

LIVRE VII¹⁴³¹

Chapitre 1 (241b24-242a15) [Le moteur, toujours distinct du mobile]

Le moteur, distinct

241b24 676. Tout mobile doit forcément son changement à autre chose¹⁴³². C'est manifestement le cas, s'il n'en a pas en lui le principe : son moteur sera de fait distinct de lui¹⁴³³.

241b26 676bis. Mais s'il l'a en lui, admettons AB, qui change tout de même par soi, et non du fait que l'une de ses parties le fasse¹⁴³⁴. D'abord, assumer que AB change par lui-même du fait qu'il change tout entier¹⁴³⁵ et ne le doive à rien d'extérieur, revient à assumer, alors que DE change EZ, et que ce dernier se trouve changé par lui, que DEZ change par lui-même, en raison de ce qu'on n'aperçoit pas lequel change sous l'effet duquel, si c'est DE sous l'effet de EZ, ou EZ sous l'effet de DE¹⁴³⁶.

242a1 677. En outre¹⁴³⁷, le mobile qui doit à lui-même son changement ne s'arrêtera jamais du fait qu'un autre le fasse. Si donc on s'arrête du fait qu'un autre le fasse¹⁴³⁸, on doit forcément son changement à autre chose. Dès que cela devient manifeste, le devient aussi que tout mobile doit forcément son changement à autre chose¹⁴³⁹. On a admis en effet AB comme mobile; il sera divisible, puisque tout mobile l'est. Supposons-le donc divisé en C : si BC repose, AB doit le faire

¹⁴³¹ Les manuscrits fournissent deux rédactions pour le début du livre VII. La rédaction dite 'première' est généralement considérée comme plus près du texte original, mais c'est la 'seconde' sur laquelle MOERBEKE aurait effectué la traduction sur laquelle se fonde s. THOMAS pour son commentaire. Je continue à donner le texte aristotélicien selon la version latine, avec maintenant les différences significatives en regard de chacune des rédactions, identifiées comme R¹ et R². « Simplicius appelle, sans préciser davantage, [...] cette autre rédaction, ou très ancienne paraphrase des trois premiers chapitres du livre VII, [...] "l'autre livre VII". La traduction latine (probablement due à Guillaume de Mœerbeke, seconde moitié du XIII^e siècle) que suit s. Thomas et qui dérive sans doute de versions antérieures, ne connaît que ce texte. » (CARTERON, 147, note 1)

¹⁴³² Ἄπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι, *omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri*. – L'unité d'intention demande ici de ne pas faire de cas de la différence littérale entre ce ὑπὸ τινος, *ab aliquo* qu'on a ici avec le ὑφ' ἑτέρου, *ab altero*, qui intervient à la ligne suivante. On en tirerait l'impression qu'ARISTOTE annonce une première intention : montrer qu'à tout changement il y a un moteur, pour passer ensuite à une seconde : que ce moteur est distinct du mobile. Or tout l'effort d'ARISTOTE tend à montrer l'altérité du moteur.

¹⁴³³ Ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ κινῶν, *aliud enim erit movens*. — Curieusement, R¹ seul affiche ce dernier membre de phrase, lui auquel le traducteur latin est réputé ne pas avoir eu accès.

¹⁴³⁴ ARISTOTE a déjà distingué (V, 1) le changement par soi du changement par autre chose où, par exemple, on dit en gros qu'on bouge, du simple fait qu'on bouge la main.

¹⁴³⁵ Διὰ τὸ ὅλον τε κινεῖσθαι, *propter id quod totum movetur*. — Le contexte porte plutôt à comprendre "du fait que son tout change", en considérant globalement que le tout à la fois effectue et subit le changement, en raison de ce qu'on ne distingue pas quelle partie fait quoi. Mais s. THOMAS verra, dans le fait de nommer le tout tantôt AB tantôt DEZ, une référence à deux types de tous, dont l'un change 'tout entier' et l'autre 'en l'une de ses parties'. Je traduis de façon à ne pas mettre le commentaire en porte-à-faux.

¹⁴³⁶ R¹ termine cette phrase en serrant de plus près le propos : « ... μὴ φάσκοι τις τὸ KM κινεῖσθαι ὑπὸ τινος διὰ τὸ μὴ φανερόν εἶναι πότερον τὸ κινῶν καὶ πότερον τὸ κινούμενον, ... revient à refuser ... que KM se trouve changé sous l'effet d'autre chose, du fait que ne soit pas manifeste quel est le moteur et quel est le mobile. »

¹⁴³⁷ R² : ἔτι, *amplius*. — R¹ : εἶτα. Plutôt que d'un second, il s'agit de fait d'un unique argument préparé par les remarques antérieures.

¹⁴³⁸ R¹ : Ensuite, le mobile qui ne change pas sous l'effet d'un autre n'a pas à s'arrêter du fait qu'un autre repose. Si par contre on repose du fait qu'un autre s'arrête de changer...

¹⁴³⁹ R¹ : ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον κινεῖσθαι– R² : πᾶν τὸ κινούμενον κινήσεται.

aussi. Sinon, admettons qu'il change : alors que BC repose, AC, quant à lui, changera. AB ne change donc plus par soi; or on lui avait concédé un changement par soi et premier. Il en devient manifeste que, si BC repose, AB reposera aussi et arrêtera de changer. Or si, du fait qu'un autre repose, on s'arrête et cesse de changer, on doit son changement à autre chose. C'est donc manifestement le cas de tout mobile : du fait qu'il soit divisible, quand sa partie repose, son tout aussi.¹⁴⁴⁰

Leçon 1

#884. — Dans les livres précédents, le Philosophe a traité du changement en lui-même, puis de ce qui en découle et de ses parties. Il va maintenant traiter du changement dans son rapport avec les moteurs et les mobiles.

La considération se divise en deux parties : dans la première, le Philosophe montre qu'il existe un premier changement et un premier moteur; dans la seconde¹⁴⁴¹, il examine leur nature.

La première partie se divise en deux autres : dans la première, le Philosophe montre que pareils premiers changement et moteur existent; dans la seconde (248a10), puisque ce qui relève d'un seul ordre admet comparaison, il compare entre eux les changements.

Le premier point se divise en trois : le Philosophe présente d'abord une considération dont il aura besoin pour montrer son propos; il montre ensuite (242a15) ce propos; il manifeste enfin (243a3) un point qu'il avait présupposé.

#885. — Tout mobile, propose-t-il, doit son changement à autre chose. Il y a des cas manifestes : certains mobiles n'ont pas en eux le principe de leur changement; ce principe tient plutôt à un moteur extérieur, comme c'est le cas de mobiles qui subissent une violence. Si donc on n'a pas en soi le principe de son changement, mais qu'on le tient d'un moteur externe, on doit manifestement son changement à autre chose. Par contre, si on tient en soi ce principe, là il peut y avoir doute qu'on le doive à autre chose. C'est pourquoi le Philosophe s'attarde à montrer que là encore c'est le cas.

À supposer donc que pareil mobile ne doive pas son changement à autre chose, reconnaissons dans cette situation le mobile AB, auquel son changement convienne tout de même "par soi et en premier"¹⁴⁴², et non pas simplement du fait que change une partie à lui. Alors en effet il ne changerait pas quant à soi, mais quant à sa partie; or devoir son changement à soi-même et non à autre chose implique qu'on change en premier et par soi¹⁴⁴³. Ainsi, si on est chaud et qu'on ne le doive pas à autre chose, on doit l'être en premier et par soi.

Ceci accordé, le Philosophe procède en deux étapes à montrer son propos : il exclut d'abord ce par quoi on pourrait le plus donner l'impression de ne pas devoir son changement à autre chose; il montre ensuite (242a1) directement que rien ne peut changer par soi-même.

Or ce par quoi on donne le plus cette impression, c'est de devoir son changement non à un principe externe, mais à un principe interne.

¹⁴⁴⁰ R¹: Si BC ne change pas, AB non plus. Car s'il change, évidemment AC changera pendant que BC reposera, de sorte que AC ne jouira plus d'un changement par soi et premier. On le lui avait pourtant supposé. Il faut donc, quand CB ne change pas, que AB repose. Or si on repose du fait qu'un autre ne change pas, on a admis qu'on change sous l'effet d'autre chose, de sorte que c'est forcément le cas de tout mobile : du fait qu'il soit toujours divisible, quand sa partie ne change pas, son tout doit reposer.

¹⁴⁴¹ VIII.

¹⁴⁴² *Secundum se et primo*. – Ni R¹ ni R² ne comportent ici la précision "en premier"; ils la donneront néanmoins en 240a10-11, au moment de rappeler la convention actuelle, comme si cette précision était alors implicite.

¹⁴⁴³ *Primo et per se*.

