps n'est donc pas un mouvement.

#569. — Voici son second argument (218b13).

Tout changement ou mouvement est vite ou lent, mais pas le temps. Le temps n'est donc ni mouvement ni changement. Voici comment il prouve sa mineure. Le lent et le vite s'établissent d'après le temps, car on appelle vite ce qui se déplace sur beaucoup d'espace en peu de temps, et lent, inversement, ce qui se déplace sur peu d'espace en beaucoup de temps. Par contre, le temps ne s'établit pas d'après le temps, ni quant à sa quantité, ni quant à sa qualité; c'est que la même chose ne peut agir comme mesure d'elle-même. Le temps, donc, n'est ni vite ni lent. Étant donné qu'il a proposé que le changement est ou vite ou lent, sans faire mention du mouvement, le Philosophe ajoute que mouvement ou changement, pour le moment, cela ne fait pas de différence; c'est au cinquième livre⁸⁶⁸ qu'il montrera leur différence.

#570. — Le Philosophe montre ensuite (218b21) que le temps ne va pas sans mouvement. En effet, quand les gens ne changent pas, à ce qu'il leur semble, ou, s'ils changent, que cela toutefois leur échappe, ils n'ont pas l'impression que du temps ait passé. Cela se voit, par exemple, chez ces gens qui, à Sardes, une cité d'Asie, ont d'après la légende dormi chez les héros, c'est-à-dire chez les Dieux. Car on appelait des Héros les âmes des bons et des grands, et on les révérait comme des Dieux, comme dans le cas d'Hercule, de Bacchus, et d'autres pareils. Des incantations rendaient des gens insensibles et, disait-on, les faisaient dormir chez les Héros; sous excitation, ils disaient voir des événements étonnants et en prédisaient de futurs. Puis, revenant à eux, ils ne percevaient pas le temps passé pendant qu'ils s'étaient trouvés ainsi absorbés. En effet, ils rattachaient le premier instant où ils avaient commencé à dormir au suivant où on les réveillait, comme s'ils n'en faisaient qu'un, sans percevoir de temps intermédiaire. De même donc, sans instants différents, avec un seul et unique instant, il n'y aurait pas de temps intermédiaire; tout comme, quand nous échappe la diversité de deux instants, on n'a pas l'impression qu'il y ait du temps entre eux. Bref, on ne pense pas qu'il y ait du temps quand on ne perçoit pas de changement, mais on a l'impression

⁸⁶⁷ Τὸ κινούμενον καὶ μεταβάλλον, *transmutatum et transmutans*. — Où ARISTOTE oppose mouvement et changement, s. THOMAS oppose patient et agent. Sans intérêt manifeste, et avec risque de confusion, comme il faudra plus tard montrer que le mouvement est dans le mobile, non dans le moteur.

⁸⁶⁸ V, leç. 2.

de se trouver dans un instant indivisible; par contre, on perçoit qu'il se passe du temps quand on sent et mesure, en le comptant, du mouvement ou du changement. Manifestement donc, le temps ne va pas sans mouvement, ni sans changement.

Le temps, conclut-il pour finir, n'est pas un mouvement, mais ne va pas sans mouvement.

Chapitre 11 (219a2-b8) [Définition du temps]

Un aspect du mouvement

219a2 404. À partir d'ici, comme on cherche ce qu'est le temps, on doit saisir quel aspect du mouvement il est. C'est qu'on perçoit ensemble mouvement et temps : quand bien même il fait sombre, en effet, et qu'on ne sent rien par le corps, du moment qu'un mouvement a lieu dans l'âme, aussitôt il paraît simultanément s'être aussi passé du temps. Inversement, dès que du temps semble s'être passé, un mouvement aussi paraît simultanément s'être produit. Par conséquent, le temps c'est ou du mouvement ou un aspect du mouvement. Comme ce n'est pas du mouvement, c'en doit être un aspect.

L'antérieur et le postérieur dans le mouvement

219a10 405. Comme un mobile se déplace d'un point à un autre et que toute grandeur est continue, le mouvement suit la grandeur. C'est en effet parce que la grandeur est continue que le mouvement l'est aussi; puis parce que celui-ci l'est, le temps l'est aussi. Car autant il y a de mouvement, autant aussi il paraît s'être écoulé de temps.

219a14 406. Pour ce qui est de parties antérieures l'un à l'autre, c'est d'abord dans le lieu qu'on en trouve; là c'est en raison de leur position qu'elles le sont. Ensuite, du fait de leur présence dans la grandeur, on devra en retrouver aussi dans le mouvement, par analogie à elles. Il s'en trouvera aussi dans le temps, du fait que ces trois se suivent toujours l'un l'autre.

219a19 407. Ces parties antérieures l'une à l'autre constituent, dans le mouvement, l'entité du mouvement⁸⁶⁹. Elles s'en distinguent toutefois en leur essence⁸⁷⁰ et ne se définissent pas comme du mouvement.

219a22 408. On prend connaissance du temps dès qu'on délimite le mouvement, dès qu'on y délimite des parties antérieures l'une à l'autre. On affirme que du temps a passé, quand on prend conscience dans le mouvement de ses parties ainsi disposées.

Le nombre du mouvement

219a25 409. Or ces parties, on les délimite du fait d'admettre des termes distincts l'un de l'autre, avec entre eux quelque chose qui en diffère⁸⁷¹. De fait, dès qu'on conçoit ces termes extrêmes comme distincts de ce qu'il y a entre eux, dès qu'on les nomme mentalement comme deux instants antérieurs l'un à l'autre, on déclare que c'est en ce qu'il y a entre eux⁸⁷² que consiste le temps. Effectivement, ce qui se trouve ainsi délimité par l'instant paraît bien être du temps; supposons-le pour le moment. Par contre, lorsqu'on perçoit l'instant comme unique, soit sans en distinguer deux antérieurs l'un à l'autre dans le mouvement, soit en faisant du même instant le terme entre ses parties antérieures l'une à l'autre, aucun temps du tout ne paraît s'être produit, puisqu'il ne renferme aucun mouvement. Mais quand on distingue des parties antérieures l'une à l'autre, alors

⁸⁶⁹ Ὁ μὲν ποτε ὄν κίνησις ἐστίν, *id quidem quod est motus est*. — Cet énoncé fait voir qu'ARISTOTE entend l'antérieur et le postérieur comme des parties du mouvement, pas comme de ses moments, qu'il ne pourrait déclarer de même entité que le mouvement, celui-ci ne se constituant pas de moments.

⁸⁷⁰ Τὸ εἶναι αὐτῶ, *esse ipsius*.

⁸⁷¹ ARISTOTE a parlé d'une succession de parties du mouvement comme constituant la réalité du temps. Il se réfère maintenant aux instants qui le limitent pour les réduire à un nombre.

⁸⁷² Τοῦτο, *hoc*. — Manifestement, il ne s'agit pas des instants avant et après le mouvement, mais de ce qu'ils délimitent entre eux.

on parle de temps. Car voilà le temps : le nombre d'un mouvement quant à ses parties antérieures l'une à l'autre. Le temps n'est donc pas un mouvement, mais il suit le fait que le mouvement comporte un nombre.

219b3 410. En voici un signe : on juge du plus et du moins par le nombre. Or c'est par son temps qu'on juge qu'il y a plus ou moins d'un mouvement. Le temps est donc un nombre.

Un nombre nommé

219b5 411. Cependant, il y a nombre en deux sens : car on appelle nombre tant ce qui fait nombre et qui se compte, que ce avec quoi on le compte. Le temps, c'est ce qu'on compte, pas ce avec quoi on le compte. Or voilà qui est distinct : ce avec quoi on compte et ce qu'on compte.

Leçon 17

#571. — Le Philosophe a mené une enquête dialectique sur le temps. Il commence ici à établir la vérité.

Il le fait d'abord (223a16), puis soulève sur elle des difficultés qu'il résout.

Il établit cette vérité en deux étapes, traitant d'abord du temps en lui-même, puis (220b32) en rapport avec ce qu'il mesure.

Trois aspects concernent le temps lui-même : d'abord ce qu'il est, puis (219b9) ce qu'est son instant; enfin (220a24), le Philosophe part de la définition donnée du mouvement pour justifier ce qui se dit du temps.

Quant à ce qu'est le temps, il en introduit d'abord la définition, puis (219b3) manifeste celle-ci.

La définition du temps se présente progressivement, selon les trois particules à y examiner.

#572. — Le Philosophe examine d'abord la particule qui présente le temps comme "un aspect du mouvement".

En cherchant ce qu'est le temps, dit-il, on doit d'abord saisir quel aspect du mouvement il constitue. Que le temps en constitue effectivement un, cela devient manifeste du fait qu'on sente ensemble mouvement et temps. On perçoit tout de même parfois le passage du temps sans sentir aucun mouvement sensible particulier; quand, par exemple, on se trouve dans les ténèbres, la vue ne percevant le mouvement d'aucun corps extérieur. Ne subissant alors aucune altération physique de la part d'un agent extérieur, on ne sent aucun mouvement de corps sensible. Cependant, du moment qu'il s'en produit un alors au moins dans l'âme, par exemple du fait d'une succession de pensées et d'images, on a tout de suite l'impression qu'il se passe du temps. Ainsi, quel que soit le mouvement perçu, on perçoit du temps. Et l'inverse se vérifie pareillement : en percevant du temps, on perçoit simultanément du mouvement. Le temps n'est sans doute pas du mouvement comme tel⁸⁷³, mais il en est quand même nécessairement un aspect.

#573. — Toutefois, ces observations sur la perception du temps et du mouvement rencontrent des difficultés. Car est-ce d'un mouvement sensible extérieur à l'âme que s'ensuit le temps? Alors qui ne perçoit pas ce mouvement ne perçoit pas de temps; or on vient de dire le contraire. Est-ce par contre d'un mouvement de l'âme que s'ensuit le temps? Rien alors ne se rapportera au temps sans l'intermédiaire de l'âme. Le temps ne sera donc pas une réalité naturelle, mais une visée de l'âme, à la manière des visées de genre et d'espèce⁸⁷⁴. Le temps enfin s'ensuit-il universellement

⁸⁷³ *Supra*, leç. 16, #568.

⁸⁷⁴ *Intentio animae, ad modum intentionis generis et speciei.*

de tout mouvement? Autant alors il y aura de mouvements autant il devra y avoir de temps; or voilà de l'impossible, deux temps ne coexistant pas⁸⁷⁵.

#574. — Il existe, doit-on savoir pour élucider cette difficulté, un premier mouvement cause de tout autre. Par suite, tout ce dont l'essence comporte mobilité le tient de ce premier mouvement, celui du premier mobile. Ainsi quiconque perçoit quelque mouvement que ce soit, dans les choses sensibles ou dans l'âme, perçoit une essence mobile et perçoit par conséquent ce premier mouvement dont découle le temps. C'est pourquoi quiconque perçoit n'importe quel mouvement perçoit le temps, bien que celui-ci ne découle que d'un unique premier mouvement par lequel tous les autres se trouvent causés et mesurés. C'est ainsi qu'il ne reste qu'un seul temps.

#575. — Le Philosophe examine ensuite (219a10) la seconde particule insérée dans la définition du temps. Une fois admis, en effet, que le temps soit un aspect du mouvement, une chose qui découle de lui, il reste à chercher sous quel rapport le temps s'ensuit du mouvement; or c'est du fait de comporter des parties antérieures l'une à l'autre⁸⁷⁶.

Cette recherche conduit à montrer trois points : d'abord comment le mouvement admet de telles parties antérieures l'une à l'autre; puis (219a19) comment celles-ci se rapportent au mouvement; enfin (219a22) que le temps s'ensuit du mouvement sous le rapport de celles-ci.

Le premier point appelle deux éclaircissements : d'abord, la continuité dans le temps dépend du mouvement et de la grandeur; puis (219a14) c'est aussi d'eux que le temps tient ces parties antérieures l'une à l'autre.

#576. — Tout mobile, dit-il, va d'un terme à un autre. Toutefois, le premier mouvement est le déplacement, qui va d'un lieu à un autre sur une grandeur. Or le temps s'ensuit du premier mouvement; on doit donc, en enquêtant sur le temps, regarder le déplacement. Or celui-ci va sur une grandeur d'un terme à un autre et toute grandeur est continue; il doit donc se conformer à la grandeur dans sa continuité et se trouver continu lui aussi. Par conséquent, le temps aussi est continu, parce qu'autant il y a de mouvement premier, autant doit se produire de temps. Le temps ne se mesure pas d'après la quantité de n'importe quel mouvement, puisqu'un mouvement lent prend beaucoup de temps sur peu d'espace, tandis qu'un mouvement rapide fait l'inverse. Le temps doit donc revêtir seulement la quantité du premier mouvement.

#577. — Le Philosophe montre ensuite (219a14) la même ordonnance de parties antérieures l'une à l'autre. Cet aspect, dit-il, concerne d'abord le lieu, c'est-à-dire la grandeur.

La raison en est que la grandeur est une quantité dotée de position. Or l'antérieur et le postérieur découlent de la notion de position; aussi c'est en raison de leur position que le lieu tient des parties antérieures l'une à l'autre. Du fait qu'il y en ait ainsi dans la grandeur, il doit s'en trouver aussi dans le mouvement, en proportion de ce qui s'en trouve "là", à savoir dans la grandeur et dans le lieu. Par conséquent, il y en a aussi dans le temps, car la relation entre mouvement et temps contraint toujours le second à suivre le premier.

#578. — Le Philosophe montre ensuite (219a19) quelle relation pareilles parties antérieures l'une à l'autre entretiennent avec le mouvement.

"Ces parties antérieures l'une à l'autre", dit-il, c'est-à-dire celles du temps et du mouvement, constituent le mouvement même, quant à leur entité. Mais leur notion s'en distingue, elles ne se définissent pas comme du mouvement. Par notion, en effet, le mouvement est l'acte d'un sujet en puissance, mais d'avoir des parties antérieures l'une à l'autre, il en hérite de l'ordre qui régit les

⁸⁷⁵ *Supra*, leç. 16, #562-566.

⁸⁷⁶ *Quia secundum prius et posterius*

parties de la grandeur⁸⁷⁷. Ainsi donc, ces parties antérieures l'une à l'autre, tout en constituant la même réalité que le mouvement, répondent à une notion distincte. Or le temps s'ensuit du mouvement⁸⁷⁸. Reste à vérifier s'il en découle en tant que mouvement, ou du fait de présenter des parties antérieures l'une à l'autre.

#579. — Le Philosophe montre ensuite (219a22) qu'il en découle du fait qu'il s'y trouve des parties antérieures l'une à l'autre.

Que le temps s'ensuive du mouvement, c'est devenu manifeste du fait qu'on les connaisse ensemble. Le temps s'ensuit donc du mouvement sous l'aspect qui, une fois reconnu en ce dernier, y fait reconnaître du temps. Or le temps se reconnaît dès qu'on regarde assez précisément le mouvement pour y distinguer des parties antérieures l'une à l'autre : on affirme qu'il se passe du temps, quand on prend conscience de telles parties à l'intérieur du mouvement. Le temps doit donc s'ensuivre du mouvement sous ce rapport.

#580. — Le Philosophe montre ensuite (219a25) en quel aspect du mouvement consiste le temps : c'en est le nombre. Il le fait en usant du même moyen : notre façon de reconnaître du temps et du mouvement.