Assumer, dit-il, que AB change par lui-même du fait que son tout change sans le devoir à un moteur externe, revient à prétendre que le mobile dont une partie doit son changement à une autre, change par lui-même, faute de discerner quelle partie effectue le changement et quelle partie le subit. Comme dans le cas d'un mobile DEZ, dont la partie DE changerait la partie EZ, sans qu'on voie quelle partie effectue le changement et quelle partie le subit. Par le mobile initial AB, qui change tout entier et le doit à un principe moteur interne, le Philosophe veut qu'on entende un corps animé qui change tout entier grâce à son âme. Par le mobile DEZ, ensuite, il veut qu'on entende un corps qui ne change pas tout entier, mais dont une partie corporelle effectue le changement et une autre le subisse. En pareil mobile, manifestement, la partie qui change le doit à autre chose. Partant de lui, le Philosophe veut montrer que la même chose vaut pour le corps animé, même s'il donne l'impression de changer par lui-même : cette apparence lui vient du fait qu'une partie agisse sur une autre, à savoir, l'âme sur le corps, comme on le montrera plus complètement au huitième livre¹⁴⁴⁴.

#886. — Le Philosophe montre ensuite (242a1) directement que tout mobile doit son changement à autre chose, avec l'argument que voici.

Aucun mobile changeant par soi ne repose de son changement du fait du repos d'un autre. Le Philosophe admet ce principe comme pratiquement connu par soi¹⁴⁴⁵. Partant de là, il conclut ensuite que si on repose du fait du repos d'autre chose, on doit son changement aussi à autre chose. Cela supposé, il conclut que tout mobile doit forcément son changement à autre chose. Que cette conclusion suive de ses prémisses, il le prouve comme suit.

Ce mobile AB supposé changer par lui-même doit être divisible, puisque tout mobile l'est¹⁴⁴⁶. Puisqu'il est divisible, aucun inconvénient n'empêche de le diviser. Divisons-le donc au point C, de sorte qu'il ait pour parties BC et AC. BC se trouvant ainsi une partie du mobile AB, si BC repose, tout AB le fait forcément. Si en effet¹⁴⁴⁷ le tout ne repose pas quand sa partie le fait, il faudra que le tout change avec sa partie en repos. Si on suppose ainsi que sa partie repose, on pourra prétendre que le tout change seulement en raison d'une autre partie : BC, une partie, reposerait, tandis que AC, l'autre partie, changerait. Mais aucun tout avec une seule partie en changement ne change "en premier et par soi". AB ne changera donc pas "en premier et par soi", ce qu'on supposait pourtant. Par conséquent, avec BC en repos, tout AB doit reposer. Ce mobile, donc, "s'arrêtera", c'est-à-dire, cessera de changer, du fait du repos d'autre chose. Or on l'a affirmé : si on repose et cesse de changer du fait du repos d'autre chose, on doit son changement aussi à autre chose. AB doit donc son changement à autre chose.

Le même argument vaut pour tout autre mobile, parce que tout mobile est divisible; pour la même raison, il faut, quand une partie repose, que le tout le fasse. Manifestement, donc, tout mobile doit son changement à autre chose.

#887. — Cependant, on s'objecte de bien des façons à cette preuve d'Aristote.

Galien, par exemple, s'objecte à la déclaration d'Aristote que si une partie seulement du mobile change, tandis que l'autre repose, le tout alors ne subit pas un changement par soi. Cela est faux, dit-il, car des mobiles qui changent quant à une partie changent par soi.

¹⁴⁴⁴ Leçons 7 et 13.

¹⁴⁴⁵ *Quasi per se notum*.

¹⁴⁴⁶ Voir VI, 5, #796.

¹⁴⁴⁷ *Ergo*. — La suite ne constitue pas une conclusion, mais la réfutation par l'absurde qu'entraînerait le refus que le repos d'une partie nécessite le repos du tout.

De fait, Galien s'est trompé en raison de l'homonymie attachée à la qualification "par soi". Cette dernière se prend parfois simplement en opposition au fait d'être 'par accident'; sous ce rapport, le mobile qui change quant à une partie le fait par soi, comme Galien l'a compris. En d'autres contextes, cependant, elle se prend en opposition à la fois à ce qui est par accident et à ce qui est 'quant à une partie'. On qualifie alors le changement non seulement de 'par soi', mais en plus de 'premier'. C'est en ce sens qu'Aristote prend 'par soi' ici. Cela est clair, puisqu'au moment de conclure que "AB ne change donc plus par soi", il ajoute, "or on lui avait concédé un changement par soi et premier".

#888. — L'objection d'Avicenne, par contre, presse de plus près. Il objecte à cet argument, qu'il procède d'une supposition impossible, et que c'est d'elle que découle une conséquence impossible, et non du fait de supposer qu'une chose change par elle-même. Si en effet on suppose qu'un mobile change par lui-même en premier et par soi, il lui est naturel de changer à la fois quant à son tout et quant à ses parties. Si ensuite on suppose que l'une de ses parties est en repos, on aura une position impossible. C'est de cette position que découle l'impossible auquel Aristote conduit, à savoir, que le tout ne change plus en premier et par soi, comme on l'avait supposé.

À cette objection, on pourrait répliquer ainsi : il est certes parfois impossible que la partie d'un corps repose, du fait de la nature déterminée de ce corps, s'il s'agit d'un corps de telle espèce, par exemple, le ciel ou du feu; cependant, ce n'est pas impossible, si c'est à la notion commune de corps qu'on regarde, parce que pour un corps, en tant que corps, ni le repos ni le mouvement n'est exclu.

Mais Avicenne exclut cette réponse de deux manières. D'abord, parce que pour pareille raison tout le corps, pourrait-on dire, ne se voit pas le repos exclu du fait d'être un corps, comme on le dit pour sa partie; ainsi il était superflu d'assumer, en vue de prouver le propos, la division du mobile et le repos de la partie. En second, parce qu'une proposition devient absolument impossible, si son attribut répugne à son sujet en raison de sa différence spécifique, même s'il ne lui répugne pas en raison de son genre. Il est en effet impossible à l'homme d'être irrationnel, même s'il n'en est pas empêché par le fait d'être animal. Ainsi donc il est absolument impossible que la partie d'un corps qui se change lui-même soit en repos, parce que cela contrarie la notion de pareil corps, bien que cela ne contrarie pas la notion commune de corps.

#889. — Une fois cette réponse écartée, Averroès résout autrement. Une conditionnelle, dit-il, peut être vraie, dont l'antécédent comme le conséquent sont impossibles, comme celle-ci : "Si l'homme est un âne, il est un animal irrationnel". On doit donc reconnaître comme impossible, si on admet que tel mobile se change lui-même, que son tout ou sa partie repose; comme il est impossible que le feu ne soit pas chaud, du fait qu'il est pour lui-même la cause de sa chaleur. Néanmoins¹⁴⁴⁸, cette conditionnelle est vraie : "Si une partie d'un mobile qui se change lui-même repose, alors son tout repose." D'ailleurs, Aristote, si on regarde avec diligence ses paroles, ne se sert jamais du repos de la partie, sauf par une locution qui a la force d'une proposition conditionnelle. Il ne dit pas, en effet, "BC repose", mais : "si BC repose, AB doit le faire aussi", c'est-à-dire, plus généralement : "si une partie repose, le tout repose". C'est à partir de cette conditionnelle vraie qu'Aristote démontre son propos.

Toutefois, cette démonstration, dit Averroès, n'appartient pas absolument au genre des démonstrations, mais plutôt à ce genre qu'on appelle 'démonstrations *signes*', ou 'démonstrations *que...*'¹⁴⁴⁹, dans lesquelles on fait usage de pareilles conditionnelles.

¹⁴⁴⁸ *Unde*. — La phrase qui suit s'oppose plutôt qu'elle ne découle de la précédente; elle est à concéder, plutôt qu'à inférer.

¹⁴⁴⁹ *Quia*. — Dans une démonstration '*quia*', on montre *que* c'est comme on le dit, non que c'est ainsi *parce que* telle cause intervient.

De fait, cette solution convient pour ce qu'il dit de la vérité de la conditionnelle. Manifestement, néanmoins, on doit maintenir qu'il ne s'agit pas d'une démonstration 'que', mais 'à cause de quoi'. Elle contient en effet la cause pour laquelle il est impossible qu'un mobile se change lui-même.