Manifestement, en effet, on prend conscience qu'il y a du temps quand on perçoit des termes distincts dans un mouvement et qu'on aperçoit quelque chose entre eux : lorsqu'on saisit des termes extrêmes distincts de ce qui se trouve entre eux, puis qu'on les nomme mentalement comme deux instants⁸⁷⁹ antérieurs l'un à l'autre, on aboutit à multiplier les parties antérieures l'une à l'autre dans le mouvement et on dit que voilà du temps. Clairement, c'est avec l'instant qu'on délimite le temps. Supposons-le pour le moment, ce deviendra plus manifeste ensuite⁸⁸⁰.

Lorsque par contre on prend conscience d'un instant, mais sans discerner des parties antérieures l'une à l'autre dans le mouvement; ou lorsqu'on en discerne, mais qu'on prend le même instant comme fin de la partie antérieure et début de la postérieure, il ne paraît pas du tout se produire de temps, vu l'absence de mouvement. Mais dès qu'on perçoit des parties antérieures l'une à l'autre, et qu'on les compte, là on admet du temps. La raison en est que le temps n'est rien d'autre que "le nombre du mouvement quant à ses parties antérieures l'une à l'autre". On perçoit le temps, justement, dès qu'on compte de telles parties à l'intérieur d'un mouvement⁸⁸¹. Manifestement donc le temps n'est pas un mouvement, mais il en découle dans la mesure où ce dernier se laisse compter; il en constitue donc le nombre.

On objectera éventuellement à cette définition que c'est le temps qui met ces parties l'une avant l'autre, ce qui rend la définition circulaire. Ces parties antérieures l'une à l'autre, devra-t-on répliquer, entrent dans la définition du temps du fait d'être causées par la grandeur dans le mouvement, non du fait d'être mesurées par le temps. Aussi Aristote a-t-il montré⁸⁸², pour exclure cette objection, que les parties antérieures l'une à l'autre appartiennent à la grandeur avant d'appartenir au mouvement, et au mouvement avant d'appartenir au temps.

#581. — Le Philosophe manifeste ensuite (219b3) cette définition de deux manières.

⁸⁷⁷ *Hoc contingit ex ordine partium magnitudinis.* — La précision est importante. On discute beaucoup à savoir si cet antérieur et ce postérieur qui occupe ARISTOTE consiste en des points, des moments, des instants de la grandeur, du mouvement, du temps, ou en de leurs parties. Voici le premier passage où on voit s. THOMAS opter nettement pour des parties.

⁸⁷⁸ *Supra*, #572.

⁸⁷⁹ *Et anima dicat illa esse duo nunc.*

⁸⁸⁰ *Infra*, leç. 18, #582.

⁸⁸¹ *Supra* et leç. 16, #570.

⁸⁸² *Supra*, #577.

D'abord par un signe : ce avec quoi on juge qu'il y a plus ou moins d'une chose, c'est son nombre; or on juge qu'il y a plus ou moins de mouvement avec son temps; celui-ci est donc son nombre.

Il la manifeste ensuite (219b5) en apportant une précision sur le nombre. Le nombre, dit-il, se dit en deux sens. En un sens, il est ce qu'on compte de fait, ce qui prête à nombre; par exemple dix hommes ou dix chevaux. C'est ce qu'on appelle le nombre 'nombré', parce qu'il s'agit d'un nombre appliqué à des choses qu'on compte. En l'autre sens, on appelle nombre ce avec quoi on compte : le nombre lui-même pris absolument, comme deux, trois, quatre. Or le temps n'est pas le nombre avec lequel on compte; le temps serait alors le nombre de n'importe quoi. C'est au contraire un nombre nombré, car on désigne comme temps le nombre même des parties du mouvement venant l'une après l'autre; ou encore, une fois comptées, ces parties mêmes qui viennent l'une après l'autre⁸⁸³.

Voilà pourquoi, bien que le nombre constitue une quantité discrète, le temps reste une quantité continue : c'est à cause de la réalité comptée. Pareillement, dix mesures de tissu restent une réalité continue, même si le nombre dix constitue une quantité discrète.

Chapitre 11 (219b9-220a24) [L'instant]

Instant et temps, identique et différent

219b9 412. Tout comme le mouvement en est toujours un autre, de même le temps. Pourtant, tout le temps qui existe à la fois reste la même chose⁸⁸⁴. L'instant⁸⁸⁵, en effet, reste la même chose, quoi que ce puisse être.⁸⁸⁶ Cependant, son essence change⁸⁸⁷ : c'est du fait de se trouver tantôt antérieur tantôt postérieur que l'instant mesure le temps.

219b12 413. En un sens, il s'agit toujours du même instant, mais en un autre ce n'est pas le cas⁸⁸⁸. Du fait qu'il pointe sans cesse un moment différent du mouvement, il s'agit toujours d'un autre instant⁸⁸⁹; voilà ce qu'on devrait tenir pour son essence⁸⁹⁰. Toutefois, la réalité qui détient cette essence⁸⁹¹ reste la même.

219b15 414. On l'a déjà dit : le mouvement suit la grandeur, et le temps le mouvement. Pareillement, le mobile⁸⁹² s'assimile au point; et c'est par lui qu'on connaît le mouvement, avec ses parties antérieures l'une à l'autre. Ce qu'il peut bien être, il le demeure⁸⁹³ : point, pierre, quoi que ce soit;

⁸⁸³ « Ipse numerus prioris et posterioris in motu tempus dicitur; vel etiam ipsa quae sunt prius et posterius numerata. »

⁸⁸⁴ Ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός, *quod autem simul omne tempus idem est*. — Ce qui, du temps, est actuel, simultané : l'instant présent, est toujours la même chose.

⁸⁸⁵ Τὸ νῦν, *ipsum nunc*. — ARISTOTE appelle l'instant 'le maintenant'; tout ce qu'il y a de réel dans le temps, c'est l'instant présent, toujours identique, à quelque moment qu'on le considère.

⁸⁸⁶ Ὁ ποτ' ἦν, *secundum quod quid est*. — La chose, le sujet qu'on désigne comme instant.

⁸⁸⁷ Τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον, *esse autem ipsi alterum est, mais être, pour lui, est autre chose*. — Chaque instant appelle une conception différente, se décrit différemment.

⁸⁸⁸ Ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό, *est quidem sicut idem, est vero sicut non idem*.

⁸⁸⁹ Ἡ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον, *secundum quidem enim quod in alio et alio, alterum est*. — L'instant accompagne le mobile dans son mouvement; il concerne donc sans cesse une partie différente de ce mouvement, un moment différent.

⁸⁹⁰ Τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν, *hoc vero erat esse ipsi nunc, c'était cela pour lui l'instant*. — À chaque moment du mouvement son instant. En ajoutant le verbe être, le latin insiste plus clairement sur ce fait que, comme dans le cas du point dans la ligne, l'instant particulier n'a de spécial pour le définir que sa position antérieure ou postérieure dans le temps et le mouvement.

⁸⁹¹ Ἡ δὲ ἐ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, *inquantum autem quodcumque ens est ipsum nunc, quant à l'être, au sujet éventuel qui mérite le nom d'instant*.

⁸⁹² Τὸ φερόμενον, *ce qui se déplace*. — Le déplacement, mouvement premier et plus fondamental, représente tout mouvement, et ce qui se déplace, tout mobile.

⁸⁹³ Τοῦτο δὲ ὁ μὲν ποτε ὄν τὸ αὐτό, *hoc autem, qua quidem quodcumque ens est, idem est*.

cependant il appelle une autre notion⁸⁹⁴, au sens où les sophistes prétendent trouver un autre Coriscos au théâtre⁸⁹⁵ et à l'agora; de fait, être à l'un ou l'autre endroit, c'est autre chose. L'instant suit le mobile comme le temps le mouvement; c'est de fait le mobile qui fait reconnaître des parties du mouvement antérieures l'une à l'autre; dès qu'on en dénombre on a affaire à d'autres instants⁸⁹⁶. Là aussi, donc, ce que peut bien être l'instant il le demeure; mais en ce qu'il marque dans le mouvement des parties antérieures l'une à l'autre, il revêt une autre essence⁸⁹⁷, car dès qu'on dénombre de ces parties on a affaire à d'autres instants.

L'instant mesure le temps

219b28 415. Voici donc le meilleur ordre pour connaître⁸⁹⁸ : le mouvement par le mobile et le déplacement par le voyageur. C'est que le second est telle chose⁸⁹⁹, mais le mouvement, non. En un sens, donc, l'instant demeure toujours le même, mais en un autre, non, parce qu'il en va pareillement du mobile⁹⁰⁰.

219b33 416. Manifestement, sans le temps, l'instant n'existerait pas; et sans l'instant, le temps n'existerait pas non plus. En effet, le mobile et le déplacement vont ensemble, et de même aussi leurs nombres. Or le temps est le nombre du déplacement⁹⁰¹, tandis que l'instant, à l'instar du mobile, constitue comme l'unité de ce nombre.

L'instant divise et continue le temps

220a4 417. De plus, l'instant assure la continuité du temps et celui-ci se divise d'après lui. Cela découle du déplacement et de son mobile. En effet, le mouvement et le déplacement doivent leur unité à leur mobile, du fait qu'il reste unique et n'en devienne pas un quelconque autre, ce qui romprait l'unité. Il varie de notion, toutefois, et par là les parties du mouvement antérieures l'une à l'autre.

220a9 418. D'ailleurs, cela s'ensuit aussi en un sens du point, car le point aussi assure la continuité de la longueur et la définit : il est début de telle partie et fin de telle autre. Toutefois, quand on use ainsi d'un point unique comme si c'en était deux, il faut un repos, puisque le même point sera début et fin. L'instant, lui, du fait que le mobile se déplace, en est sans cesse un autre. Par conséquent, le temps est nombre, non pas comme le même point sert de début et de fin, mais plutôt comme les points extrêmes de la même ligne. Et il ne s'agit pas de parties, pour la raison donnée : en prenant le point intermédiaire comme si c'en était deux, il se produira un repos.

220a18 419. Manifestement encore, l'instant n'est pas une partie pour le temps, ni la division⁹⁰² du mouvement n'en est une pour lui, comme les points n'en sont pas non plus pour la ligne; plutôt, il faut deux lignes comme parties d'une ligne. Bref, en tant que limite, l'instant n'est pas du temps,

894 Τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο, *ratione autem aliud est.*

895 Ἐν Λυκείῳ, *in theatro.*

896 Ἡ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἐστίν, *secundum autem quod numerabile prius et posterius, ipsum nunc est.* — Un autre instant doit intervenir, antérieur ou postérieur, pour déterminer une partie du mouvement qui se laisse distinguer et compter.

897 Τὸ δ' εἶναι ἕτερον, *ipsum autem esse alterum.*

898 Γνώριμον δὲ μάλιστα τοῦτ' ἐστίν, *notum autem maxime hoc est.*

899 Τόδε τι, *hoc aliquid.* — C'est-à-dire une substance singulière, qu'on peut montrer, désigner.

900 Τὸ φερόμενον. — Voir *supra*, la note 892 sur 414.

901 Χρόνος μὲν γὰρ ὁ τῆς φορᾶς ἀριθμὸς, *tempus enim est loci mutationis numerus.*

902 Ἡ διαίρεσις, *divisio.* — C'est-à-dire le moment, chaque situation donnée du mobile dans son mouvement..

mais s’y rapporte⁹⁰³. Par contre⁹⁰⁴, en tant qu’il dénombre, il constitue un nombre. Les limites ne valent de fait que pour la chose qu’elles limitent, tandis que son nombre, celui par exemple de tels chevaux, la dizaine, s’applique à bien d’autres⁹⁰⁵.

Leçon 18

#582. — Une fois montré ce qu’est le temps, le Philosophe traite de l’instant.

Il vérifie d’abord si c’est le même instant qu’on trouve tout au cours du temps, ou si c’en est sans cesse un autre, une difficulté qu’on a déjà soulevée⁹⁰⁶. Puis (219b33), partant de là, il explique les façons de parler de l’instant.

La question initiale commande trois étapes : en un sens, remarque d’abord le Philosophe, l’instant reste le même, mais en un autre sens, non; puis (219b12) il explique cette distinction et finalement (219b15) la prouve.

#583. — Le temps étant le nombre du mouvement, dit-il, ses parties changent sans cesse, comme celles du mouvement. Du temps entier, cependant, ce qui en existe à la fois reste la même chose : c’est l’instant. Il reste la même entité, mais il change de notion, toutefois, du fait de se trouver antérieur ou postérieur. Aussi l’instant ne mesure-t-il pas le temps du fait de garder la même entité, mais du fait de changer de notion, et de se trouver tantôt antérieur tantôt postérieur.

#584. — Le Philosophe explique ensuite (219b12) cette distinction. En un sens, répète-t-il, l’instant reste toujours le même, mais en un autre sens, non. À lui voir occuper sans cesse une position différente dans la succession du temps et du mouvement, on le trouve sans cesse un autre, jamais le même. Voilà le sens de la remarque précédente : “son essence change”; on s’en forme une notion comme il s’observe dans le cours du temps et du mouvement. Mais le sujet qui mérite cette notion sans cesse différente demeure le même⁹⁰⁷.

#585. — Le Philosophe termine (219b15) en prouvant ces dires : d’abord, que l’instant garde le même sujet, mais change de notion; puis (219b28) qu’il mesure le temps.

Le mouvement, rappelle-t-il, reçoit de la grandeur d’avoir des parties continues antérieures l’une à l’autre; puis le temps reçoit la pareille du mouvement. Imaginons donc, avec les géomètres, qu’en se déplaçant le point produise la ligne; quelque entité devra avoir le même effet pour le temps, comme il y en a une aussi pour le mouvement. Or si c’est le point, en se déplaçant, qui produit la ligne, c’est aussi ce point en déplacement qui révèle le mouvement et ses parties antérieures l’une à l’autre. Le mouvement en effet ne se perçoit que du fait que le mobile tienne sans cesse une disposition différente : c’est la disposition précédente du mobile qui fait discerner la partie antérieure du mouvement, et sa disposition subséquente qui fait discerner sa partie postérieure. Ce mobile-là, qui révèle le mouvement et y fait distinguer des parties antérieures l’une à l’autre, qu’il s’agisse d’un point, d’une pierre ou de quoi que ce soit d’autre, en ce qu’il a d’entité, quelle qu’elle soit, reste le même, le même sujet, mais sa notion varie. C’est en ce sens que les sophistes

⁹⁰³ Συμβέβηκεν. — L’instant et le temps coïncident, se retrouvent ensemble, arrivent l’un à l’autre, se rapportent comme des accidents l’un à l’autre, mais ne sont pas de même nature, ne s’identifient pas.

⁹⁰⁴ La formule ἢ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν... ἢ... donne fortement l’impression de présenter deux aspects de l’instant, au point que même s. THOMAS le prend ainsi. Mais cela fait très paradoxal de présenter l’instant comme nombre, de sorte que j’interprète le deuxième membre comme concernant le temps plutôt que l’instant. D’ailleurs, s. THOMAS s’en tire lui aussi avec quelque contorsion, donnant ici l’instant comme synonyme ou métonyme du temps. De toute manière, cette finale est très laborieuse d’interprétation; elle paraît offrir au nombre le statut d’une espèce de nombre nombrant.