Pour l'évidence de cela, on doit savoir que se changer soi-même n'est rien d'autre que d'être pour soi la cause de son propre changement. Or ce qui est cause pour soi de quoi que ce soit, cela doit lui convenir 'en premier', parce que ce qui est premier en n'importe quel genre est la cause de ce qui vient après. Ainsi le feu, cause de chaleur pour lui-même et pour les autres, est le premier objet chaud. Aristote a par ailleurs montré¹⁴⁵⁰ que dans le changement on ne trouve pas de premier, ni du côté du temps, ni du côté de la grandeur, ni même du côté du mobile, en raison de leur divisibilité. On ne peut donc trouver de premier dont le changement ne dépende pas de quelque antérieur : en effet, le changement du tout dépend de ceux des parties, et il se divise en eux¹⁴⁵¹. Ainsi donc Aristote montre la cause pour laquelle aucun mobile ne se change lui-même : c'est qu'il ne peut y avoir de premier mobile, dont le changement ne dépende pas de ses parties. C'est comme si on montrait qu'aucun divisible ne peut être le premier être, parce que l'être de n'importe quel divisible dépend de ses parties. Par conséquent, cette conditionnelle est vraie : "Si aucune partie ne change, le tout ne le fait pas", autant que celle-ci : "Si une partie n'est pas, le tout non plus."

#890. — Aussi même les Platoniciens, en soutenant que certaines choses changent d'elles-mêmes, ont quand même précisé que rien de corporel ou de divisible ne le fait et que changer de soi-même convient seulement à une substance spirituelle : elle s'intelligit et s'aime elle-même. Ils appellent alors universellement toute opération un changement. D'ailleurs, même Aristote¹⁴⁵² nomme changements des opérations de la sorte, à savoir, sentir et intelliger, en prenant alors le changement au sens de l'acte du parfait. Ici néanmoins il parle du changement en tant qu'acte de l'imparfait, c'est-à-dire, de l'être qui n'existe qu'en puissance; sous le rapport de pareil changement l'indivisible ne change pas¹⁴⁵³. Il appert finalement qu'Aristote, en soutenant que tout mobile doit son changement à autre chose, alors que Platon soutenait que certaines entités changent par elles-mêmes, ne diverge pas de lui dans la manière de penser, mais seulement dans celle de s'exprimer¹⁴⁵⁴.

Chapitre I (242a15-243a2) [Existence d'un premier moteur]

Démonstration du premier moteur local

242a15 678. Ainsi tout mobile doit son changement à autre chose. Tout ce qui se déplace le doit alors forcément à un moteur distinct. Ce dernier aussi, par conséquent, doit son déplacement à un autre moteur, dans la mesure où lui-même se déplace. Puis celui-là à un autre encore. Bien sûr, il n'en ira pas de même à l'infini, toutefois; la chaîne s'arrêtera quelque part et il y aura un moteur qui sera la cause première du déplacement.¹⁴⁵⁵

¹⁴⁵⁰ VI, 7, #823ss.

¹⁴⁵¹ VI, 6, #807ss.

¹⁴⁵² *De l'âme*, III, 7.

¹⁴⁵³ VI, 5, #796.

¹⁴⁵⁴ *Non dissentit in sententia, sed solum in verbis*

¹⁴⁵⁵ R¹ construit ce paragraphe autrement : « Ainsi tout mobile doit forcément son changement à autre chose. Si alors on doit son déplacement à un moteur distinct, que lui-même doive le sien à un autre, et celui-là à un autre encore et de même sans cesse, il faudra bien un moteur qui agisse le premier, de sorte qu'on n'aille pas à l'infini. »

242a20 679. Si ce n'est pas le cas, mais qu'on aille à l'infini, supposons que B déplace A, que C déplace B, puis D, C, et qu'on aille de cette façon à l'infini. Comme moteur et mobile se déplacent ensemble, A et B, manifestement, se déplaceront ensemble : durant le déplacement de A, B se déplacera aussi¹⁴⁵⁶; durant celui de B, C se déplacera aussi; durant celui de C, D aussi. Le déplacement de A, de B et de chacun des autres se fera donc ensemble¹⁴⁵⁷. On pourra donc prendre chacun d'eux en lui-même : bien que chacun déplace l'autre, en effet, son déplacement n'en est pas moins un en nombre et n'est pas infini quant à ses extrémités, puisque justement tout mobile va d'un terme à un autre. En effet, un changement peut se trouver le même en nombre, en genre ou en espèce. On regarde comme le même en nombre celui qui va du même terme au même terme en nombre et s'effectue en le même temps en nombre; qui va par exemple de tel blanc, un en nombre, à tel noir, en tel temps, un en nombre. Un changement qui a lieu en un autre temps sera un non plus en nombre, mais en espèce. Celui qui est le même en genre, par ailleurs, c'est celui qui concerne la même attribution, celle de la substance ou d'un autre genre¹⁴⁵⁸. Le même en espèce, enfin, c'est celui qui va du même terme en espèce au même terme en espèce, par exemple du blanc au noir, ou du bon au mauvais. On a déjà fait ces distinctions¹⁴⁵⁹. Considérons donc comme E le déplacement de A; et comme Z celui de B; et comme IT ceux de C, de D [et de tous les autres mobiles]; puis comme K le temps en lequel A se déplace. Ce déplacement se trouvant déterminé, son temps le sera aussi : K ne sera pas infini. Or c'est dans le même temps qu'on faisait se déplacer A, B et chacun des autres mobiles. Il se trouve donc que le déplacement EZIT, bien qu'il soit infini, se produise en un temps fini, K. Car en ce temps où on convenait que A se déplace, on supposait que tous les mobiles qui venaient à sa suite, infinis en nombre, se déplacent aussi. En le même temps donc. Le déplacement de A pourra bien se trouver égal ou plus grand que celui de B, mais cela ne changera rien; on aura de toute façon un déplacement infini en un temps fini. Voilà chose impossible.¹⁴⁶⁰

¹⁴⁵⁶ Κινουμένου γὰρ τοῦ Β, κινήσεται καὶ τὸ Α, *cum enim movetur A, movebitur B*. — R² inverse accidentellement les termes, le contexte le rend manifeste.

¹⁴⁵⁷ R² : Ἦ τε τοῦ Α κίνησις καὶ τοῦ Β καὶ τοῦ Γ καὶ τῶν λοιπῶν ἐκάστου, *erit igitur simul motus qui est A et B, et reliquorum uniuscuiusque*.

¹⁴⁵⁸ R² : Γένει δ' ἢ αὐτῇ κίνησις ἢ ἐν τῇ αὐτῇ κατηγορίᾳ ἢ τοῦ γένους, le même changement en genre, c'est celui qui concerne la même attribution de l'être, c'est-à-dire le même genre; *La : genere autem motus unus est, qui in eodem praedicamento substantiae vel alterius generis est*, le changement un en genre, c'est celui qui concerne la même attribution, celle de la substance ou d'un autre genre. — Entre la version latine et R², la formulation varie, mais non le sens. Les premiers genres qui manifestent l'essence d'un sujet sont les attributions (κατηγορία) : la substance, la quantité, etc. Pour le changement, être le même génériquement sera ainsi de porter sur la même attribution.

¹⁴⁵⁹ Voir V, 4.

¹⁴⁶⁰ R1 formule ce paragraphe un peu autrement. Je mets en italique les principales additions et différences. « Supposons en effet que ce ne soit pas le cas et que plutôt on aille à l'infini. Supposons que B déplace A, que B déplace C, puis C, D, *et sans cesse le voisin son voisin*. Puisqu'on suppose que le moteur déplace le mobile *tout en se trouvant lui-même déplacé*, les déplacements du moteur et du mobile s'effectuent simultanément : *c'est simultanément que le moteur déplace et que le mobile est déplacé*. Manifestement, les déplacements de A, de B, de C, et de chacun des moteurs et des mobiles seront simultanés. Prenant le déplacement de chaque mobile, considérons comme E celui de A, comme Z celui de B, comme IT ceux de C, de D [et de tous les mobiles précédents]. Bien que chacun déplace l'autre, on pourra cependant prendre le déplacement de chacun comme un en nombre, car tout changement va d'un terme à un autre et n'est pas infini quant à ses extrémités. On regarde comme changement un en nombre celui qui va du même terme au même terme en nombre et s'effectue en le même temps en nombre. Car un changement peut être identique en genre, en espèce ou en nombre : en genre, c'est celui qui concerne la même attribution, celle par exemple de la substance *ou celle de la qualité*; en espèce, c'est celui qui va du même terme en espèce au même terme en espèce, par exemple du blanc au noir, ou du bon au mauvais, *pour autant que ces termes ne diffèrent pas en espèce*; en nombre, c'est celui qui va d'un terme un en nombre à un autre terme un en nombre, et ce en le même temps, par exemple de tel blanc à tel noir, *ou de tel lieu à tel autre*, en tel temps. Car s'il s'effectue en un autre temps, le mouvement ne sera plus un en nombre, mais en espèce. On a quand même déjà fait ces distinctions. Considérons maintenant comme K le temps

Insuffisance de la démonstration

242b19 680. Il semblerait bien qu'on ait ainsi démontré le propos initial¹⁴⁶¹. Mais de fait on ne l'a pas démontré, puisque rien d'absurde ne survient. Il se peut, en effet, qu'un changement infini s'effectue en un temps déterminé; de fait, il ne s'agira pas du même changement, toutefois, mais d'une somme de changements distincts chez une infinité de mobiles. Ce qui était justement le cas des mobiles actuels¹⁴⁶².

Correction de la démonstration

242b24 681. Néanmoins, si le premier mobile¹⁴⁶³ doit, quant au lieu et au changement corporel, se trouver contigu à son moteur¹⁴⁶⁴ ou lui être continu, comme on le voit de fait dans tous les cas, le tout ainsi formé de tous les mobiles aura unité ou au moins continuité. Admettons-en la possibilité, et considérons comme ABCD cette grandeur ou entité continue, et comme EZIT son déplacement.¹⁴⁶⁵

242b29 681bis. Que cette grandeur soit finie ou infinie¹⁴⁶⁶, par ailleurs, cela ne change rien. Car infinie ou finie, elle se déplacera pareillement en le temps fini K¹⁴⁶⁷. Or un cas comme l'autre est impossible. Manifestement donc, on s'arrêtera à quelque moment et on n'ira pas à l'infini, sans cesse déplacé par un autre moteur, mais on rencontrera un premier mobile. Cela ne change rien qu'on le démontre d'après une supposition¹⁴⁶⁸; tant que celle-ci est possible, rien d'absurde ne devrait survenir.¹⁴⁶⁹

en lequel A s'est déplacé : le déplacement de A étant déterminé, son temps aussi le sera. Mais comme on a une infinité de moteurs et de mus, l'ensemble de leur déplacement, EZIT, sera infini. De fait, celui de A, celui de B et celui des autres peuvent bien être égaux, ou plus grands les uns que les autres, *du moment que, de l'une ou l'autre manière, soit toujours égaux soit plus grands, leur déplacement total soit infini, puisqu'on en a admis la possibilité*. Comme toutefois A et chacun des autres mobiles se déplacent simultanément, l'ensemble de leur déplacement s'effectuera en le même temps que celui de A. Or celui-là s'effectue en un temps fini. Par conséquent, un changement infini aura lieu en un temps fini. Voilà chose impossible. »

¹⁴⁶¹ Τὸ ἐξ ἀρχῆς, *quod est a principio*.

¹⁴⁶² R¹ termine le paragraphe différemment : « ... de fait, ce ne sera pas le fait d'un seul mobile, toutefois, mais de plusieurs. C'est justement le cas des mobiles concernés : chacun connaît son propre déplacement et il n'y a rien d'impossible à ce que plusieurs se déplacent ensemble. »

¹⁴⁶³ R¹ : moteur.

¹⁴⁶⁴ R¹ : mobile.

¹⁴⁶⁵ R¹ : « ... dans tous les cas, les mobiles et les moteurs devront aussi être continus ou contigus les uns les autres, de sorte qu'il résulte d'eux tous une unique entité. »

¹⁴⁶⁶ R² : Διαφέρει δ' οὐθὲν ἢ πεπερασμένον ἢ ἄπειρον, *differt autem nihil magnitudinem finitam aut infinitam esse*.

¹⁴⁶⁷ R² : Ἐν πεπερασμένῳ τῷ K, *infinito tempore quod est K*.

¹⁴⁶⁸ R² : Τὸ ὑποτεθέντος τινός, *concesso quodam*.

¹⁴⁶⁹ R¹ : Que cette grandeur soit finie ou infinie, cela ne change rien dans le cas actuel, car de toute manière le changement sera infini, se trouvant le fait d'une infinité de mobiles. À condition qu'il reste possible que les divers changements soient égaux ou plus grands les uns que les autres, car ce qui se peut, nous le considérerons comme réel. Si donc cette grandeur issue des mobiles ABΓΔ compte parmi les entités infinies, et si elle se déplace du mouvement EZIT dans le temps K, par ailleurs déterminé, il s'en trouve que, dans un temps déterminé, l'infini parcourt une distance déterminée ou infinie. D'une manière comme de l'autre, c'est impossible. On devra donc s'arrêter et on rencontrera un moteur et un mobile premiers. Car cela ne change rien que l'impossible soit issu d'une supposition; la supposition formulée était possible et, tant que c'est du possible qu'on suppose, rien d'impossible ne doit se produire à cause de lui.

Leçon 2

#891. — Le Philosophe vient de montrer que tout mobile doit son changement à autre chose. Il se met ici à montrer son propos principal, qu’il existe “un premier changement et un premier moteur”.

Cette considération se divise en deux : il annonce d’abord son intention, puis (242a20) prouve son propos.

On vient de montrer universellement, dit-il, que “tout mobile doit son changement à autre chose”. Ce principe s’étend donc forcément au déplacement : tout ce qui change de lieu le doit aussi à autre chose. Il applique spécialement au déplacement ce qu’il a montré universellement plus haut, puisqu’il s’agit du premier des changements¹⁴⁷⁰. Aussi est-ce en rapport à celui-ci qu’il procède ici à la démonstration du premier moteur.

Prenons donc un mobile en déplacement. Il le doit à un moteur distinct; celui-ci, quant à lui, se déplace aussi ou non. S’il ne se déplace pas, voilà notre propos atteint : il existe un moteur immobile, ce qui est la propriété du premier moteur. Si par contre il se déplace, il le doit forcément à un autre moteur. Si ce nouveau moteur se déplace aussi, il le doit à un autre. Mais cela ne peut aller à l’infini; on doit s’arrêter quelque part. Il existera donc un premier moteur, première cause du déplacement, de sorte que lui-même ne se déplace pas, mais déplace tous les autres.

#892. — Le Philosophe prouve ensuite (242a20) ce qu’il supposait.

Cette preuve se divise en trois : le Philosophe apporte d’abord la preuve même, puis (242b19) montre qu’elle reste insuffisante et enfin (242b24) supplée de quoi l’étayer.

Il y a, disait-il, une première cause au déplacement, puisque tout mobile doit son déplacement à un moteur distinct. Ne pas le concéder entraîne une suite infinie de moteurs et de mobiles. Voilà ce dont il prouve l’impossibilité. Supposons en effet que B déplace A; puis que C déplace B, puis D, C; et qu’on remonte ainsi à l’infini. Manifestement, dans la mesure où on déplace en étant soi-même déplacé, moteur et mobile se déplacent ensemble; ainsi, si une main, en se déplaçant, déplace un bâton, les deux se déplacent ensemble. Ainsi donc A et B se déplacent ensemble. Pour la même raison, B et C aussi; puis C et D aussi. C’est donc ensemble, en le même temps, que s’effectue le déplacement de A et de tous les autres mobiles. On peut tout de même prendre à part le déplacement de chacun de cette infinité de mobiles. Ensuite, quoique chaque moteur déplace chaque mobile, il n’en découle pas que tous les moteurs déplacent le dernier mobile, mais que chaque moteur déplace chaque mobile, un à un : malgré l’infinité des moteurs et des mobiles, chaque mobile garde son déplacement, un en nombre. Malgré le nombre infini des déplacements, chacun n’est tout de même pas infini “quant à ses extrémités”, c’est-à-dire qu’il n’est pas dépourvu de termes extrêmes; bien au contraire, le déplacement de chaque mobile est fini et doté de termes extrêmes déterminés.

Que le changement de chacun de cette infinité de mobiles soit un en nombre et fini, le Philosophe le prouve du fait que, comme tout mobile effectue son changement entre deux termes, c’est-à-dire, va de l’un à l’autre, un mode différent d’identité des termes entraînera forcément une identité différente de changement : en nombre, en espèce ou en genre.

Le changement identique “en nombre”, c’est celui qui va du même terme initial au même terme final en nombre. À condition bien sûr qu’il s’effectue aussi en un temps identique en nombre. Il doit encore se rapporter à un mobile identique en nombre. À titre d’illustration, le Philosophe ajoute que le changement qui n’en fait qu’un en nombre va du même terme au même terme, à la manière dont telle altération va de “tel blanc”, terme identique en nombre, à “tel noir”, autre terme identique en nombre, et en “tel temps” déterminé, encore identique en nombre. Si un changement s’effectuait

¹⁴⁷⁰ Voir VIII, 14.

plutôt en un autre temps, même égal, il ne serait plus identique en nombre, mais en espèce seulement.

Par contre, le changement identique “en genre”, c’est celui qui concerne la même attribution¹⁴⁷¹, celle de la substance ou de quelque autre genre. Par exemple, toute génération de substance est identique en genre, et de même toute altération.

Enfin, le changement identique “en espèce”, c’est celui qui va d’un terme de même espèce à un terme de même espèce. Par exemple, tout noircissement, allant du blanc au noir, est identique en espèce; de même toute dépravation, allant du bien au mal. On avait déjà fait ces distinctions¹⁴⁷².