⁹⁰⁵ Καὶ ἄλλοθι, *alibi et alibi est*.

⁹⁰⁶ *Supra*, leç. 15, #561.

⁹⁰⁷ *Sed in quantum ipsum ‘nunc’ est quoddam ens, sic est idem subiecto.*

prétendent qu'on a un 'autre' Coriscos au théâtre et au forum, commettant ce sophisme de l'accident : "Se trouver au forum est autre chose que se trouver au théâtre; or Coriscos est tantôt au forum tantôt au théâtre; il est donc autre chose que lui-même." Le mobile, c'est donc évident, appelle une autre notion quand il se trouve ici que lorsqu'il se trouve là, mais il demeure le même sujet.

Or tout comme le temps suit le mouvement, l'instant suit le mobile. Le Philosophe le prouve du fait que c'est le mobile qui fait reconnaître dans le mouvement des parties antérieures l'une à l'autre. En effet, c'est trouver le mobile en une partie de la grandeur où il se déplace qui fait juger la partie du mouvement effectuée sur telle partie de la grandeur antérieure, et la partie effectuée sur son autre partie postérieure. Pareillement, lors de la numération du mouvement, faite moyennant le temps, ce qui fait distinguer pour le temps des parties antérieures l'une à l'autre, c'est justement l'instant, terme du passé et principe du futur. L'instant se rapporte donc bien au temps comme le mobile au mouvement; par permutation de rapport, l'instant se rapporte donc au mobile comme le temps au mouvement. Or le mobile demeure le même sujet durant tout le mouvement, tout en appelant sans cesse une autre notion; l'instant devra faire de même : demeurer le même sujet, mais appeler sans cesse une autre notion. En effet, le mobile, qui fait distinguer dans le mouvement des parties antérieures l'une à l'autre, demeure le même sujet tout en changeant de notion; or ce qui permet de dénombrer de pareilles parties dans le temps, c'est justement l'instant.

#586. — À partir de cette considération, on peut facilement se faire une conception de l'éternité. L'instant, du fait de correspondre à des dispositions différentes du mobile, fait distinguer dans le temps des parties antérieures l'une à l'autre; par son flux, il produit le temps, comme le point la ligne. Sans cette disposition sans cesse différente du mobile, on reste avec une substance toujours dans la même disposition. L'instant se conçoit alors comme toujours stable, sans couler, sans se trouver tantôt antérieur tantôt postérieur. Tout comme l'instant du temps fait saisir le nombre du mobile⁹⁰⁸, de même *l'instant de l'éternité* fait saisir le nombre, ou plutôt l'unité, de la réalité qui garde toujours la même disposition.

#587. — Le Philosophe montre ensuite (219b28) d'où l'instant tient qu'il mesure le temps.

La raison en est, dit-il, que ce qu'on connaît le mieux dans le temps, c'est l'instant. Or chaque chose se mesure par ce qu'on connaît le mieux dans son genre⁹⁰⁹. Cela se montre aussi avec la relation du mouvement au mobile, car le mouvement se connaît par le mobile, et le déplacement par le voyageur, comme le moins connu par le mieux connu. C'est que le mobile est "telle chose", quelque chose qui se tient par soi, ce qui n'est pas le cas du mouvement. Aussi le mobile se connaît-il avant le mouvement, et c'est par lui qu'on connaît le mouvement; c'est pareillement par l'instant qu'on connaît le temps.

C'est ainsi que le Philosophe revient à sa conclusion principale : l'instant en question demeure toujours le même en un sens, mais en un autre, non, puisqu'il en va pareillement du mobile⁹¹⁰.

#588. — Le Philosophe rend compte ensuite (219b33) des façons de parler de l'instant : d'abord que "rien n'existe du temps, sauf l'instant", puis (220a4) que "l'instant divise et met en continuité les parties du temps", enfin (220a18) que "l'instant n'est pas une partie du temps".

#589. — Manifestement, dit-il, sans temps il n'y a pas d'instant; et sans instant, il n'y a pas de temps. Cela appert de la relation du mouvement au mobile : le déplacement et son mobile

⁹⁰⁸ *Nunc temporis intelligitur ut numerus mobilis.*

⁹⁰⁹ *Métap.*, X, 1; *In X Met.*, leç. 2.

⁹¹⁰ *Supra*, #584.

coexistent; de même aussi leurs nombres respectifs. Or le temps est le nombre du déplacement, et l'instant se compare au mobile non certes comme un nombre, puisque l'instant est indivisible, mais comme l'unité d'un nombre. Le temps et l'instant ne vont donc pas l'un sans l'autre. Il faut toutefois garder à l'esprit que le temps se compare toujours au déplacement, premier des mouvements, car le temps est le nombre du premier mouvement⁹¹¹.

#590. — Il rend compte ensuite (220a4) de cet autre dire, que “le temps se continue et se divise d'après l'instant” : d'abord à partir du mouvement et du mobile, puis (220a9) à partir de la ligne et du point.

C'est déjà évident⁹¹², dit-il : le temps à la fois se continue “par l'instant”, c'est-à-dire grâce à lui, et se divise d'après lui. Cela s'ensuit de ce qu'on observe dans le déplacement, dont le nombre est le temps, et chez le mobile, auquel correspond l'instant. Manifestement, en effet, tout mouvement tient son unité de son mobile, du fait que celui-ci soit unique et demeure le même durant tout le mouvement. Tant qu'on en reste à un mouvement unique, le mobile n'est pas indifféremment n'importe quoi, mais reste la même entité qui s'est mise à se déplacer au début. Si le mouvement devenait le fait d'une autre entité, le mouvement original se perdrait; il s'agirait d'un autre mouvement, celui d'un autre mobile. C'est donc évidemment le mobile qui donne son unité au mouvement et qui garantit sa continuité.

En vérité, toutefois, le mobile varie de notion. C'est de la sorte qu'il distingue les parties du mouvement antérieures l'une à l'autre, car à le regarder sous telle notion ou disposition, on reconnaît que toute disposition du mobile antérieure relevait d'une partie antérieure du mouvement, et que toute disposition subséquente relèvera d'une partie postérieure. Ainsi donc, le mobile à la fois assure la continuité du mouvement et le divise. L'instant fait pareil avec le temps.

#591. — Le Philosophe rend ensuite (220a9) encore compte du même dire à partir de la ligne et du point. Ce qu'on vient de dire du temps et de l'instant, dit-il, s'ensuit de quelque manière de ce qui s'observe avec la ligne et le point, parce que le point assure la continuité de la ligne, mais aussi la précise, en constituant le début d'une partie et la fin d'une autre.

Cependant, cela se passe différemment pour la ligne et le point, et pour le temps et l'instant. C'est que le point est quelque chose de stable, et la ligne pareillement; aussi, peut-on prendre le même point deux fois, et s'en servir comme si c'en était deux, comme un début et une fin. Lorsqu'on se sert ainsi d'un point comme si c'en était deux, se produit un repos; c'est évident lors du mouvement réfléchi, où le point qui servait de fin au premier mouvement sert de début au second, celui de retour. C'est avec de fait qu'on prouvera⁹¹³ que le mouvement réfléchi n'est pas continu, mais implique un repos intermédiaire.

Au contraire, l'instant, lui, n'est pas stable, du fait de correspondre au mobile, sans cesse en déplacement tant que dure le mouvement. Pour cette raison, l'instant doit sans cesse changer de notion⁹¹⁴. C'est pourquoi le temps, comme nombre du mouvement, ne le mesure pas du fait qu'on prenne un même élément de temps comme début d'un mouvement et fin d'un autre; il le fait plutôt du fait qu'on prenne deux termes de temps, deux instants, qui n'en soient toutefois pas des parties.

Pourquoi, dans le cas du temps, cette manière de mesurer plutôt que l'autre où on mesure les parties de la ligne par le point, qui en est début et fin? C'est pour la raison mentionnée : on use alors d'un point comme si c'en était deux, de sorte que se produise un repos intermédiaire, ce qui ne peut arriver avec le temps et le mouvement. On ne doit toutefois pas comprendre ici que le

⁹¹¹ *Supra*, leç. 17, #574, 576.

⁹¹² *Supra*, #585.

⁹¹³ VIII, leç. 16.

⁹¹⁴ *Supra*, #582ss.

même instant ne constitue pas le début du futur et la fin du passé; il s'agit plutôt de ce que percevoir le temps ne découle pas de mesurer le mouvement avec un seul instant, mais avec deux, comme indiqué. Autrement, la numération du mouvement ferait intervenir le même instant deux fois.

#592. — Le Philosophe rend ensuite (220a18) compte de ce dire, que “l'instant n'est pas une partie du temps”.

Manifestement, dit-il, l'instant ne constitue pas une partie du temps; d'ailleurs ce par quoi on aperçoit le mouvement, telle disposition qu'on découvre dans le mobile, ne constitue pas non plus une partie du mouvement. Les points non plus ne sont pas des parties de la ligne; cela prend deux lignes, en effet, comme parties d'une ligne.

Le Philosophe manifeste les propriétés du temps à partir du mouvement et de la ligne, parce que le mouvement est continu à cause de la grandeur, et le temps à cause du mouvement⁹¹⁵.

L'instant, conclut-il finalement, en tant que terme, n'est pas du temps, mais concerne le temps comme un terme concerne ce dont il l'est. Cependant, en tant que le temps, ou l'instant, intervient comme nombre d'autre chose, l'instant devient aussi le nombre d'autre chose que du temps. La raison en est qu'un terme ne concerne que ce dont il est le terme, tandis qu'un nombre peut concerner différents sujets; ainsi le nombre dix peut l'être pour des chevaux et pour d'autres réalités. Ainsi donc, l'instant ne constitue le terme que du temps, mais procure un nombre pour tous les mobiles qui se déplacent dans le temps.

Chapitre 11 (220a24-26)

220a24 420. Manifestement donc, le temps est le nombre du mouvement quant à ses parties antérieures l'une à l'autre, et il est continu, en tant que mesure d'une entité continue.

Chapitre 12 (220a27-b32) [Existence dans le temps]

Le temps comme grandeur

220a27 420. Un nombre qui soit le plus petit absolument, il y en a un : la dualité. Mais un nombre concret⁹¹⁶, en un sens il y en a un, en un autre sens non. Par exemple, pour la ligne, comme quantité discrète⁹¹⁷, le nombre le plus petit est deux, ou une; mais comme grandeur⁹¹⁸, elle n'offre aucun nombre qui soit le plus petit, car toute ligne se divise indéfiniment⁹¹⁹. Par suite, il en va pareillement avec le temps : le plus petit, en nombre, c'est un ou deux, mais en grandeur, il n'y en a aucun.

220a32 421. Pourquoi⁹²⁰ on ne le dit pas vite ou lent, c'est manifeste; on reconnaît plutôt qu'il y en a beaucoup ou peu, et qu'il est long ou bref. En tant que continu, en effet, on le dit long ou bref, tandis qu'en tant que nombre, il y en a beaucoup ou peu. Mais il n'est ni vite ni lent, car aucun nombre nombrant n'est rapide ou lent.

⁹¹⁵ *Supra*, #585.

⁹¹⁶ Τίς δ' ἀριθμός, *quidam autem numerus*. — ARISTOTE sous-entend ἐλάχιστος, *minimus*; τίς, *quidam*, s'oppose à ἀπλός, *absolu* : il s'agissait du nombre absolu, il s'agit maintenant de nombre concret, celui d'une matière comptée, le nombre 'nombré' : le temps n'est pas un nombre absolu, mais un mouvement compté, une quantité de mouvement.

⁹¹⁷ Πλήθει, *multitudine*.

⁹¹⁸ Μεγέθει, *magnitudine*.

⁹¹⁹ Αεί, *semper*.

⁹²⁰ Φανερόν δὲ καὶ ὅτι..., *manifestum autem propter quid...*

Le temps comme identique et varié

220b5 422. Tout temps simultanément est le même partout, mais des temps antérieurs l'un à l'autre ne le sont pas. C'est qu'il n'y a qu'un seul changement présent, tandis que celui déjà effectué et celui encore à venir sont distincts. Le temps, d'ailleurs, n'est pas un nombre nombrant, mais nombré. Or des temps antérieurs l'un à l'autre en sont sans cesse d'autres, les instants qui les déterminent s'en trouvant eux-mêmes sans ces d'autres⁹²¹ : c'est le même et unique nombre, celui de cent chevaux et celui de cent hommes, mais ce dont il est le nombre diffère, les chevaux des hommes.

220b12 423. En outre, c'est de la façon dont un mouvement peut être le même et unique encore et encore, qu'un temps le peut aussi : un hiver⁹²², par exemple, ou un printemps ou un automne.

Mesure réciproque du temps et du mouvement

220b14 424. Par ailleurs, non seulement on mesure le mouvement par le temps, mais aussi le temps par le mouvement, parce qu'ils se définissent l'un par l'autre. Le temps, en effet, définit le mouvement, étant son nombre; réciproquement, le mouvement définit le temps : il y a beaucoup ou de peu de temps, évalue-t-on, en le mesurant par le mouvement; de même en général mesure-t-on le nombre par le nombrable, le nombre des chevaux, par exemple, en prenant le cheval comme unité⁹²³. En effet, on connaît par son nombre la pluralité⁹²⁴ des chevaux, mais inversement, c'est en prenant le cheval comme unité qu'on connaît le nombre même des chevaux. Il en va pareillement pour le temps et le mouvement : on mesure en effet le mouvement avec le temps, et le temps avec le mouvement.

220b24 425. Voilà qui est raisonnable, car le mouvement imite⁹²⁵ la grandeur et le temps le mouvement : tous sont dotés de quantité, continus et divisibles. C'est, en effet, parce que la grandeur est de la sorte que le mouvement supporte ces propriétés, et à cause du mouvement le temps. Aussi mesure-t-on à la fois la grandeur par le mouvement et le mouvement par la grandeur : il y a beaucoup de chemin, dit-on, s'il demande beaucoup de marche, et beaucoup de marche, si on parcourt beaucoup de chemin. Il en va de même pour le temps si c'est le cas du mouvement, et pour le mouvement si c'est le cas du temps.

Leçon 19

#593. — Une fois le temps défini, le Philosophe s'appuie sur la définition donnée pour rendre compte de ce qu'on dit à son sujet.

Il clarifie quatre points : d'abord, en quel sens on reconnaît un temps qui soit le plus petit, et en quel sens non; en second (220a32), pourquoi on évalue le temps comme beaucoup ou peu, bref ou long, mais non comme rapide ou lent; en troisième (220b5), en quel sens on a le même temps et en quel sens non; en quatrième (220b14), en quel sens c'est par le mouvement qu'on connaît le temps, et réciproquement.

#594. — La définition donnée⁹²⁶ du temps, dit-il, le manifeste comme "le nombre du mouvement quant à ses parties antérieures l'une à l'autre". On l'a aussi manifesté comme une entité continue⁹²⁷. Ce n'est pas d'être un nombre, bien sûr, qui lui confère sa continuité; celle-ci lui vient plutôt de ce

921 Ἐτερα, *semper altera*.

922 Ἐνιαυτὸν, *hiemem*.