Voilà nos deux prérequis : moteur et mobile se déplacent ensemble et le déplacement de chacun des mobiles peut se regarder comme fini et un. Considérons maintenant comme E le déplacement de notre mobile A; comme Z, celui de B; et comme IT, ceux de C, de D et de tous les mobiles consécutifs. Comme K, ensuite, le temps en lequel se déplace A. Le déplacement de A est “déterminé”, c’est-à-dire fini; le temps en lequel il s’effectue, K, est donc aussi déterminé, non infini; car le fini et l’infini vont ensemble en matière de temps et de changement¹⁴⁷³. Il appert de tout cela que c’est en le même temps où A se déplace, que B et tous les autres mobiles le font aussi. Par conséquent, leur déplacement à tous, EZIT, s’effectue en un temps fini. Il est pourtant infini, se trouvant celui d’une infinité de mobiles. Il s’ensuivra donc qu’un changement infini s’achève en un temps fini, ce qui est impossible. Cette conclusion suit du fait qu’en le temps où A se déplace, tous les autres mobiles, infinis en nombre, le font aussi. Cela n’implique aucune différence, pour notre propos, que le déplacement de tous ces mobiles se fasse à vitesse égale ou que les derniers mobiles se déplacent plus lentement et prennent plus de temps : de toute façon il s’ensuivra qu’un changement infini s’effectue en un temps fini, parce que chacun des mobiles doit présenter une vitesse et une lenteur finie. Or il est tout à fait impossible qu’un changement infini s’effectue en un temps fini. En conséquence, la première supposition aussi était impossible, à savoir, qu’on procède à l’infini de mobiles à moteurs.

#893. — Le Philosophe montre ensuite (242b19) que l’argument précédent ne conclut pas efficacement. En procédant ainsi, dit-il, on donne l’impression de démontrer le propos principal, qu’on ne peut remonter à l’infini des mobiles aux moteurs. Ce n’est pas le cas, toutefois, parce qu’aucune absurdité ne découle des prémisses. Un changement infini peut très bien¹⁴⁷⁴ s’effectuer, en effet, en un temps fini. À condition, néanmoins, que ce changement ne reste pas le même et unique, mais en totalise plusieurs distincts, de sorte, c’est-à-dire, qu’on ait affaire à une infinité de mobiles. Car rien n’empêche une infinité de mobiles de changer ensemble en un temps fini, comme le concluait l’argument précédent. On avait en effet en action une infinité de mobiles distincts, effectuant des changements également distincts. C’est que l’unité du changement requiert non seulement l’unité de temps et de terme, mais aussi de mobile¹⁴⁷⁵.

#894. — Le Philosophe montre ensuite (242b24) comment garder à l’argument précédent son efficacité : d’abord même avec ce qu’il présupposait, puis (242a33) absolument.

¹⁴⁷¹ *In eodem praedicamento*. — ‘Praedicamentum’ dit plus précisément que ‘praedicatio’ que c’est au contenu de l’attribution qu’on pense, plutôt qu’à l’acte d’attribuer.

¹⁴⁷² Voir V, 6.

¹⁴⁷³ VI, 9, #850.

¹⁴⁷⁴ *Contingens est enim et possibile*. — Le contingent et le possible entretiennent une relation de particulier à général : le possible s’oppose à l’impossible, et le contingent est l’espèce du possible opposée au nécessaire. Mais en français, ‘possible’ se prend plus communément pour son espèce, le ‘contingent’, dont le nom est très peu familier dans ce sens technique. Point n’est donc besoin de renchérir sur le possible.

¹⁴⁷⁵ V, 6, #699.

Le mobile premier et immédiat que déplace corporellement un moteur mobile, dit-il, doit se trouver contigu avec lui, comme le bâton l'est avec la main. Il doit du moins se trouver en continuité avec lui, comme une partie d'air avec une autre, ou comme sa partie l'est avec l'animal. Manifestement, le moteur se trouve toujours uni au mobile de l'une de ces façons.

Optons pour la dernière : supposons que leur continuité constitue toute cette infinité de mobiles et de moteurs en une entité unique, l'univers entier. Supposons-le donc, puisque cela se peut. Ce tout qui constitue une espèce de grandeur continue, appelons-le ABCD, et appelons son déplacement EZIT. Maintenant, on pourrait objecter que EZIT était le déplacement de mobiles finis et ne peut donc être celui d'un tout infini; c'est pourquoi Aristote ajoute que cela ne change rien quant au propos, que l'on prenne pour mobile une grandeur finie ou infinie. En effet, quand A se déplaçait en un temps fini K, chacun des mobiles finis, infinis en nombre, se déplaçait avec lui; de même aussi toute la grandeur infinie peut bien se déplacer en le même temps. La même impossibilité s'ensuit, quoi que l'on concède : une grandeur finie faite de grandeurs infinies en nombre, ou une grandeur infinie, qui se déplace en un temps fini. Car un mobile infini ne peut se déplacer en un temps fini¹⁴⁷⁶. La source de cette impossibilité est bien la supposition initiale : de remonter à l'infini de mobiles à moteurs. Manifestement donc on ne va pas à l'infini dans le déplacement d'une chose par une autre; cela doit au contraire s'arrêter quelque part, avec un premier mobile déplacé par un moteur immobile.

#895. — Comme la preuve précédente procède d'une supposition, celle que toute l'infinité des moteurs et des mobiles se trouvent en continuité entre eux et constituent une grandeur unique, on pourrait s'imaginer ne pas pouvoir conclure absolument. C'est pourquoi le Philosophe ajoute que cela ne change rien, que cette démonstration ait procédé d'après une supposition; car en partant d'une supposition possible, même fautive, rien d'impossible ne peut s'ensuivre. Comme donc l'argument précédent conduit à de l'impossible, cet impossible ne s'ensuit pas de la supposition possible, mais d'autre chose qui doit être impossible, puisque de l'impossible s'ensuit. Et ainsi, appert-il, dans les démonstrations conduisant à l'impossible, il n'importe en rien, tant qu'on s'en tient à du possible¹⁴⁷⁷, qu'on adjoigne du faux à l'impossible¹⁴⁷⁸, ou du vrai. En fait, on montre l'impossibilité d'une chose quand, en lui adjoignant du possible, même faux, de l'impossible s'ensuit d'elle, tout autant que si cet impossible en découlait suite à l'adjonction de vrai. En effet, tout comme du vrai ne peut s'ensuivre de l'impossible, du possible non plus.

#896. — Mais, peut-on dire, il ne se peut pas que tous les mobiles soient continus; il est impossible que les éléments se trouvent en continuité entre eux et avec les corps célestes.

Le possible et l'impossible, doit-on répliquer, se prennent d'une façon différente, quand ce qu'on démontre concerne le genre, et quand il concerne l'espèce. Car lorsqu'il s'agit d'espèce, il faut prendre comme impossible ce à quoi répugne ou le genre ou la différence spécifique, qui constituent la notion de l'espèce. Quand par contre il s'agit du genre, on admet comme possible tout ce à quoi ne répugne pas la notion du genre, même si la différence qui constitue l'espèce lui répugne. Par exemple, si on parlait d'animal, on pourrait considérer comme possible que tout animal soit ailé; mais en descendant à la considération de l'homme, il deviendrait impossible de regarder cet animal comme ailé. Or Aristote parle ici des mobiles et des moteurs en commun, sans encore contracter à des mobiles déterminés; et être contigu ou continu est indifférent à la notion de moteur et de mobile. Aussi admet-il comme chose possible que tous les mobiles seraient continus

¹⁴⁷⁶ VII, 2, #892.

¹⁴⁷⁷ *Contingens*. — Voir *supra*, au #892, la note 1474 sur le contingent et le possible.

¹⁴⁷⁸ La réduction à l'impossible assume comme prémisses la position à attaquer — c'est cela l'impossible dont il est question — et lui adjoint une autre prémisses, qui doit être manifeste. Aristote précise que c'est sa possibilité, plutôt que sa vérité, qui doit être manifeste.

entre eux; mais ce serait impossible, s'il s'agissait de considérer les mobiles dans leurs natures déterminées.

Chapitre 2 (243a3-244a13) [Rien entre moteur et mobile]

Moteur et mobile, ensemble

243a3 682. Le premier moteur, non comme fin visée¹⁴⁷⁹, mais comme principe initial du changement¹⁴⁸⁰, et son mobile se trouvent ensemble. 'Ensemble', au sens où il ne se trouve rien entre eux; c'est de fait un caractère commun à tout mobile et moteur.

Trois espèces de mouvements

243a6 683. Il y a trois mouvements¹⁴⁸¹ : l'un concerne le lieu, un autre la qualité, un autre la quantité. Il faut donc qu'il y ait aussi trois mobiles. Le mouvement qui concerne le lieu, c'est le déplacement; celui qui concerne la qualité, l'altération; celui qui concerne la quantité, la croissance et la décroissance.¹⁴⁸² Parlons donc d'abord du déplacement, car c'est le premier des mouvements.