923 Τῶ ἀριθμητῶ τὸν ἀριθμὸν, οἷον τῶ ἐνὶ ἔκπῳ τὸν τῶν ἔκπων ἀριθμὸν, *numerabilibus numerum*.

924 Πλῆθος, *multitudinem*. — Un terme qui désigne confusément la quantité discrète non encore dénombrée.

925 Ἀκολουθεῖ, *imitatur*.

926 *Supra*, leç. 17, #580.

927 *Supra*, leç. 17, #581.

dont il est le nombre, car il l'est d'une entité continue, le mouvement⁹²⁸. Car le temps n'est pas un nombre absolu, mais un nombre nommé.

Le nombre au sens absolu en comporte un minimum, un qui soit tout à fait le plus petit : c'est la dualité. Par contre, le nombre concret⁹²⁹, du moins celui d'une entité continue, en comporte un minimum seulement en un certain sens, mais strictement, non. C'est que la quantité discrète comporte un minimum⁹³⁰, mais non la grandeur. Ainsi plusieurs lignes forment une quantité discrète et présentent un minimum à cet égard : une ou deux lignes; une, à prendre le minimum absolu en matière de nombre; mais deux, à prendre le minimum dans le genre du nombre, qui ait nature de nombre. Sur le plan de leur grandeur, par contre, les lignes ne présentent pas de minimum, de ligne qui serait la plus petite, parce que toute ligne prête toujours à division.

Pareille distinction vaut pour le temps. Comme quantité discrète, il en offre un qui soit le plus petit : un ou deux; un an ou deux ans, par exemple, ou deux jours, ou deux heures. Mais sur le plan de sa grandeur, aucun temps n'est le plus petit, car tout temps donné se prête à division en parties plus petites.

#595. — Le Philosophe donne ensuite (220a32) la raison pour laquelle le temps ne s'évalue pas comme lent ou rapide, mais plutôt comme beaucoup ou peu, bref ou long.

Le temps est à la fois nombre et continu⁹³¹. En tant que continu, on l'évalue comme long ou bref, comme la ligne; en tant que nombre, on dit qu'il y en a beaucoup ou peu. Par contre, la rapidité et la lenteur ne conviennent en aucun sens au nombre : ni au nombre absolu, c'est manifeste; ni au nombre d'aucune grandeur donnée. En effet, d'être rapide ou lent s'attribue au mouvement une fois dénombré; il se trouve rapide du fait de se dénombrer avec un temps petit, et lent, pour le motif inverse. Manifestement donc, le temps ne peut en aucun sens s'évaluer comme rapide ou lent.

#596. — Le Philosophe montre ensuite (220b5) en quel sens le temps est le même, et en quel sens non : d'abord, comment au sens strict il est le même et ne l'est pas; ensuite (220b12), comment il est le même en un sens relatif.

Le temps simultané, dit-il, est le même partout, c'est-à-dire en regard de tout mobile partout; en effet, il ne se différencie pas au regard de mobiles distincts. Il se différencie plutôt en regard de parties différentes du même mouvement. C'est pourquoi des temps antérieurs l'un à l'autre ne s'identifient pas. La raison en est qu'il n'y a qu'un premier changement actuel dont d'abord et principalement le nombre soit le temps; or pour ce changement, ce sont des parties différentes celle déjà effectuée et parcourue, et celle à venir. Aussi, ce sont également des temps distincts que le passé et le futur. C'est que le temps n'est pas un nombre absolu, mais celui d'une entité nommée : les parties antérieures l'une à l'autre du mouvement; pour ce nombre, les parties antérieures l'une à l'autre en sont sans cesse d'autres, du fait que les instants qui les déterminent le soient eux-mêmes.

Par contre, s'il s'agissait d'un nombre absolu, le même temps mesurerait le changement passé et le futur, puisque c'est le même et unique nombre absolu avec lequel on compte des objets distincts; *cent chevaux* et *cent hommes*, par exemple. À l'inverse, le nombre nommé change avec ses objets : *cent chevaux* sont autre chose que *cent hommes*. Or le temps est le nombre des parties antérieures l'une à l'autre dans le mouvement et ces parties ne sont pas les mêmes, correspondant à ce qu'il y

⁹²⁸ *Supra*, leç. 17, #581.

⁹²⁹ *Numerum quendam*.

⁹³⁰ *Secundum multitudinem est invenire minimum*.

⁹³¹ *Supra*, leç. 17, #580-581.

a de réalisé dans le mouvement et à ce qui en reste à venir; aussi le temps passé se distingue-t-il du futur.

#597. — Le Philosophe montre ensuite (220b12) comment le même temps se répète en un sens.

Le même et unique mouvement, dit-il, peut se répéter; de la même façon, le même et unique temps peut aussi le faire. Le même et unique mouvement, toutefois, se répète spécifiquement, mais non numériquement : sous le même signe du Bélier sous lequel le soleil se déplaçait en premier, il le fera aussi plus tard. Aussi, de même qu'il y a eu hiver, printemps, été et automne, il en ira encore de même, quoique non numériquement, mais spécifiquement.

#598. — Il montre ensuite (220b14) que si le mouvement se connaît par le temps, de même aussi le temps par le mouvement : il part d'abord de la définition du nombre et du nommé, puis (220b24) de la ressemblance entre grandeur et mouvement.

Non seulement, dit-il, le mouvement se mesure par le temps, mais aussi le temps par le mouvement, du fait qu'ils se définissent réciproquement. En effet, la quantité de l'un doit se prendre d'après la quantité de l'autre. Que le temps mesure le mouvement vient de ce qu'il soit son nombre; mais réciproquement le mouvement mesure le temps par rapport à nous. En effet, la quantité du temps se perçoit parfois à partir du mouvement, quand par exemple on compte beaucoup ou peu de temps d'après une mesure de mouvement claire pour nous; c'est que parfois le nombre même se connaît par les nombrables, et réciproquement. Ainsi une pluralité de chevaux se connaît par leur nombre, mais c'est par un cheval que se connaît le nombre de chevaux. En effet, impossible de savoir combien il y a de milliers sans savoir ce qu'est *un* millier. Il en va pareillement avec le temps et le mouvement : lorsque pour nous la quantité de temps est claire, mais la quantité de mouvement ignorée, alors le mouvement se mesure par le temps; il en va à l'inverse quand c'est le mouvement qui est connu et le temps qui est ignoré.

#599. — Le Philosophe prend ensuite (220b24) appui sur une comparaison entre mouvement et grandeur. Ce qu'on vient de dire du temps et du mouvement arrive avec raison, dit-il. Le mouvement imite la grandeur en quantité, continuité et divisibilité; le temps fait de même avec le mouvement. Ces propriétés appartiennent au mouvement à cause de la grandeur, et au temps à cause du mouvement. Or la grandeur se mesure par le mouvement et le mouvement par la grandeur : il y a beaucoup de chemin, dit-on quand on perçoit s'être beaucoup déplacé; inversement, à regarder la grandeur du chemin, on dit s'être beaucoup déplacé. Il en va aussi de même du temps et du mouvement⁹³².

Chapitre 12 (220b32-222a9)

L'existence dans le temps : du mouvement

220b32 426. Le temps est la mesure du mouvement, du mouvement actuel. Il le mesure en faisant assigner à telle partie de mesurer précisément son tout, comme la coudée mesure la longueur, du fait de se trouver choisie comme partie de grandeur susceptible d'en mesurer précisément le tout. Ainsi, pour le mouvement, se trouver dans le temps c'est s'en faire mesurer, en soi et en son existence, car le temps mesure simultanément les deux. Voilà ce qu'est pour le mouvement se trouver dans le temps : avoir son existence mesurée.

221a7 427. Manifestement, pour le reste aussi, être dans le temps c'est avoir son existence mesurée par lui. En effet, être dans le temps comporte deux sens : l'un, exister alors que le temps existe; l'autre, comme on dit que certaines choses sont dans le nombre, ce qui signifie ou bien comme sa partie ou sa propriété, et en général comme un aspect du nombre, ou bien du fait qu'il y en ait un

⁹³² *Supra*, #598.

nombre. Ainsi, le temps étant nombre, l'instant, l'avant et tout ce qu'il y a de tel sont dans le temps, comme l'unité, l'impair et le pair sont dans le nombre. Les uns, en effet, sont des aspects du nombre, et les autres en sont du temps. Or on est dans le temps comme en un nombre. De la sorte, on est contenu par un nombre, comme on l'est par un lieu quand on s'y trouve. Manifestement, être dans le temps ne revient pas à exister alors que le temps le fait, comme être en mouvement et se trouver en un lieu ne reviennent pas à exister alors que ce mouvement et ce lieu le font. En effet, si c'était ainsi qu'on était quelque part, tout serait en n'importe quoi; le ciel même serait dans un grain de mil, puisque qu'alors que le grain de mil existe, le ciel aussi. C'est une simple coïncidence : forcément, si on est en un temps, ce temps doit lui aussi exister, et si on est en mouvement, ce mouvement doit lui aussi exister.

Les êtres éternels

221a26 428. C'est comme en un nombre qu'on est en un temps. Par conséquent, on peut toujours concevoir un temps plus grand que quoi que ce soit qui s'y trouve. Aussi, tout ce qui se trouve en un temps doit se trouver contenu par lui, à la manière de tout ce qui se trouve en quoi que ce soit; par exemple, ce qui se trouve en un lieu se trouve contenu par lui.

221a30 429. Assurément aussi, on est affecté par le temps, comme on a coutume de dire qu'il consume et fait tout vieillir et oublier; que par contre il ne fait ni apprendre, ni rajeunir, ni s'améliorer. C'est qu'il constitue en soi plutôt une cause de corruption, puisqu'il est nombre du mouvement et que le mouvement fait quitter ce qu'on est.

221b3 430. Manifestement donc ce qui est toujours, en tant que tel, n'est pas en un temps : il n'est contenu par aucun et son être n'est pas non plus mesurée par le temps.

221b5 431. Le signe en est que le temps ne l'affecte en rien, comme s'il ne s'y trouvait pas.

Le repos

221b7 432. Par contre, le temps, étant mesure du mouvement, sera aussi par accident celle du repos, et de fait tout repos est en un temps.

221b9 433. En mouvement on doit se mouvoir, sans doute, mais pas aussi nécessairement en un temps. Car le temps n'est pas mouvement, mais nombre de mouvement; or en ce nombre on peut trouver le mobile aussi en repos.

221b12 434. Tout immobile n'est pas en repos, mais seulement s'il est privé de mouvement bien que de nature à se mouvoir⁹³³. Par ailleurs, on est en un nombre s'il y en a un pour la chose qu'on est et si on a son existence mesurée par lui. Aussi, si on est en un temps, on est mesuré par lui.

221b16 435. Précisons que le temps mesure le mobile en mouvement ou en repos, en tant qu'il se meut ou repose. Il mesure en effet combien il y a⁹³⁴ de son mouvement ou de son repos. Aussi n'est pas du mobile absolument qu'on mesure par le temps combien il y en a, mais de son mouvement.

221b20 436. Par conséquent, tout ce qui n'est ni en mouvement ni en repos n'est en aucun temps. Être dans le temps, en effet, c'est se faire mesurer par lui et le temps, c'est du repos et du mouvement qu'il est mesure.

Le non-être

221b23 437. Manifestement donc pas même tout ce qui n'existe pas ne sera en un temps; par exemple, ce qui ne se peut pas du tout, comme le diamètre commensurable au côté. Car en général, si le temps est mesure par soi du mouvement et par accident du reste, manifestement tout ce dont il mesure l'existence aura son existence dans le repos ou le mouvement. Donc, tout ce qui se

⁹³³ III, 2, 202a4.

⁹³⁴ Πόση τις, *secundum quod quanta quaedam*.

corrompt et s'engendre, et en général tout ce qui tantôt est, tantôt n'est pas, est nécessairement en un temps : il y a un temps plus grand qui excède leur existence et mesure leur substance⁹³⁵. Quant à ce qui n'existe pas, ce qu'en contient le temps ou bien a déjà existé, comme Homère jadis, ou bien existera, comme tel événement futur, selon la direction dans laquelle il le contient; et si c'est dans les deux directions, à la fois il a existé et existera. Par contre, tout ce qu'il ne contient ni dans l'une ni dans l'autre ni n'a existé, ni n'existe, ni n'existera. Cependant, dans ce qui n'existe pas, il y a aussi tout ce dont l'opposé existe toujours : on a mentionné le diamètre incommensurable qui, demeurant toujours, ne sera pas en un temps; le diamètre commensurable ne le sera pas non plus, donc, parce que toujours il n'existe pas, étant contraire à ce qui existe toujours. Par contre, tout ce dont le contraire n'existe pas toujours peut tant être que ne pas être, et il y en a génération et corruption.

Leçon 20

#600. — Une fois traité le temps en lui-même, le Philosophe s'intéresse au temps en comparaison de ce qu'on y trouve.

Ce propos appelle deux points : le Philosophe compare d'abord le temps à ce qui s'y trouve, puis (222a10) à ce qu'on trouve dans l'instant.

La première comparaison est double : d'abord au mouvement, puis (221a7) au reste de ce qu'on trouve dans le temps.

#601. — Il fait à part la comparaison avec le mouvement du fait de sa relation spéciale avec le temps, comme il se mesure par lui à la fois pour son essence et pour sa durée ou son existence. Le reste, par contre, homme ou pierre, par exemple, s'y mesure pour son existence ou sa durée, en raison de son aptitude à changer, mais non pour son essence; sous ce regard, c'est plutôt l'instant du temps qui lui correspond⁹³⁶.

Le temps, dit-il, est la mesure du mouvement même, “de celui qui a lieu”, par quoi il donne à entendre : “de sa durée”.

Par ailleurs, le temps mesure le mouvement du fait qu'il fait assigner à telle de ses parties d'en mesurer le tout. Il le faut, puisque que tout se mesure par une unité de son genre⁹³⁷. Cela appert dans les mesures de grandeurs : la coudée mesure toute la longueur d'un morceau d'étoffe ou d'un chemin, parce qu'elle constitue une partie de cette longueur assignée pour en mesurer le tout. C'est pareillement par une partie du mouvement que le temps mesure ce dernier en son entier : par celui d'une heure on mesure celui du jour entier; par celui du jour on mesure celui de l'année. Puisque donc le mouvement se mesure par le temps, ce n'est pas autre chose pour lui d'avoir lieu dans le temps et de se mesurer par le temps, à la fois en quant à son essence et à sa durée; car c'est de l'une et l'autre façon qu'il se mesure avec le temps.

#602. — Le Philosophe montre ensuite (221a7) comment le temps se rapporte au reste : d'abord comment le reste s'y trouve, puis (221a26) à quoi convient de s'y trouver.

Pour le mouvement, dit-il, se trouver dans le temps c'est se faire mesurer par lui à la fois en soi et en son existence. Manifestement, pour le reste cela revient au même, de se trouver dans le temps

⁹³⁵ Ὅς ὑπερέξει τοῦ τε εἶναι αὐτῶν καὶ τοῦ μετροῦντος τὴν οὐσίαν, *quod excellit esse ipsorum et mensurat substantiam*. — Alors que le latin attribue à ce temps plus grand à la fois d'excéder l'existence des générables et d'en mesurer la substance, le grec lui attribue d'excéder à la fois leur existence et ce qui en mesure la substance. Le grec fait un peu étrange, mais aucune différence notable de doctrine n'en résulte.

⁹³⁶ *Supra*, leç. 18.

⁹³⁷ *Métap.*, X, 1.

et de se faire mesurer par lui. Il ne se fait pas mesurer lui-même, mais seulement son existence; car c'est par soi que le mouvement se fait mesurer par le temps, mais le reste s'en fait mesurer pour autant qu'il comporte mouvement.

Que se trouver dans le temps consiste ainsi pour tout à faire mesurer son existence par le temps, voici comment le Philosophe le montre. Se trouver dans le temps s'entend en deux sens : en l'un, s'y trouver du fait d'une existence simultanée à celle du temps; en l'autre, s'y trouver comme on se trouve en un nombre. Ce second sens se dit aussi doublement. En un sens, on se trouve en un nombre tantôt comme sa partie, comme deux en quatre, ou comme sa propriété, comme le pair et l'impair, ou n'importe quelle autre propriété du nombre même. En l'autre sens, on attribue à une chose de se trouver en un nombre non du fait d'en être un aspect, mais parce que ce nombre lui appartient comme à ce qu'il dénombre, comme des gens se font attribuer d'être en tel ou tel nombre.

Le temps étant un nombre, on peut s'y trouver en l'un et l'autre sens. En effet, l'instant, l'avant, l'après et toute pareille chose sont dans le temps comme sont dans le nombre l'unité, sa partie, le pair et l'impair, ses propriétés, et aussi comme le superflu et le parfait. On qualifie un nombre de 'parfait' quand il est fait de parties qui le mesurent; par exemple, le nombre six se mesure par l'unité, par deux et par trois, qui ensemble font six. On attribue encore à un nombre d'être 'superflu', quand les parties qui le mesurent excèdent son tout; par exemple, douze, mesuré par l'unité, deux, trois, quatre et six, qui ensemble font seize. En ce sens des choses sont dans le temps comme ses aspects. Par contre, les choses qui ne sont pas des aspects du temps se font attribuer d'être dans le temps comme les choses dénombrées se font attribuer d'être en un nombre. Aussi les choses qui sont dans le temps doivent s'y trouver contenues comme en un nombre; c'est au même sens que ce qui est en un lieu y est contenu comme en une mesure.

Le Philosophe explique ensuite le premier sens dont une chose se trouve dans le temps. Manifestement, dit-il, ce n'est pas la même chose être dans le temps et être alors que le temps existe, comme aussi ce n'est pas la même chose être en mouvement ou en un lieu, et être alors qu'ils existent. Autrement, il s'ensuivrait que tout serait en n'importe quoi; par exemple, le ciel serait dans un grain de mil, puisque alors qu'existe ce grain de mil, le ciel le fait aussi.

Les deux sont différents : lorsqu'une chose existe au moment où une autre le fait, leur simultanéité est accidentelle; mais la simultanéité est une nécessité, entre une chose et ce en quoi elle se trouve comme en sa mesure. Par exemple, pour le temps et ce qui s'y trouve, pour le mouvement et ce qui s'y trouve, leur simultanéité est une nécessité.

#603. — Le Philosophe montre ensuite (221a26) à quoi convient de se trouver dans le temps : que d'abord tout être n'y est pas, ensuite (221b23) que tout non-être non plus.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe montre d'abord que ce qui est toujours n'est pas dans le temps, puis (221b7) que néanmoins ce qui est en repos, en tant que tel, s'y trouve.

Le premier point se divise encore en deux : le Philosophe présente d'abord les notions dont il va procéder pour montrer son propos, puis (221b3) le conclut.

Il présente deux notions.

Voici la première. Toute chose se trouve en un temps comme un nommé en son nombre. On doit donc toujours pouvoir admettre un temps plus grand que quoi que ce soit qui s'y trouve, comme on peut toujours admettre un nombre plus grand que quoi que ce soit qu'on dénombre. Pour cette raison, tout ce qui est en un temps doit se trouver tout à fait contenu et renfermé en lui comme tout ce qui se trouve en un lieu se trouve renfermé en lui.

#604. — Voici la seconde notion (221a30). Tout ce qui est dans le temps en est affecté, au sens d'une détérioration. Le Philosophe le prouve à partir de la manière habituelle de parler. Le passage du temps "consume", a-t-on coutume de dire, il pourrit et corrompt. Et encore : le temps "fait tout

vieillir” ce qui s’y trouve. Et : avec le temps on tombe en oubli; de fait, ce qu’on connaît depuis peu se garde en mémoire, mais une longue durée le fait s’évanouir.

Pour qu’on n’attribue pas au temps autant la perfection que la détérioration, il l’exclut ensuite, en niant les trois perfections corrélatives aux trois détériorations signalées.

“Le temps fait oublier”, disait-il; il ne fait pas apprendre, précise-t-il : à rester longtemps oisif sans s’efforcer d’apprendre, le temps ne fait pas apprendre comme il fait oublier.

“Le temps fait tout vieillir”, disait-il; mais rien ne se renouvelle grâce au temps, précise-t-il : du seul fait de durer longtemps, on ne devient pas neuf, mais ancien.

“Le temps consume”, disait-il; le temps n’améliore pas, précise-t-il : il ne complète ni ne parfait, mais plutôt consume et corrompt. La raison en est que le temps corrompt tout, même en l’absence apparente de toute autre source de corruption. La notion même de temps l’annonce : le temps est le nombre du mouvement; il appartient donc à sa nature d’écarter tout être de sa disposition initiale. Comme le temps est le nombre du premier mouvement, source pour tout mobile de son aptitude à changer, sa durée oblige tout ce qui s’y trouve à quitter sa propre disposition.

#605. — Le Philosophe conclut ensuite (221b3) son propos sur la base de ces notions. Il part d’abord de la première. Tout ce qui se trouve en un temps, a-t-on montré, est contenu par lui; par contre, aucun ne contient ce qui est toujours, puisque ce dernier l’excède. Son “être”, c’est-à-dire sa durée, ne se mesure pas non plus avec le temps, puisqu’il dure à l’infini, lequel exclut toute mesure. Ce qui existe toujours n’est donc pas en aucun temps. Mais c’est seulement vrai en tant qu’il est toujours. En effet, les corps célestes existent toujours, quant à l’existence de leur substance, mais non quant à leur lieu; aussi leur durée ne se mesure-t-elle pas avec le temps, mais leur déplacement oui.

Il prouve ensuite (221b5) la même chose à partir de la seconde notion présentée. Un signe, dit-il encore, que ce qui est toujours n’est en aucun temps, c’est que le temps ne l’affecte pas, comme s’il ne s’y trouvait pas. Il ne se consume ni ne vieillit, comme on a attribué de le faire à ce qui est dans le temps.

#606. — Ce qui est toujours n’est en aucun temps, le Philosophe vient de le montrer. Mais ce qui est en repos conserve lui aussi sa disposition. On pourrait en croire que ce dernier, en tant qu’en repos, n’accepte pas la mesure du temps. Pour l’exclure, le Philosophe montre (221b7), en cinq points, que le temps constitue la mesure du repos aussi.

Il propose d’abord son intention : comme le temps est par soi la mesure du mouvement, dit-il, il sera aussi par accident la mesure du repos, puisque tout repos est en un temps, comme tout mouvement.

#607. — Il exclut en second (221b9) une occasion d’avoir l’impression que le repos ne se mesure pas avec le temps. Ce dernier est la mesure du mouvement. Aussi pourrait-on croire que le mobile en repos, ne se trouvant plus en mouvement, n’est en aucun temps. Pour être en un temps, dit-il, afin d’écarter cette impression, on n’a pas besoin de se mouvoir, comme on le doit par contre en mouvement; c’est que le temps n’est pas mouvement, mais nombre de mouvement. Or en un nombre de mouvement on peut trouver le mobile non seulement en mouvement, mais aussi en repos.

#608. — En troisième (221b12), le Philosophe prouve son propos : que le mobile en repos est dans un nombre de mouvement, de sorte que ce temps le mesure.

Pour ce faire, il affirme que n’est pas en repos tout ce qui est immobile, tout ce qui ne se meut pas. On est en repos seulement si on est privé de mouvement bien qu’apte de nature à se mouvoir :

en fait, cela se meut dont l'immobilité est repos⁹³⁸. Le repos, en effet, n'est pas la négation du mouvement, mais sa privation. Ainsi appert-il que l'essence de l'être en repos en est une de mobile. Aussi, comme l'existence du mobile se déroule en un temps et se mesure par lui, celle du mobile en repos se mesure aussi par le temps. Ici, on parle d'une chose en un temps comme en son nombre, parce que la chose même a un nombre, mais que c'est son existence qu'on mesure avec le nombre du temps. Manifestement donc, le mobile en repos se trouve en un temps et se mesure par lui, non en tant qu'en repos, mais en tant que mobile. C'est pour cette raison que le Philosophe a annoncé que le temps est par soi la mesure du mouvement, mais par accident celle du repos.

#609. — Le Philosophe montre en quatrième (221b16) sous quel rapport le mobile en mouvement ou en repos se mesure avec le temps.

Le temps, dit-il, mesure le mobile en mouvement ou en repos non pas en tant qu'il s'agit d'une pierre ou d'un homme, mais en tant qu'il se trouve en mouvement ou en repos. La mensuration, en effet, concerne proprement à la quantité; c'est donc ce dont la quantité est mesurée par le temps qui se trouve proprement mesuré par le temps. Avec la mensuration du temps, on connaît combien il y a de mouvement et combien il y a de repos; mais non combien il y a du mobile. Aussi le mobile ne se mesure-t-il pas par le temps quant à sa propre quantité absolument, mais quant à celle de son mouvement. D'où appert que le temps constitue proprement la mesure du mouvement et du repos; mais du mouvement par soi, tandis que du repos par accident.

#610. — Le Philosophe induit en cinquième (221b20) un corollaire : si on ne se mesure par le temps que pour autant qu'on est en mouvement ou en repos, il s'ensuit que tout ce qui, comme les substances séparées, n'est ni l'un ni en l'autre, n'est en aucun temps, puisque ce serait justement être mesuré par lui. Or ce qui précède⁹³⁹ l'a rendu manifeste : le temps est la mesure du mouvement et du repos.

#611. — Le Philosophe montre ensuite (221b23) que tout non-être n'est pas non plus en un temps.

C'est devenu manifeste⁹⁴⁰, dit-il, pas même tout ce qui n'existe pas se trouve en un temps. C'est le cas de ce qui ne peut pas être du tout, comme le diamètre du carré commensurable à son côté. C'est, en effet, une chose impossible, qui ne peut jamais se réaliser. Le temps ne mesure pas ce genre de choses.

Voici comment le Philosophe le prouve. Le temps constitue en premier et par soi la mesure du mouvement; le reste ne se mesure par lui que par accident. Tout ce qui se mesure par le temps peut donc se trouver en mouvement ou en repos. Aussi, ce qui s'engendre et se corrompt, et tout ce qui tantôt existe tantôt pas, du fait d'être en mouvement ou en repos, se trouve en un temps : il y a un temps plus grand qu'eux qui, du fait d'excéder leur durée, mesure leurs substances, quoique non en leur essence, mais en leur existence ou durée.

Toutefois, ce qui n'existe pas mais se trouve tout de même contenu en un temps, en partie a déjà existé, comme Homère, en partie existera à un moment donné, comme tel événement futur; si inversement il se trouve contenu en un temps passé ou futur, il a existé ou existera. Mais s'il n'est d'aucune façon contenu par un temps, il n'existe pas ni n'a existé ni n'existera. Tel est ce qui toujours n'existe pas, dont l'opposé existe toujours : le diamètre incommensurable au côté, lui, existe toujours et pour autant ne se mesure pas avec le temps; pour la même raison, son contraire,

⁹³⁸ III, leç. 4, #300.

⁹³⁹ *Supra*, #607ss.

⁹⁴⁰ *Supra*, #606ss.

le “*summetron*”⁹⁴¹, c’est-à-dire le diamètre commensurable au côté, ne se mesure pas non plus avec le temps; toujours donc il n’existe pas, puisque contraire à ce qui existe toujours.

Par contre, tout ce dont le contraire n’existe pas toujours peut exister comme ne pas exister, a génération et corruption, et se mesure comme tel avec le temps.

Chapitre 13 (222a10-b15) [L’instant et l’existence dans l’instant]

Essence de l’instant

222a10 438. L’instant, on l’a dit⁹⁴², représente à la fois la continuité et la division du temps⁹⁴³, car il assure sa continuité entre passé et futur, mais il fournit aussi de manière générale sa limite⁹⁴⁴, comme il commence tel temps et finit tel autre. Mais cela n’est pas aussi manifeste que pour le point qui, lui, est stable.

222a14 439. C’est en puissance qu’il divise; sous ce rapport, l’instant en est sans cesse un autre. En tant qu’il unit, par contre, il reste toujours le même. Il en va comme pour les lignes mathématiques : un point a beau être unique⁹⁴⁵, il n’est pas toujours le même pour l’intelligence⁹⁴⁶, puisque pour qui divise il en devient deux distincts⁹⁴⁷; mais en tant qu’il unit⁹⁴⁸, le point reste le même sous tout rapport⁹⁴⁹. De même aussi, l’instant est d’un côté division en puissance du temps, de l’autre terme et union pour ses deux parties.

222a19 440. Bref, c’est le même instant qui constitue et d’après lequel la division comme l’union, mais son essence ne reste pas la même. Voilà un sens de l’instant.

Autre sens de l’instant

222a21 441. Un autre, c’est quand le temps de l’événement est proche : on dit qu’il viendra à l’instant, s’il viendra aujourd’hui; ou qu’il est venu à l’instant, s’il est venu aujourd’hui. Mais pas que ce qui s’est passé à Troie soit advenu à l’instant, ni non plus le déluge. Car même si le temps se continue jusque là, leur temps n’est pas proche.

Expressions diverses en relation avec l’instant

222a24 442. ‘Alors’⁹⁵⁰ vise un temps qui se définit en rapport à l’instant antérieur⁹⁵¹. En ce sens, ‘c’est alors que Troie fut prise’ et ‘il y aura⁹⁵² alors une inondation’. Ce temps doit s’être

941 Cette référence directe à τὸ σῶμμετρον, absente de la version latine, donnerait l’impression qu’en rédigeant son commentaire, s. THOMAS confrontait la version latine à l’original grec.

942 220a5.

943 Ἐστὶ συνέχεια χρόνου, *est continuatio temporis*. — TORSTRICK : « καὶ διαίρεσις ἐστὶ χρόνου καὶ συνέχεια », ce qui s’harmonise mieux avec les justifications qui suivent.

944 Ὅλωσ, *omnino*. — Ὅλωσ n’apparaît que sur peu de manuscrits.

945 Μία στιγμή, *utrumque punctum*.

946 Τῆ νοήσει, *intellectu*. — Synonyme de τῷ λόγῳ, *ratione*. Ce qui dans la réalité n’est qu’une chose, l’intelligence lui attribue deux natures, le conçoit sous deux définitions.

947 Διαιρούντων γὰρ ἄλλη, *dividentium enim semper aliud*.