Le moteur, avec ce qu'il déplace

243a11 684. Tout ce qui se déplace, certes, le fait par soi ou par autre chose. S'il se déplace par soi, il a son moteur¹⁴⁸³ en lui-même, de sorte que manifestement moteur et mobile seront ensemble et il ne se trouvera rien entre eux.

243a15 685. On est déplacé par autre chose de quatre manières. Voici de fait les quatre déplacements dus à un moteur distinct : poussée, traction, portage, roulement¹⁴⁸⁴. Tous les autres s'y ramènent, éventuellement.

243a18 686. La poussée est tantôt impulsion tantôt expulsion : impulsion quand le moteur ne laisse pas son mobile, expulsion quand il le laisse.¹⁴⁸⁵

243a20 687. Le portage se fonde sur les trois autres déplacements.¹⁴⁸⁶ On ne s'y déplace pas par soi, mais par accident, car on le fait en autant qu'on se trouve en ou sur un autre mobile en déplacement. Quant au porteur, il se déplace du fait qu'on le pousse, tire ou roule. Le portage se fondera donc manifestement sur les trois autres déplacements.

243b4 688. La traction, elle, est un déplacement plus rapide, vers soi ou vers autrui¹⁴⁸⁷, sans que le moteur qui tire se trouve séparé du mobile qu'il tire. La traction s'exerce effectivement tantôt vers soi, tantôt vers autrui. Les tractions qui restent se ramèneront à celles-là, avec les mêmes espèces : l'inspiration et l'expiration, le crachement, toutes les émissions et réceptions de corps, même la

¹⁴⁷⁹ Μὴ ὡς τὸ οὗ ἕνεκεν, *non sicut cuius causa*.

¹⁴⁸⁰ Ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, *unde est principium motus*.

¹⁴⁸¹ Τρεῖς εἰσι κινήσεις, *tres sunt motus*. — 'Mouvement' reprend ici son sens restreint au changement accidentel.

¹⁴⁸² R¹ : Il faut donc qu'il y ait aussi trois *moteurs* : *celui qui transporte, celui qui altère, celui qui fait croître ou décroître*.

¹⁴⁸³ R¹ : *premier* moteur.

¹⁴⁸⁴ ὤσις, ἔλξις, ὄχησις, δίνησις, *pulsio, tractio, vectio, vertigo*.

¹⁴⁸⁵ R¹ : L'impulsion est la poussée où le moteur accompagne le mobile qu'il déplace à partir de lui; l'expulsion, celle où il ne l'accompagne pas; *la projection (ἡ ῥῆσις), une expulsion où il le fait se déplacer plus fortement que son déplacement naturel, et ce jusqu'à ce que ce dernier reprenne le contrôle*.

¹⁴⁸⁶ On se serait alors attendu à ce que sa présentation suive celle des trois autres.

¹⁴⁸⁷ *Ad alterum, πρὸς ἕτερον*. — À l'autre: cette forme de 'autre' implique une relation à deux; on ne renvoie pas à n'importe quel autre, mais à l'autre. Je traduis par 'autrui', puisque s. THOMAS réserve cette possibilité à l'agent volontaire.

‘spathesis’ et la ‘kerkisis’¹⁴⁸⁸. Il s’agit tantôt d’union, tantôt de séparation. Tout déplacement donc est union ou séparation.¹⁴⁸⁹

243b12 689. Le roulement se compose de traction et de poussée, car le moteur tantôt pousse, tantôt tire le mobile¹⁴⁹⁰.

244a2 690. Manifestement donc, puisque tant le pousseur et son mobile, que le tireur et son mobile, sont ensemble, il ne se trouve rien entre mobile et moteur, dans un déplacement.

244a5 691. Cela est d’ailleurs manifeste à partir des définitions données¹⁴⁹¹ : la poussée est un déplacement allant de soi ou d’autrui à autre chose, tandis que la traction en est un d’autre chose à soi ou à autrui¹⁴⁹². C’est le cas encore pour la ‘synosis’ et la ‘diosis’¹⁴⁹³.

244a9 692. La projection, c’est qu’on se déplace plus rapidement que son déplacement naturel, en raison d’une poussée particulièrement forte. On est alors ainsi déplacé jusqu’à ce que son propre déplacement redevienne le plus fort. Manifestement alors, dans le déplacement, mobile et moteur sont ensemble¹⁴⁹⁴, et rien n’intervient entre eux.¹⁴⁹⁵

¹⁴⁸⁸ Σπάθησις, *serrement*; κέρκισις, *écartement*. — Il s’agit de termes techniques du tissage : on rapproche les fils de la chaîne avec le peigne porté par le battant (*spathé*), on les écarte pour y passer avec la navette (*kerkis*) ; cf. Sénèque *Ad Luc.* 90, 20, avec la citation d’Ovide, *Metam.* VI, 55, ss. *La* translittère au lieu de traduire.

¹⁴⁸⁹ R¹ : L’expression et la compression sont encore de l’expulsion et de la traction. L’expression est bien une expulsion : comme cette dernière, elle déplace à partir de soi ou d’autrui; et la compression, une traction : comme cette dernière, elle déplace vers soi ou autrui. Par suite, il en va de même de leurs espèces, comme le serrement et l’écartement : l’un est étreinte, et l’autre, rejet. Pareillement, les autres unions et séparations seront toutes des rejets et des étreintes, sauf celles qui se produisent dans la génération et la corruption. En même temps, il devient manifeste que l’union et la séparation ne constituent pas un autre genre de déplacement. Tous les déplacements demeurent parmi ceux qu’on a mentionnés initialement. En outre, l’inspiration est une traction, l’expiration, une poussée; pareillement aussi le crachement et tous les autres déplacements qui concernent le corps, tant d’émission que de réception : les uns sont des tractions, les autres des expulsions. Il faut aussi y ramener les autres déplacements; tous tombent dans ces quatre espèces. Le portage et le roulement se ramènent encore à de la traction et de la poussée. Quant au portage, il se fait de l’une de ces trois façons. Par ailleurs, le mobile qu’on porte se déplace par accident, puisqu’il se trouve en ou sur un mobile en déplacement; quant à ce porteur, il porte du fait qu’on le tire, pousse ou roule, de sorte que le portage relève des trois. Quant au roulement, il se compose de traction et de poussée, car pour rouler on doit tantôt tirer, tantôt pousser; il amène en effet tantôt loin, tantôt près de lui. — R¹ s’écarte davantage de R² et de *La*. Il présente plus ou moins les mêmes distinctions, mais selon un autre ordre, avec des remarques additionnelles parfois étranges.

¹⁴⁹⁰ Rouler un objet implique, tour à tour, de le tirer vers soi, de bas en haut, puis de le pousser loin de soi, de haut en bas. Ou inversement.

¹⁴⁹¹ Ἐκ τῶν ὀρισμῶν, *ex dictis*.

¹⁴⁹² R¹ ajoute : « ... quand le moteur qui tire se déplace plus rapidement pour séparer l’un de l’autre le moteur et le mobile naturels en continuité; c’est ainsi qu’on tire. Peut-être aussi une traction pourrait-elle se présenter autrement encore, car ce n’est pas ainsi que le bois attire le feu. Il n’y a pas de différence, par ailleurs, à ce qu’en tirant on se déplace ou reste sur place : dans un cas, on tire là où on est; dans l’autre, là où on était. »

¹⁴⁹³ Σύνωσις, *synosis*; δίωσις, *diosis*. — *La* translittère, le commentateur devra traduire. — ARISTOTE est à prouver l’absence d’intermédiaire entre moteur et mobile; comme il a ramené tout déplacement à la traction et la poussée, il a cité à témoin les définitions qu’il en a données. Il complète maintenant en renvoyant, sous des termes plus imagés, à l’union et à la séparation, auxquelles il a plus haut réduit toute traction et toute poussée : pour unir et pour séparer, pour étreindre et pour repousser, il faut aussi un contact direct.

¹⁴⁹⁴ Τὸ κατὰ τόπον κινούμενον καὶ τὸ κινῶν ἅμα, *quod movetur et movens simul sunt*. — Certains manuscrits grecs précisent qu’il s’agit des protagonistes du déplacement, tandis que la version latine compte sur le contexte.

¹⁴⁹⁵ R¹ : En définitive, de soi à autre chose ou d’autre chose à soi, on ne peut déplacer sans contact, de sorte que manifestement rien n’intervient entre mobile et moteur quant au lieu.

Leçon 3

#897. — Dans sa démonstration précédente, Le Philosophe supposait que le moteur est contigu ou continu au mobile; il entend maintenant le prouver.

Il montre d'abord son propos, puis (245b3) prouve autre chose qu'il suppose dans cette preuve.

Le premier point se divise en deux : il annonce d'abord son intention, puis (243a6) prouve son propos.

Moteur et mobile, dit-il, se trouvent ensemble. 'Moteur', toutefois, peut se prendre en deux sens. En un sens, comme la fin motive l'agent; pareil moteur est parfois distant de l'agent qu'il motive. En l'autre sens, comme le principe du changement l'initie; c'est à pareil moteur qu'on pense ici. C'est pour cela que le Philosophe précise : “ non comme fin visée, mais comme principe initial du changement ”.

En outre, le moteur comme principe de changement est tantôt immédiat, tantôt éloigné. Il est question ici du moteur immédiat. C'est pourquoi le Philosophe précise : “le *premier* moteur”, dans l'idée de signifier par 'premier' celui qui est immédiat au mobile, non celui qui vient en premier dans l'ordre des moteurs.

Au cinquième livre¹⁴⁹⁶, il a dit 'ensemble' ce qui se trouve dans le même lieu. On pourrait donc croire, quand il dit ici que moteur et mobile sont ensemble, que lorsqu'un corps en déplace un autre, les deux doivent se trouver dans le même lieu. C'est pour exclure cela qu'il précise qu'il dit ici 'ensemble' moteur et mobile non parce qu'ils se trouveraient dans le même lieu, mais parce qu'il ne se trouve rien entre eux, de la manière dont des entités contiguës ou continues sont ensemble, du fait que leurs termes soient ensemble ou bien n'en fassent qu'un.

Ensuite, comme dans la démonstration précédente il a regardé seulement le déplacement, on pourrait croire que sa conclusion ne vaudrait que pour ce changement-là. Aussi ajoute-t-il, pour écarter cette interprétation, que cette affirmation, que moteur et mobile se trouvent ensemble, est commune et non réservée au déplacement. De fait, il est commun à toute espèce de changement que moteur et mobile se trouvent ensemble, au sens explicite.

#898. — Le Philosophe prouve ensuite (243a6) son propos.

Cette preuve se divise en deux : le Philosophe énumère d'abord les espèces de mouvements, puis (243a11) prouve son propos pour chaque espèce une à une.

Il y a, dit-il, trois mouvements : l'un quant au lieu, appelé déplacement; un autre quant à la qualité, appelé altération; et un autre quant à la quantité, appelé croissance et décroissance. Le Philosophe ne mentionne pas la génération et la corruption, parce que ce ne sont pas des mouvements¹⁴⁹⁷. Ce sont cependant les termes d'un mouvement, à savoir, d'une altération¹⁴⁹⁸; aussi, en prouvant le propos pour le cas de l'altération, cela vaudra aussi pour la génération et la corruption.

De même qu'il y a trois espèces de mouvements, il y a pareillement trois espèces de mobiles et de moteurs. Notre propos, que moteur et mobile vont ensemble, vaut pour tous, comme on le montrera pour chacun un à un. Mais on doit le montrer d'abord pour le déplacement, le premier des mouvements¹⁴⁹⁹.

¹⁴⁹⁶ V, 5, #685.

¹⁴⁹⁷ VI, 2, #656.

¹⁴⁹⁸ VI, 13, #880.

¹⁴⁹⁹ VIII, 14.

#899. — Le Philosophe montre ensuite (243a11) son propos pour chacun des trois mouvements énumérés, un à un : d'abord pour le déplacement, puis (244b2) pour l'altération et enfin (245a11) pour la croissance et la décroissance.

Concernant le déplacement, il divise en deux : il montre son propos d'abord chez les mobiles où il est plus manifeste, puis (243a15) chez ceux où il est plus caché.

On doit l'admettre, dit-il, tout ce qui se déplace le fait par soi-même ou par autre chose. Dire qu'on se déplace par soi-même prête toutefois à deux sens. En un sens, en raison de ses parties : on se déplace par soi du fait qu'une partie déplace l'autre¹⁵⁰⁰. En l'autre sens, "en premier et par soi", de sorte que tout entier on se déplace tout entier, comme on a prouvé déjà¹⁵⁰¹ qu'en ce sens rien ne se déplace soi-même¹⁵⁰². Mais si on concède qu'on se déplace par soi-même en l'un ou l'autre sens, le moteur restera manifestement dans le mobile même, soit comme le même en lui-même, soit comme la partie dans le tout, comme l'âme est dans l'animal. Par conséquent, moteur et mobile seront ensemble, de sorte qu'il ne se trouve rien entre eux.

#900. — Le Philosophe montre ensuite (243a15) ce même propos chez les mobiles déplacés par un moteur distinct où c'est moins manifeste.

Cette preuve se divise en trois : Le Philosophe distingue d'abord les sens en lesquels on peut se faire déplacer par un moteur distinct, puis (243a20) les réduit à deux et enfin (244a6) prouve son propos pour ces deux-là.

La distinction de ces sens se fait en deux étapes : le Philosophe divise d'abord les façons dont on est déplacé par un moteur. Il y en a quatre, dit-il : la poussée, la traction, le portage et le roulement; de fait, tous les déplacements issus d'un moteur distinct se réduisent à ceux-là.

#901. — Il manifeste ensuite (243a18) les quatre sens énumérés.

Il manifeste d'abord la poussée, produite quand le moteur fait que le mobile s'éloigne de lui en se déplaçant¹⁵⁰³. Il la divise en deux espèces : l'impulsion et l'expulsion. On parle d'impulsion, quand le moteur pousse le mobile sans le laisser et l'accompagne où il le conduit; d'expulsion, quand il le laisse en le poussant et ne l'accompagne pas jusqu'à la fin du déplacement.

#902. — Le Philosophe manifeste en second (243a20) le portage. Celui-ci, dit-il, se fonde sur les trois autres mouvements : la poussée, la traction et le roulement, à la manière dont ce qui est par accident se fonde sur ce qui est par soi. Porté, en effet, on ne se déplace pas par soi, mais par accident, dans la mesure où c'est un autre mobile qui se déplace, où on se trouve, comme lorsque porté par le navire où on se trouve, ou sur quoi on se trouve, comme lorsque porté par un cheval. Par contre, le porteur se déplace par soi, car il n'y a pas à procéder à l'infini quant au mobile par accident. Le premier porteur doit effectuer un déplacement par soi : poussée, traction ou roulement. Manifestement, par suite, le portage rentre dans les trois autres.

#903. — En troisième (243b4), il manifeste une troisième espèce : la traction.

La traction, doit-on savoir, diffère de la poussée, du fait qu'en cette dernière le moteur constitue le terme d'où le mobile se déplace, tandis qu'en la première il constitue le terme où il aboutit. Il tire, donc, dit-on, le moteur qui déplace un mobile vers soi.

À remarquer que cela se peut en trois sens.

¹⁵⁰⁰ VIII, 10.

¹⁵⁰¹ *Supra*, leç. 1, #886.

¹⁵⁰² VII, 1, #886.

¹⁵⁰³ *Movens facit aliquod mobile a se distare movendo*. — La formule n'est pas tout à fait exacte, du fait qu'en une espèce de poussée, le moteur feindra seulement d'éloigner le mobile et l'accompagnera dans son déplacement. C'est plus précisément du lieu où lui-même le pousseur se tient initialement qu'il éloigne le mobile qu'il pousse.

D'abord, comme la fin le fait; même la fin, dit-on, attire¹⁵⁰⁴, comme dans le mot du poète : « Son plaisir attire tout un chacun. » En ce sens, on peut dire aussi que le lieu attire ce qui y va naturellement.

On attire aussi en un autre sens, peut-on dire, du fait de déplacer un mobile vers soi en lui causant une altération qui le fasse se déplacer. C'est en ce sens que l'aimant, dit-on, attire le fer. À la ressemblance du générateur, qui déplace le lourd et le léger, en leur conférant une forme qui les fait se déplacer vers un lieu, l'aimant confère une qualité au fer qui le fait venir à lui.

La vérité en appert à trois signes.

Premier signe : l'aimant n'attire pas le fer de n'importe quelle distance, mais seulement de proche. Or si le fer allait à l'aimant seulement comme à sa fin, comme le lourd va à son lieu, il y tendrait de n'importe quelle distance.

Second signe : si on enveloppe l'aimant, il ne peut plus attirer le fer. Comme si cette enveloppe annulait sa capacité d'altérer ou produisait une altération contraire.

Troisième signe : pour attirer le fer, l'aimant a besoin qu'on le frotte contre lui, surtout s'il est petit. Comme si le fer devait recevoir de l'aimant quelque vertu pour aller à lui. Ainsi donc l'aimant attire le fer non seulement comme fin, mais aussi comme moteur et altérant.

On attire aussi en un troisième sens : lorsqu'on fait venir à soi par simple déplacement. C'est en ce sens que la traction se définit ici : un corps en tire un autre, mais se déplace avec ce qu'il tire.