948 Ἡ δὲ μία, *secundum autem quod copulat*. — Le grec : « tant que la ligne n’en demeure qu’une ».

949 Une même réalité, conçue sous une définition unique.

950 Ποτε, *tunc*.

951 Χρόνος ὀρισμένος πρὸς τὸ πρότερον νῦν, *tempus determinatum per prius nunc est*. — Il s’agit d’un instant quelconque déjà mentionné dans le contexte. Quand on situe un événement *alors*, on inclut son temps dans un autre déjà indiqué. Ce temps est le plus souvent passé, mais il peut être futur, comme pour l’exemple de l’inondation. De plus, il est plus large que celui qu’on y inclut et se trouvait déjà commencé quand l’événement qu’on y situe est arrivé. — La formulation est ambiguë et a prêté à autre interprétation. CARTERON et ROSS comprennent cet ‘instant antérieur’ comme la première signification qu’ARISTOTE a reconnue à l’instant (222a10-20); le sens du paragraphe en devient assez peu intelligible.

952 Ἔσται, *erat*.

accompli⁹⁵³ pendant cet instant antérieur. Il y aura donc, de cet instant antérieur à ce temps, une certaine quantité de temps dans la direction du passé⁹⁵⁴.

L'infinité du temps

222a28 443. Cependant, si aucun temps ne répugne à se situer *alors*, l'ensemble du temps se trouvera limité. Finira-t-il donc? Pourtant non, si du moins il y a toujours du mouvement. Mais en est-ce sans cesse un autre ou le même à répétition? Manifestement, il en va du temps comme du mouvement : si alors on a le même et unique mouvement, on aura aussi le même et unique temps; sinon, ce ne sera pas le cas. Or l'instant est à la fois fin et début du temps⁹⁵⁵, bien que non du même : fin du passé et début du futur. Il en va comme du cercle, qui rassemble en quelque sorte dans la même entité le concave et le convexe; de même, le temps en est toujours à la fois à son début et à sa fin, et pour cette raison en paraît toujours un autre. Car ce n'est pas du même temps que l'instant est début et fin, puisque les opposés se retrouveraient alors ensemble sous le même rapport. Aussi le temps ne finira-t-il donc pas, puisqu'il en est toujours à son début.

Autres expressions

222b7 444. 'Tantôt'⁹⁵⁶, c'est la partie du temps futur proche de l'instant présent indivisible : "Quand t'en vas-tu?" "Tantôt", répond-il, parce que le temps où il doit le faire est proche. C'est aussi celle du temps passé non loin de l'instant présent : "Quand y es-tu allé?" "J'y suis allé tantôt." Par contre, on n'affirme pas : "Troie fut détruite tantôt", parce que c'est trop loin de l'instant présent.

222b12 445. 'Récemment'⁹⁵⁷ signifie cela aussi la partie du passé proche de l'instant présent. "Quand y es-tu allé?" "Récemment", répond-on, si c'est proche de l'instant présent. Mais "jadis"⁹⁵⁸, si c'est loin. Par ailleurs, 'soudain'⁹⁵⁹ marque ce qui a lieu dans un temps insensible à cause de sa petitesse.

Leçon 21

#612. — Le Philosophe vient de montrer comment le temps se rapporte à ce qui s'y trouve. Il montre ici comment, suivant leur rapport à l'instant, certaines situations concernant le temps reçoivent des noms différents, et ce en deux points : d'abord la signification de l'instant, puis (222a24) d'autres situations déterminées selon leur rapport à l'instant.

Le premier point se divise en deux : d'abord la signification propre et principale de l'instant, puis (222a21) une signification secondaire.

#613. — Le Philosophe fait d'abord trois affirmations sur l'instant.

Voici la première. L'instant assure la continuité du passé avec le futur, du fait de représenter le terme du temps : le début du futur, la fin du passé. La chose n'est toutefois pas aussi manifeste

⁹⁵³ Πεπεράνθαι, *includi*.

⁹⁵⁴ Ἔσται ἄρα ποσός τις ἀπὸ τοῦδε χρόνος καὶ εἰς ἐκεῖνο, καὶ ἦν εἰς τὸ παρελθόν, *erit enim quantum aliquod ab hoc tempore in illud, quod erat ad praeteritum*. — Cette mention du passé est relative au temps que l'on situe 'alors'; par rapport à l'instant présent, ce 'passé' peut indifféremment se trouver passé ou futur. Abusé par sa version latine, qui situe aussi l'exemple de l'inondation dans le passé (traduisant 'ἔσται' par 'erat'), s. THOMAS croira que 'alors' ('*tunc*') renvoie exclusivement au passé. Voir *infra*, #615.

⁹⁵⁵ Τελευτή καὶ ἀρχὴ χρόνου, *principium et finis est*.

⁹⁵⁶ ἤδη, *iam*.

⁹⁵⁷ Ἄρτι, *modo*.

⁹⁵⁸ Πάλαι, *olim*.

⁹⁵⁹ Ἐξαίφνης, *repente*.

pour l'instant que pour le point. Le point est stable, en effet; aussi peut-il se prendre deux fois, l'une comme début et l'autre comme fin, ce qui n'est pas le cas avec l'instant⁹⁶⁰.

Voici la seconde (222a14). Le temps se divise à l'instant, comme aussi la ligne au point. Cependant, l'instant divise le temps en tant qu'on le regarde comme multiple en puissance, à savoir, en tant qu'on le prend à part comme début de tel temps et comme fin de tel autre. Pour autant qu'on le prend ainsi, on le prend comme des instants différents, mais pour autant qu'on le prend comme unissant le temps et le mettant en continuité, on le prend comme le même.

Il manifeste cela avec le cas semblable des lignes mathématiques, où cela est plus clair. Dans les lignes mathématiques, le point qu'on marque à l'intérieur de la ligne ne se conçoit pas toujours comme le même : pour autant qu'on divise la ligne, on conçoit le point qui marque le terme de chacune des deux lignes obtenues comme s'ils en étaient deux distincts. C'est que les lignes, divisées en acte, se conçoivent comme contiguës; or des objets contigus ont leurs termes ensemble, mais distincts. Pour autant, par contre, que le point met en continuité les parties d'une ligne, il reste le même et unique, car les objets continus ont le même terme. Ainsi en va-t-il aussi de l'instant en regard du temps, car d'une manière on le peut prendre comme division en puissance du temps, et d'une autre manière selon qu'il est le terme commun de deux temps, les unissant et les mettant en continuité.

Voici la troisième (222a19). L'instant qui divise et met en continuité le temps constitue une même et unique entité, mais appelle des notions distinctes⁹⁶¹. Voilà donc un sens en lequel on parle de l'instant.

#614. — Le Philosophe présente ensuite (222a21) une signification secondaire de l'instant.

On appelle en un autre sens instant, dit-il, non le terme du temps qui met en continuité le passé avec le futur, mais le temps proche de l'instant présent, qu'il soit passé ou futur. Par exemple, "il viendra à l'instant", dit-on, du fait qu'il viendra aujourd'hui, et "il est venu à l'instant", du fait qu'il soit venu aujourd'hui. Par contre, on ne dit pas que la guerre de Troie ou que le déluge ait eu lieu à l'instant, parce que le temps a beau être tout entier continu, il n'est cependant pas tout entier proche de l'instant présent.

#615. — Le Philosophe présente ensuite (222a24) des notions qui se définissent par l'instant.

D'abord ce que signifie 'alors', et ce en deux points : il présente d'abord sa signification, puis (222a28) soulève une question.

'Alors', dit-il, signifie un temps défini par un instant antérieur, proche ou éloigné. "Troie fut détruite *alors*", peut-on dire, et "il y eut alors une inondation". Ce qu'on dit produit *alors* doit se trouver inclus dans un instant précédent. Il faudra donc admettre, dans cet instant où on dit présent ce temps, une certaine quantité de temps dans la direction de son passé. 'Alors', appert-il ainsi, diffère de la seconde signification de l'instant sous deux aspects : il concerne toujours le passé, mais se rapporte indifféremment à un événement prochain ou éloigné, tandis que 'à l'instant' se rapporte spécialement à un événement prochain, mais indifféremment au passé et au futur.

#616. — Le Philosophe soulève ensuite (222a28) une difficulté à ce propos, puis la résout.

Le temps qu'on situe *alors*, a-t-il dit, est inclus et présent dans un instant passé. Aussi tout tel temps doit être limité. Or aucun temps ne répugne à cette qualification. Tout temps comportera donc une limite. Or tout temps limité vient à finir. On devrait donc admettre que le temps finira. Pourtant, s'il y a toujours du mouvement, et que le temps soit le nombre du mouvement, il s'ensuit que le temps ne finira pas. Il faudra donc concéder, si tout temps est limité, soit qu'il en vient sans

⁹⁶⁰ *Supra*, leç. 18, #591.

⁹⁶¹ *Supra*, même numéro.

cesse un autre, soit que le même se répète bien des fois. De fait, il doit en aller dans le temps comme dans le mouvement : si toujours on a un seul et même mouvement, il faudra qu'on ait un seul et même temps; mais si ce qu'on a n'est pas un seul et même mouvement, on n'aura pas non plus un seul et même temps.

#617. — À l'opinion du Philosophe, en fait, le mouvement jamais n'a débuté, ni ne cessera; son opinion deviendra évidente au huitième livre⁹⁶². Il faut donc que ce soit un seul et même mouvement qui se répète, spécifiquement certes, non numériquement. En effet, ce n'est pas numériquement, mais spécifiquement, que la même révolution a lieu maintenant qui a eu lieu auparavant. Cependant, tout le mouvement reste unique par sa continuité, parce qu'une révolution suit l'autre en continuité⁹⁶³. Et il faut qu'il en aille pareillement du temps comme du mouvement.

C'est pourquoi le Philosophe montre ensuite que le temps ne finira jamais.

L'instant, on se le rappelle⁹⁶⁴, est début et fin, quoique non pas pour le même temps : il est fin pour le passé et début pour le futur. De la sorte, il en va de l'instant comme du cercle, où le concave et le convexe appartiennent à la même circonférence, mais commandent une notion distincte, en raison de leur rapport à des objets distincts : le caractère convexe du cercle se rapporte à ce qui lui est extérieur, tandis que son caractère concave se rapporte à ce qui lui est intérieur. Par ailleurs, on ne trouve du temps que l'instant⁹⁶⁵; le temps en est toujours à son début et à sa fin. C'est pour cela que le temps en paraît sans cesse un autre : parce que l'instant n'est pas début et fin du même temps, mais de temps distincts; autrement, les opposés appartiendraient au même sujet sous le même rapport. En effet, le début et la fin ont des définitions opposées : si donc le même instant était début et fin en regard du même temps, les opposés appartiendraient au même sujet sous le même rapport.

Étant donné, conclut-il ensuite, que l'instant est à la fois début et fin du temps, ce dernier ne finira jamais : comme le temps ne va pas sans l'instant⁹⁶⁶ et que l'instant est début du temps, ce dernier en est toujours à son début. Or ce qui en est à son début n'en est pas à finir; le temps ne finira donc pas. Avec le même argument, on peut prouver que le temps n'a jamais commencé, puisque l'instant est fin du temps.

Mais cet argument vaut à la condition de supposer qu'il existera toujours du mouvement, le Philosophe l'admet lui-même. Cela supposé, en effet, on doit admettre que tout instant du temps en est début et fin. Par contre, concéder que le mouvement a commencé ou finira obligerait un instant à être début du temps, sans en être fin, et un autre à être fin, sans en être début, comme dans le cas de la ligne. Dans une ligne infinie, en effet, n'importe quel point marqué en elle serait début et fin; mais dans une ligne finie, on doit admettre un point qui soit début seulement ou fin seulement. Mais sur cela, on enquêtera davantage au huitième livre⁹⁶⁷.

#618. — Le Philosophe montre ensuite (222b7) ce que signifie 'tantôt'. Cette expression a la même signification que 'à l'instant', au second sens de l'instant. On situe 'tantôt' ce qui est proche de l'instant présent indivisible, qu'il s'agisse d'une partie du futur ou d'une partie du passé. Une partie du futur, comme lorsqu'on lui demande : "quand t'en iras-tu?", et qu'il répond : "tantôt!", car le temps où il doit le faire est proche. Et une partie du passé, comme lorsqu'on lui demande : "quand

⁹⁶² Leç. 2.

⁹⁶³ VIII, leç. 19.

⁹⁶⁴ *Supra*, #613.

⁹⁶⁵ *Supra*, leç. 18, #588.

⁹⁶⁶ *Supra*, lec. 18, #589.

⁹⁶⁷ Leç. 2.

y es-tu allé?”, et qu’il répond : “tantôt!” Mais ce qui est loin, on ne le situe pas ‘tantôt’ : on ne prétend pas que Troie fut détruite tantôt, parce que l’événement est trop éloigné de l’instant présent.

#619. — Le Philosophe explique ensuite (222b12) d’autres expressions de temps.

‘Récemment’ signifie un passé proche de l’instant présent. Par exemple, si on demande : “quand un tel est-il venu?” et qu’on répond : “récemment”, s’il s’agit d’un temps passé très proche de l’instant présent. Mais on répond ‘jadis’ s’il s’agit d’un passé loin de l’instant présent. Par ailleurs, on dit ‘soudain’, quand le temps où l’événement se produit est insensible à cause de sa petitesse.

Chapitre 13 (222b16-29)

222b16 446. Par nature, tout changement dérange. Pourtant dans le temps tout s’engendre et se corrompt. Aussi certains le reconnaissent-ils pour très sage. Mais le Pythagoricien Paron, plus correctement, le dénonce comme absolument inapte à apprendre, puisqu’il fait tout oublier⁹⁶⁸. Manifestement donc, il est par soi plutôt cause de corruption que de génération car, comme on le disait, par soi le changement détruit⁹⁶⁹; il n’est cause de génération et d’être que par accident.

222b22 447. Un signe suffisant en est que rien ne s’engendre sans se faire mouvoir ou agir de quelque manière, tandis qu’on se corrompt sans qu’on nous fasse rien. C’est d’ailleurs surtout cette corruption qu’on attribue de coutume au temps. En vérité, même elle ce n’est pas le temps qui la fait, mais il se trouve que pareil changement se fasse dans le temps.

222b26 448. Que donc le temps existe, ce qu’il est, en combien de sens on parle d’instant, et que signifient ‘alors’, ‘tantôt’, ‘récemment’, ‘jadis’, ‘soudain’, voilà qui est dit.⁹⁷⁰

Chapitre 14 (222b30-223a15) Solution de difficultés

Tout mouvement est dans le temps

222b30 449. Avec toutes ces précisions, il devient manifeste que tout changement doit s’effectuer et tout mobile se mouvoir en un temps⁹⁷¹. Tout changement, en effet, implique rapidité ou lenteur plus ou moins grande, cela se constate en tous les cas. Or on déclare plus rapide le mobile qui complète le premier une même distance ou un même changement⁹⁷² : un déplacement, par exemple, qui soit courbe ou droit pour les deux; et l’équivalent pour les autres changements.

223a4 450. Par ailleurs, c’est en un temps qu’on est antérieur à autre chose, car on se reconnaît tel d’après sa distance à l’instant, lui qui constitue la limite entre passé et futur. Aussi, comme tout instant est en un temps, c’est là aussi qu’on sera antérieur l’un à l’autre. Où on trouve l’instant, en effet, on trouve aussi toute distance avec lui. Cependant, on attribue en sens contraire l’antériorité en regard du temps passé ou futur : dans le passé, on déclare antérieur ce qui est plus loin de l’instant, et postérieur ce qui en est plus près; dans l’avenir, au contraire, on déclare antérieur ce qui en est plus près, et postérieur ce qui en est plus loin. Comme donc l’antérieur se trouve en un

⁹⁶⁸ Ὅτι καὶ ἐπιλανθάνονται ἐν τούτῳ, *quia et obliviscuntur in hoc*.

⁹⁶⁹ Ἐκστατικόν, *destructivum*. — Le grec répète l’adjectif général initial, le latin opte pour un synonyme plus précis de la corruption.

⁹⁷⁰ Cette phrase serait plus à sa place à la suite de 222b15.

⁹⁷¹ Ἐν χρόνῳ, *nesse est moveri in tempore*.

⁹⁷² Τὸ πρότερον μεταβάλλον εἰς τὸ ὑποκείμενον κατὰ τὸ αὐτὸ διάστημα καὶ ὁμαλὴν κίνησιν κινούμενον, *quod prius transmutatur ad subiectum secundum idem spatium et quod secundum regularem motum movetur*. — L’intention est générale, mais le vocabulaire emprunte davantage au changement local, plus évident.

temps et que tout mouvement en implique, tout changement et tout mouvement s'effectuent en un temps.

Leçon 22

#620. — Le Philosophe vient de comparer le temps et l'instant à ce qui se trouve dans le temps. Il manifeste maintenant deux notions abordées plus haut⁹⁷³ : d'abord, en quel sens la corruption s'attribue au temps, puis (222b30) en quel sens tout mouvement et changement s'effectuent dans le temps.

La première requiert deux points : le Philosophe manifeste son propos d'abord avec un argument, puis (222b22) avec un signe.

#621. — Par définition, dit-il, tout changement fait sortir le mobile de sa disposition naturelle. Pourtant, c'est autant la génération que la corruption qui se produit dans le temps. Aussi certains auteurs ont-ils attribué au temps les générations des choses : l'apprentissage, par exemple, et de pareils changements. Le temps, disaient-ils, est très sage, puisque c'est en lui que s'effectue la génération de la science. Un philosophe du nom de Paron, de l'école des Pythagoriciens, a soutenu bien au contraire que le temps fait un bien mauvais disciple, puisque c'est l'oubli qui résulte de sa durée. C'était à meilleur droit, car par soi le temps produit davantage de corruption que de génération⁹⁷⁴. La raison en est qu'il est le nombre du mouvement. Or le changement est par soi destructif et corruptif, tandis qu'il n'entraîne génération et être que par accident. Du fait même de se mouvoir, en effet, une chose sort de sa disposition antérieure; que celle-ci parvienne à une autre disposition ne se trouve pas impliqué dans la notion du mouvement en tant que tel, mais en tant qu'il est fini et parfait. Cette perfection, c'est l'intention de l'agent qui la confère au mouvement, comme il le provoque en vue d'une fin déterminée. Aussi, c'est plutôt la corruption qui mérite de s'attribuer au changement et au temps, et c'est à l'agent et au générateur qu'on doit attribuer la génération et l'être.

#622. — Le Philosophe manifeste ensuite (222b22) la même chose avec un signe.

Un signe, dit-il, suffit à confirmer ce qu'on vient d'affirmer : rien ne s'engendre sans l'intervention claire d'un agent moteur, tandis qu'on se corrompt sans que rien n'y travaille clairement. On a coutume d'attribuer cette corruption au temps, comme lorsqu'un vieillard faiblit en raison d'une cause intrinsèque corruptrice qui ne se montre pas; certes, quand on succombe sous l'épée, pareille corruption ne s'attribue pas au temps. La génération, par contre, montre toujours un générateur, puisque rien ne s'engendre soi-même; aussi n'attribue-t-on pas la génération au temps, comme on le fait pour la corruption. Tout de même, on n'attribue pas la corruption au temps au sens où celui-ci la produirait, mais parce qu'elle se fait dans le temps et que la cause corruptrice nous échappe.

Finalement, le Philosophe épilogue que voilà manifestée l'existence du temps, son essence, en combien de sens on parle d'instant et ce que signifient 'alors', 'tantôt', 'récemment', 'jadis' et 'soudain'.

#623. — Le Philosophe montre ensuite (222b30) que tout changement s'effectue en un temps, en usant de deux arguments.

⁹⁷³ *Supra*, leç. 20, #601, 604.

⁹⁷⁴ Leç. 20, #604.

Voici le premier. Tout changement implique plus ou moins de rapidité ou de lenteur. Or ces qualités se mesurent avec le temps : on considère que se déplace plus vite le mobile qui atteint le premier un terme donné en parcourant le même espace. À la condition, certes, de soumettre les deux déplacements à la même règle. Les deux doivent être circulaires, par exemple, ou droits; si l'un est circulaire et l'autre droit, le premier arrivé au terme ne se déplace pas nécessairement plus vite. La même condition s'applique aux autres genres de changements. Tout changement s'effectue donc en un temps.

#624. — Voici son second argument (223a4). Il le fonde sur la proposition suivante : “C’est en un temps qu’on est antérieur à autre chose.”

Il la manifeste comme suit. On déclare une partie de mouvement antérieure à une autre d’après sa distance à l’instant, terme du passé et du futur. Or tout instant se trouve en un temps. Donc c’est aussi en un temps qu’une partie est antérieure à une autre. Le même sujet, en effet, doit supporter un instant et sa distance avec autre chose, comme c’est le même qui supporte un point et sa distance avec un autre point : une ligne.

On est antérieur, disait le Philosophe, d’après sa distance à l’instant. Cela, précise-t-il, montre une proportion inverse dans le passé et dans le futur : dans le passé, on est antérieur selon qu’on est plus loin de l’instant, et postérieur selon qu’on en est plus près, tandis que dans le futur il en va à l’inverse. Si donc c’est en un temps qu’on est antérieur à autre chose, et que tout mouvement implique des parties antérieures l’une à l’autre, tout mouvement doit s’effectuer en un temps.

Chapitre 14 (223a16-224a17) [Solution de difficultés]

Universalité du temps

223a16 451. Voici encore qui mérite examen : quel rapport le temps entretient-il avec l’âme et pourquoi semble-t-il concerner toute chose sur terre, sur mer et au ciel?

223a18 452. N’est-ce pas du fait qu’il constitue une passion ou un habitus du mouvement, se trouvant son nombre, et que tout est mobile, du fait d’occuper un lieu? D’ailleurs, le temps accompagne le mouvement, qu’il soit en puissance ou en acte.

Temps et âme

223a21 453. En l’absence d’âme, y aurait-il quand même du temps? On pourrait bien en douter.

223a22 454. Car si rien ne pouvait dénombrer, rien ne pourrait non plus se dénombrer; manifestement, il n’y aurait pas non plus de nombre, car le nombre c’est ce qu’on a dénombré, ou au moins ce qui peut se dénombrer. Alors, si rien d’autre que l’âme et son intelligence n’est de nature à dénombrer, sans l’âme il ne peut y avoir de temps.

223a26 455. Sinon l’existence que le temps pourra bien avoir⁹⁷⁵, à supposer que du mouvement puisse exister sans âme. Car le mouvement présente des parties antérieures l’une à l’autre, lesquelles constituent du temps, pour autant qu’elles se dénombrent.

Unité du temps

223a29 456. On peut bien se demander, encore, de quel mouvement le temps est le nombre.

223a30 457. De chacun, peut-être? Car on s’engendre⁹⁷⁶ et croît en un temps, et c’est encore en un temps qu’on s’altère et se déplace. Chaque mouvement comporte donc son nombre. Le temps paraît alors le nombre du mouvement continu en général, pas précisément celui de tel mouvement.

⁹⁷⁵ Ἀλλ’ ἢ τοῦτο ὁ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, *sed aut hoc quod utcumque ens est tempus.*

⁹⁷⁶ Γίνεται ἐν χρόνῳ καὶ φθείρεται, *generatur in tempore.*

223b1 458. Mais il se trouve que des mobiles distincts se déplacent maintenant et que leurs mouvements comportent leur nombre respectif. Faut-il leur reconnaître des temps distincts, avec l'éventualité de deux temps égaux simultanés?

223b3 459. Pas du tout, car tout temps égal et simultané n'en fait qu'un⁹⁷⁷; ceux par ailleurs qui ne sont pas simultanés ne sont uns qu'en espèce. Qu'on ait des chiens ou des chevaux, pour autant qu'on en ait sept, on en a le même nombre. Il en va de même pour les mouvements dont les termes sont simultanés : ils durent le même temps, que l'un soit vite, l'autre non, l'un déplacement, l'autre altération. Le temps est le même, du moment que le nombre est égal et simultané pour l'altération et le déplacement. Aussi distincts et séparés que soient les mouvements, leur temps demeure partout le même : c'est qu'on a le même et unique nombre partout pour des objets égaux et simultanés.

Temps et sphère

223b12 460. C'est le déplacement qui est premier, et quant à lui c'est celui qui se fait en cercle⁹⁷⁸. Par ailleurs, tout se dénombre avec une unité de même nature⁹⁷⁹ : les unités avec une unité, les chevaux avec un cheval. Le temps aussi, par conséquent, se dénombre avec un temps défini; on mesure, tel qu'annoncé, le temps avec un mouvement et ce dernier avec un temps. C'est-à-dire qu'une fois défini tel mouvement comme temps⁹⁸⁰, on mesure la quantité de mouvement et de temps.

223b18 461. Si donc le premier mesure tout ce qui lui est prochain, c'est surtout la révolution régulière qui le fait, parce que c'est son nombre qu'on connaît le mieux. Ni l'altération, ni la croissance⁹⁸¹ ne sont réguliers, en effet, mais le déplacement l'est.

223b21 462. Voilà pourquoi le temps donne l'impression d'être le mouvement de la sphère : c'est avec lui qu'on mesure les autres mouvements et même le temps.

223b23 463. Voilà aussi d'où vient qu'on ait coutume de parler comme si les affaires humaines se déroulaient en un cercle, ce qui vaut aussi pour tout ce qui connaît génération et corruption naturelle. C'est qu'on juge de tout cela avec le temps, et que cela reçoit sa fin et son début comme si le temps suivait une espèce de circuit⁹⁸². Le temps lui-même fait l'impression d'une espèce de cercle, impression qui tient à ce qu'il mesure pareil déplacement et se mesure à son tour d'après lui. En conséquence, dire que la génération constitue un cercle revient à reconnaître dans le temps une espèce de cercle. Cette opinion dépend de ce qu'il se mesure avec le déplacement circulaire. Ce qu'on mesure paraît n'être rien d'autre que sa mesure, en effet, si ce n'est qu'il faut plusieurs mesures pour constituer son tout.

Identité du nombre

224a2 464. Voilà qui se dit correctement : le nombre des brebis et des chiens est le même, à condition d'être égal; mais il ne s'agit pas du même dix, ni non plus des mêmes dix, comme l'équilatéral et le scalène ne sont pas non plus le même triangle, même s'ils sont la même figure, les deux étant des triangles. On reconnaît pour la même chose, en effet, ce qui ne comporte pas de

⁹⁷⁷ Ὁ αὐτὸς γὰρ χρόνος πᾶς ὁ ἴσος καὶ ἅμα, *omne namque tempus unum similiter et simul est.* — La formulation grecque est plus claire et précise.

⁹⁷⁸ Ἐστὶ φορὰ καὶ ταύτης ἡ κύκλω, *est loci mutatio, et huius circularis.* — C'est le contexte qui montre qu'il s'agit du 'premier' changement; Prantl s'en est inspiré pour préciser : ἐστὶ πρώτη.

⁹⁷⁹ Ἀριθμεῖται δ' ἕκαστον ἐνὶ τινὶ συγγενεῖ, *numeratur unumquodque uno quodam proximo.*

⁹⁸⁰ Ὑπὸ τῆς ὀρισμένης κινήσεως χρόνω, *determinato motu et tempore.*

⁹⁸¹ Ἀλλοίωσις οὐδ' αὐξήσις οὐδὲ γένεσις, *neque alteratio neque augmentatio.*

⁹⁸² Λαμβάνει τελευτὴν καὶ ἀρχὴν ὥσπερ ἂν εἰ κατὰ τινα περίοδον, *accipiunt finem et principium, sicut si secundum quandam circulationem sit tempus.*

différence, non ce qui en comporte. Ainsi, un triangle diffère d'un autre moyennant une différence qui en fait des triangles distincts, mais il ne diffère pas de la figure et reste dans la seule et même division. En effet, telle figure est un cercle, telle autre un triangle, et tel triangle est équilatéral, tel autre scalène. Ces deux derniers relèvent de la même figure, ce sont des triangles, mais ils ne sont pas le même triangle. De même le nombre est le même, il ne comporte pas de différence de nombre; mais il n'est pas le même dix, à cause de la différence entre ceux à quoi on l'attribue : les uns sont des chiens, les autres des chevaux. Et voilà pour l'examen du temps, en lui-même et dans ses propriétés.

Leçon 23

#625. — Le Philosophe a traité du temps. Il écarte maintenant quelques difficultés à son propos. D'abord concernant l'existence du temps, puis (223a29) concernant son unité.

Sur son existence, deux considérations : d'abord deux difficultés, puis (223a18) leur solution.

Voici, dit-il, des difficultés qui appellent un examen attentif : quel rapport le temps entretient avec l'âme, et pourquoi il paraît se trouver partout sur terre, sur mer et au ciel.

#626. — Il résout ensuite (223a18) ces difficultés : d'abord la seconde, plus facile, puis (223a21) la première.

Le temps, dit-il, est un accident du mouvement, se trouvant son nombre — c'est l'habitude du Philosophe de donner à un accident les noms d'"habitus" et de "passion". Partout où il y a mouvement, on doit donc trouver du temps. Or tous les corps sont mobiles, sinon d'autres mouvements, au moins de mouvement local, car tous occupent en un lieu. Certes, pourrait-on dire, tous, bien que mobiles, ne sont pourtant pas en mouvement, car certains sont en repos et le temps ne semble donc pas les concerner. Pour exclure cette objection, il ajoute que le temps s'attache au mouvement, qu'on le prenne en acte ou en puissance. En effet, tout ce qui peut se mouvoir, mais ne se meut pas en acte, se trouve en repos. Le temps ne mesure néanmoins pas seulement le mouvement, mais aussi le repos⁹⁸³. Donc, partout où il y a mouvement, en acte ou en puissance, il se trouve aussi du temps.

#627. — Le Philosophe résout ensuite (223a21) la première difficulté.

La solution vient en trois étapes : d'abord une difficulté, puis (223a22) une objection à son appui et enfin (223a26) la solution comme telle.

La difficulté est de savoir si, sans l'âme, il y aurait quand même du temps ou non.

#628. — Le Philosophe apporte ensuite (223a22) une objection pour montrer que non : s'il n'existait rien qui puisse dénombrer, rien ne se laisserait non plus dénombrer, ni ne revêtirait un nombre. Sans rien à dénombrer, pas de nombre non plus : on ne trouve de nombre qu'en l'entité dénombrée en acte ou dénombrable en puissance. Sans puissance de dénombrer, donc, pas non plus de nombre. Or seule l'âme est apte de nature à dénombrer, et parmi les parties de l'âme, aucune autre que l'intelligence. Car la numération implique comparaison de ce qu'on dénombre avec une première mesure, et comparer appartient à la raison. Sans âme intellectuelle, donc, pas de nombre. Or le temps est justement un nombre⁹⁸⁴. Sans âme intellectuelle, donc, pas de temps.

#629. — Le Philosophe résout ensuite (223a26) la difficulté.

⁹⁸³ *Supra*, leç. 20, #606.

⁹⁸⁴ *Supra*, leç. 17, #580.

De deux choses l'une, dit-il : ou bien pas de temps sans âme; ou bien, plus justement, il y a du temps même sans âme, si du mouvement se peut sans âme. Admettre du mouvement, en effet, oblige à admettre aussi du temps. Car le mouvement comporte des parties antérieures l'une à l'autre, et celles-ci, pour autant que dénombrables, constituent le temps même.

Pour rendre évidente cette solution, il faut prendre conscience qu'admettre des entités nombreuses contraint de leur reconnaître un nombre. Par conséquent, c'est à la manière dont ces entités nombreuses dépendent de qui les dénombre, que leur nombre en dépend aussi. Or l'existence d'entités nombreuses ne dépend pas de l'intelligence, sauf de celle qui cause toute chose, l'intelligence divine. Mais pas de l'intelligence de l'âme. Leur nombre non plus, donc, ne dépend pas de cette intelligence, mais seulement leur numération effective, acte de l'âme. D'ailleurs, il peut exister des objets sensibles sans que nos sens existent, et des objets intelligibles sans notre intelligence; pareillement, des choses à dénombrer peuvent exister, et avec elles leur nombre, sans personne pour les dénombrer.

Peut-être toutefois la conditionnelle introduite en premier reste-t-elle vraie, que si rien ne peut exister qui puisse dénombrer, rien non plus ne peut exister qui puisse se dénombrer. De même la suivante est vraie : si rien ne peut exister qui puisse sentir, rien non plus ne peut exister qui soit sensible. Car si existe un objet sensible, il peut se sentir, et s'il peut se sentir, il peut exister quelque sujet apte à le sentir. Toutefois, il ne s'ensuit pas que s'il existe un objet sensible, il y ait un sujet pour le sentir. Pareillement, cette conséquence se vérifie : si quoi que ce soit existe qui se puisse dénombrer, autre chose pourrait exister qui puisse le dénombrer. Si donc rien ne pouvait exister qui puisse dénombrer, rien non plus ne pourrait exister qui puisse se dénombrer. Mais cela n'implique pas que si de fait rien n'existe qui puisse dénombrer, rien non plus n'existe qui puisse se dénombrer, comme le voulait l'objection du Philosophe.

Si donc le mouvement avait une existence fixe dans la réalité, comme la pierre ou le cheval, on pourrait déclarer absolument que de même aussi que sans l'âme il existe un nombre de pierres, de même aussi, sans l'âme, on aurait le nombre du mouvement, le temps. Mais ce n'est pas le cas : le mouvement n'a pas ainsi une existence fixe dans la réalité; il n'en existe même rien en acte dans la réalité, sauf un aspect de lui indivisible : le moment qui le divise. La totalité du mouvement, se tire elle aussi de la pensée de l'âme qui compare les dispositions du mobile antérieures l'une à l'autre. Pareillement, le temps non plus n'a pas d'existence hors de l'âme, si ce n'est son instant indivisible. La totalité du temps découle de l'ordre que reconnaît l'âme en dénombrant dans le mouvement ses parties antérieures l'une à l'autre⁹⁸⁵. Aussi le Philosophe le dit-il expressément : le temps, sans l'âme, n'a que "l'existence qu'il pourra bien avoir...", c'est-à-dire une existence très imparfaite. Ce qui revient à dire que sans l'âme le mouvement aussi ne peut exister qu'imparfaitement.

Avec cela, on résout les arguments présentés⁹⁸⁶ pour montrer que le temps n'existe pas, du fait de sa composition de parties qui n'existent pas. On voit maintenant que de fait il ne détient pas une existence parfaite en dehors de l'âme, ni le mouvement non plus.

#630. — Le Philosophe soulève ensuite (223a29) la question de l'unité du temps, c'est-à-dire du rapport du temps avec le mouvement.

La considération se divise en trois : d'abord une difficulté, puis (223a30) sa solution, et enfin (224a2) la manifestation d'une notion supposée.

⁹⁸⁵ *Supra*, leç. 17, #572.

⁹⁸⁶ *Supra*, leç. 14, #559.

La difficulté, dit-il, c'est, puisque le temps est le nombre du mouvement, de savoir de quel mouvement ou de quel type de mouvement il l'est.

Puis (223a30) le Philosophe résout cette difficulté.

Il exclut d'abord une fausse solution, puis (223b12) présente la vraie.

Le premier point se divise en trois : d'abord la fausse solution, puis (223b1) sa réprobation, moyennant réduction à l'absurde, et enfin (223b3) la manifestation du caractère impossible de l'absurdité conclue.

#631. — La première solution serait que le temps soit le nombre de chaque mouvement.

Pour le prouver, le Philosophe rappelle que tout mouvement s'effectue en un temps : la génération, la croissance, l'altération et le déplacement. Or ce qui convient à tout mouvement convient à chaque mouvement en tant que tel, et s'effectuer en un temps, c'est en recevoir son nombre. Ainsi donc, semble-t-il, chaque mouvement, en tant que tel, possède son nombre. Le temps donc, en tant que nombre du mouvement, est universellement le nombre du mouvement continu, à ce qu'il semble s'ensuivre, et non celui d'un mouvement précis.

#632. — Le Philosophe réproouve ensuite (223b1) cette solution.

Deux mobiles peuvent se mouvoir simultanément. Or si le temps est le nombre de chaque mouvement, deux mouvements simultanés auront des temps distincts. Ainsi deux temps égaux se trouveront simultanés, deux jours, par exemple, ou deux heures. On ne s'étonnera pas, par contre, que deux temps inégaux se trouvent simultanés : un jour et une heure, par exemple.

#633. — Le Philosophe montre ensuite (223b3) l'impossibilité de deux temps égaux simultanés. C'est que tout temps à la fois simultané et pareil, c'est-à-dire égal, n'en fait qu'un; seuls des temps non simultanés peuvent ne pas être uniques numériquement et l'être seulement spécifiquement, comme un jour et un autre, une année et une autre.

Le Philosophe le manifeste moyennant comparaison avec d'autres choses nombreuses. Sept chevaux et sept chiens, par exemple, ne diffèrent pas quant à leur nombre, mais le font quant à leur espèce. Il en va pareillement de tous les mouvements dont les termes sont simultanés à la fois quant à leur début et à leur fin. Leur temps est le même, mais ils commandent des notions distinctes, du fait que l'un soit vite et l'autre lent, l'un déplacement et l'autre altération. Mais leur temps reste le même, si l'altération et le déplacement, à les supposer simultanés, comportent un nombre égal. Ces mouvements peuvent bien être différents et distincts, leur temps à tous reste le même, car le même et unique nombre vaut pour tout ce qui est égal et simultané, où qu'il soit.

#634. — Le Philosophe présente ensuite (223b12) la vraie solution.

Il la présente en trois points : d'abord la présentation de notions pré-requises, puis (223b18) la conclusion de la solution à partir d'elles et enfin (223b21) la manifestation de cette solution moyennant citations d'autres auteurs.

Trois notions pré-requises sont présentées.

La première : le premier, plus simple et plus régulier des mouvements est le déplacement; et parmi les déplacements, c'est le déplacement circulaire⁹⁸⁷.

La seconde : chaque chose se dénombre avec un "étalon prochain", c'est-à-dire de son genre : des unités avec une unité, des chevaux avec un cheval⁹⁸⁸. Le temps doit donc se mesurer avec un temps donné, comme, on le voit, tout temps se mesure avec le jour.

⁹⁸⁷ VIII, leç. 14.

⁹⁸⁸ *Métaph.*, X, 1; *In X Met.*, leç.2.

La troisième : le temps se mesure avec un mouvement, et le mouvement avec un temps⁹⁸⁹, car c'est avec un mouvement donné et un temps donné qu'on mesure la quantité de n'importe quel mouvement et temps.

#635. — Le Philosophe conclut ensuite à partir de ces notions (223b18) : si un étalon premier mesure tout ce qui lui est prochain, c'est-à-dire de son genre, la révolution, mouvement le plus régulier, doit mesurer tous les autres. On considère comme régulier le mouvement un et uniforme. Pareille régularité ne peut se trouver dans l'altération ou la croissance, celles-ci ne se trouvant partout ni continues ni de vitesse égale. Mais on peut trouver de la régularité dans un déplacement, comme il est capable de continuité et d'uniformité. Seul le déplacement circulaire est tel, toutefois⁹⁹⁰.

Entre tous les déplacements circulaires, le premier est le plus uniforme et régulier, lui qui fait tourner tout le firmament selon le mouvement diurne. Aussi est-ce cette révolution, en tant que première, plus simple et plus régulière, qui mesure tous les mouvements. Par ailleurs, il faut un mouvement régulier pour donner la mesure ou le nombre des autres, parce que toute mesure doit être ce qu'il y a de plus certain; or ce sont les choses qui demeurent uniformes qui sont telles.

Voici la conséquence nécessaire à en tirer : la première révolution mesurant tout mouvement, et tout mouvement se mesurant avec le temps, du fait de se mesurer avec un mouvement, le temps est le nombre de la première révolution. C'est d'après elle qu'on mesure le temps, et en rapport à elle qu'on mesure tous les mouvements avec une mesure de temps.

#636. — Le Philosophe confirme ensuite (223b21) cette solution avec les opinions d'autres auteurs.

D'abord avec celles d'auteurs dans l'erreur : ils ont confondu le temps avec le mouvement de la sphère céleste⁹⁹¹, parce que c'est avec ce mouvement qu'on mesure tous les autres et même le temps. Manifestement, en effet, on parle d'un jour ou d'une année complète en portant son attention au mouvement du ciel.

Puis (223b23) avec une manière coutumière de parler.

C'est parce que le temps est le nombre de la première révolution, dit-il, qu'on a pris coutume de reconnaître un cercle dans les affaires humaines, et en tout ce qui se meut naturellement, et s'engendre et se corrompt. Tout ce genre de réalités, en effet, se mesure avec le temps et reçoit son début et sa fin dans le temps, comme si le temps suivait une espèce de révolution; c'est que le temps lui-même donne l'impression d'une espèce de cercle. Cette impression vient encore de ce que le temps mesure pareille révolution et se mesure lui-même avec elle. Ainsi, réduire à un cercle ce qui se produit dans le temps revient à reconnaître le temps lui-même comme un cercle. Tout cela découle du fait que le temps se mesure avec une révolution. En effet, ce qui se mesure ne paraît pas différer de sa mesure; au contraire, plusieurs mesures paraissent constituer un tout, comme plusieurs unités font un nombre, et plusieurs mesures de drap une quantité de drap. Et cela est vrai, à prendre la mesure d'un genre.

Ainsi donc, le temps, appert-il, mesure et dénombre d'abord le premier déplacement circulaire, et par lui tous les autres mouvements. Par suite, c'est l'unité du premier mouvement qui réduit le temps à n'en être qu'un seul. Quiconque pourtant sent un mouvement quelconque perçoit le temps, du fait que le premier mouvement est responsable de la mutabilité de tous les mobiles⁹⁹².

⁹⁸⁹ *Supra*, leç. 19, #598.

⁹⁹⁰ VIII, leç. 19 et 20.

⁹⁹¹ *Supra*, leç. 16, #565.

⁹⁹² *Supra*, leç. 17, #574.

#637. — Le Philosophe manifeste ensuite (224a2) comment on doit comprendre une notion déjà présentée⁹⁹³.

Le même nombre, disait-il, vaut pour sept chiens et pour sept chevaux; il montre maintenant en quel sens il est correct de le dire. Ce l'est, dit-il, si on a un nombre égal d'êtres différents, de brebis et de chiens, si par exemple tant les brebis que les chiens sont dix. Mais on ne peut dire qu'être dix soit la même chose pour les chiens et les brebis, car ce ne sont pas les mêmes dix qui font dix chiens et dix brebis. La raison en est que le genre peut, avec addition d'unité ou d'identité, s'attribuer à plusieurs individus dans une espèce, et pareillement le genre éloigné s'attribuer à plusieurs espèces rangées sous un genre prochain. Cependant, l'espèce ne peut pas s'attribuer ainsi aux individus, avec addition d'unité ou d'identité, ni le genre prochain aux différentes espèces.

Il en propose un exemple. Voici deux espèces du triangle : l'équilatéral, avec trois côtés égaux, et le scalène, avec trois côtés inégaux. Or la figure est le genre du triangle. L'équilatéral et le scalène ne peuvent se dire le même triangle, mais ils peuvent se dire la même figure, parce que l'un et l'autre sont contenus sous le triangle, une espèce de figure. Il en donne la raison : lorsque le même et l'autre, le différent, s'opposent, on peut leur attribuer une identité en dehors de leur différence, mais pas où réside leur différence. Or manifestement, l'équilatéral et le scalène diffèrent entre eux par une différence du triangle, c'est-à-dire par une division propre au triangle; voilà qui constitue des espèces différentes du triangle. Par contre, l'équilatéral et le scalène ne diffèrent pas par une différence de la figure, ils sont contenus sous une seule et même division de la figure.

Cela appert comme suit. En divisant la figure en ses espèces, constituées par leurs différences, on trouvera le cercle, le triangle, et d'autres espèces. Puis, en divisant le triangle, on trouvera comme espèces à lui l'équilatéral et le scalène. Manifestement donc, l'équilatéral et le scalène font une seule figure, étant contenus sous une espèce de figure, le triangle; mais ils ne font pas un seul triangle, étant diverses espèces du triangle.

Il en va pareillement dans notre propos. Le nombre se divise en différentes espèces, dont l'une est dix. On reconnaît donc à tout ce qui est dix d'avoir un seul nombre, parce que ne comportant aucune différence de nombre, et se rangeant sous une seule espèce du nombre. Mais tous ne peuvent se dire le même dix, parce que ce à quoi s'applique le nombre dix diffère, certains d'entre eux étant des chiens, d'autres des chevaux.

Aristote paraît avoir introduit ceci pour que personne, pour soutenir l'unité du temps, se contente de reconnaître un seul nombre à des choses égales en nombre, bien que différentes. Leur nombre a beau être le même dix ou le même trois pour ce qui est de l'unité de l'espèce de nombre, il n'est néanmoins pas absolument le même dix ou le même trois, à cause de la diversité qui rejoint le nombre de la part de la matière. Cette raison ferait qu'il n'y aurait qu'un temps spécifiquement, mais non en nombre. Aussi, pour concevoir l'unité véritable du temps, il faut retourner à l'unité du premier mouvement, mesuré en premier par le temps, et par lequel aussi le temps est mesuré.

Voici donc traité, conclut-il sous forme d'épilogue, le temps et ce qui touche proprement sa considération.

⁹⁹³ *Supra*, #633.