#904. — C'est ce qu'il précise, en disant que “la traction, elle, est un déplacement plus rapide, vers soi ou vers autrui, sans que le moteur qui tire se trouve séparé du mobile qu'il tire”. Il dit par ailleurs : “vers soi ou vers autrui”, parce que le moteur volontaire peut user d'autrui comme de soi. Pour cela, il peut pousser d'autrui comme de soi et tirer à autrui comme à soi. Mais cela ne se peut pas dans le déplacement naturel; la poussée naturelle y part toujours du moteur qui pousse, et la traction naturelle y va vers celui qui tire.

Le Philosophe précise encore : “un déplacement plus rapide”, parce qu'il arrive parfois que le mobile tiré aille déjà par lui-même où on le tire; il est alors contraint par qui le tire à y aller plus rapidement. Pour imposer son propre déplacement, le moteur doit alors se déplacer plus rapidement que ne le fait naturellement son mobile.

Il précise encore : “sans que le moteur qui tire se trouve séparé du mobile qu'il tire”, pour différencier de la poussée où, parfois, le moteur se trouve séparé du mobile, bien que pas toujours. Dans la traction, cependant, cela n'arrive jamais; au contraire, le moteur s'y déplace toujours avec son mobile.

Le Philosophe insiste enfin sur cette précision : “vers soi ou vers autrui”, du fait que, dans les déplacements volontaires, la traction peut conduire tantôt au moteur même, tantôt aussi à autrui.

#905. — Il y a toutefois des déplacements où ne se constate pas aussi manifestement cette notion de traction. Aussi montre-t-il qu'eux aussi se réduisent aux modalités de traction présentés : vers soi et vers autrui. C'est ce qu'il précise : toutes les autres tractions, même celles qu'on nomme autrement, se réduisent à ces deux modalités de la traction. C'est qu'elles s'identifient à ses espèces, puisque les déplacements reçoivent leur espèce de leurs termes; or ces tractions aussi vont vers soi ou vers autrui, comme il appert de l'inspiration et de l'expiration : l'inspiration est une attraction d'air et l'expiration en est une expulsion. Pareillement, le crachement est une expulsion de crachat.

¹⁵⁰⁴ *Trahere*. — Le français est moins à l'aise que le latin pour garder exactement le même mot, *tirer*, pour les causalités finale et efficiente. C'est déjà le signe d'une homonymie, et que les natures en présence ne sont pas identiques. S. THOMAS note d'ailleurs qu'il y a un peu de poésie à attribuer à la fin, au plaisir, de *tirer* l'agent.

On doit dire la même chose de tous les autres déplacements, par lesquels des corps sont envoyés à l'extérieur ou reçus à l'intérieur : l'émission se réduit encore à une poussée et la réception à une traction.

Pareillement aussi la 'spathesis' est une poussée et la 'kerkisis' une attraction. Car 'spathe', en grec, veut dire 'épée' ou 'palme'. Aussi la 'spathesis' est la même chose que la 'spathatio', c'est-à-dire un coup avec une épée, qui se donne en poussant. C'est pourquoi une autre version, qui dit 'spéculation', est manifestement corrompue par une erreur de copiste : à la place de 'spathatio', il a mis 'spéculation'. La 'kerkisis', elle, est une attraction. La 'kerkis', en grec est une espèce d'instrument dont se servent les tisseurs, qui tirent à eux en tissant; c'est ce qu'en latin on appelle le 'radius', la navette. D'ailleurs, une autre version porte 'radiatio'.

Ces deux types de déplacements, et de même n'importe quel autre type d'émission et de réception, en comportent un est union, qui tient de l'attraction, parce qu'en unissant on tire une chose vers une autre; et un de séparation, qui tient de la poussée, parce qu'en poussant on déplace une chose loin d'une autre. Tout déplacement, appert-il, est union ou séparation, parce qu'il éloigne ou rapproche une chose d'une autre. Bref, tout déplacement est poussée ou traction.

#906. — Le Philosophe manifeste ensuite (243b12) ce qu'est la rotation. Ce déplacement, dit-il, se compose de traction et de poussée. En roulant, en effet, on pousse puis on tire.

#906^{bis}. — Il montre ensuite (244a2) que les quatre déplacements décrits se réduisent tous à la poussée et à la traction, et que le même jugement est à porter sur tous et sur ces deux-là. En effet le portage consiste en les trois autres et la rotation se compose de poussée et de traction; il reste donc que tout déplacement dû à un moteur distinct se réduit à une poussée ou une traction. Manifestement donc, si lors d'une poussée ou d'une traction moteur et mobile sont ensemble — c'est-à-dire si celui qui pousse et ce qu'il pousse, comme celui qui tire et ce qu'il tire sont ensemble —, il sera universellement vrai que rien n'intervient entre moteur et mobile dans un déplacement.

#907. — Le Philosophe prouve ensuite (244a5) son propos dans ces deux déplacements.

Il présente d'abord deux arguments pour montrer son propos, puis (244a9) exclut une objection.

Le premier argument se tire de la définition de chacun des déplacements. Comme la poussée en est un qui mène loin de soi ou d'autrui vers autre chose, il faut bien qu'au moins au début du déplacement le moteur qui pousse et le mobile qu'il pousse soient ensemble, au moment où en poussant il écarte de lui ou d'autrui le mobile. À l'inverse, la traction est un déplacement vers soi ou autrui¹⁵⁰⁵, où le moteur n'est pas séparé de son mobile. Par là, il devient manifeste pour les deux déplacements que moteur et mobile sont ensemble.

Le second argument se tire de l'union et de la séparation. La poussée, a-t-on dit, est séparation, et la traction, union. C'est le sens de cette précision : "c'est le cas encore pour la *synosis*", c'est-à-dire pour l'union, "et pour la *diosis*", c'est-à-dire pour la séparation. On ne pourrait pas unir ou diviser, si on n'était pas présent à ce qu'on unit et sépare. Lors de la poussée et de la traction, appert-il ainsi, moteur et mobile sont ensemble.

#908. — Le Philosophe exclut ensuite (244a9) une objection qu'on peut soulever à propos de la poussée. Pour la traction, a-t-on dit en effet, le moteur, dans son déplacement, n'est pas séparé du mobile. Pour la poussée, a-t-on dit par contre, il arrive au moteur de laisser le mobile. Pareille poussée s'appelle une expulsion, dont une espèce est la projection, le cas où on pousse une chose au loin avec une certaine violence. Dans la projection, semblerait-il, le moteur et le mobile ne sont pas ensemble. Pour exclure cette exception, le Philosophe dit que la projection se produit lorsque le déplacement du mobile devient plus rapide que son déplacement naturel, en raison d'une forte

¹⁵⁰⁵ *Supra*, #904.

impulsion. En effet, quand une chose est projetée avec une forte impulsion, l'air se déplace plus rapidement que son déplacement naturel, et le corps projeté se trouve confié à ce déplacement de l'air. Aussi longtemps que l'air conserve cette impulsion, l'objet projeté continue son déplacement. C'est là le sens de ce qu'il dit, qu'avec pareille impulsion, le projectile se trouve aussi longtemps déplacé que le déplacement de l'air l'emporte sur son déplacement naturel.¹⁵⁰⁶

Une fois écartée cette difficulté, le Philosophe conclut que moteur et mobile sont ensemble, et que rien n'intervient entre eux.

Chapitre 2 (244a14-245b2) [Rien entre moteur et mobile]

Le moteur, avec ce qu'il altère

244a14 693. Rien n'intervient non plus entre altéré et altérant. L'induction le manifeste : en tous les cas, le dernier altérant et le premier altéré se trouvent ensemble.

244a19 694. Que la qualité d'un corps subisse altération tient au fait qu'elle soit sensible¹⁵⁰⁷. C'est en effet par leurs qualités sensibles que les corps diffèrent les uns des autres : poids vs légèreté; dureté vs mollesse; son vs absence de son; blancheur vs noirceur; douceur vs amertume; humidité vs sécheresse; densité vs rareté. Ainsi que par leurs intermédiaires. Pareillement encore par les autres qualités saisies par les sens, comme la chaleur et le froid; le lisse et le rugueux; car voilà encore des affections de la qualité concernée¹⁵⁰⁸. C'est par elles que diffèrent les corps sensibles, soit qu'ils en méritent plus ou moins l'attribution, soit qu'ils en subissent l'affection.¹⁵⁰⁹ En effet, se faire réchauffer ou refroidir, se faire rendre doux ou amer ou de subir l'une des affections mentionnées¹⁵¹⁰, convient pareillement aux corps animés et aux inanimés, ainsi qu'aux parties inanimées des corps animés. Les sens eux-mêmes se font altérer, car ils subissent des affections : leur acte implique le changement d'un corps¹⁵¹¹ qui subit une affection du fait de la sensation. Bref, tout ce qui altère l'inanimé, altère aussi l'animé. Par contre, tout ce qui altère l'animé, n'altère pas aussi l'inanimé : il ne subit pas l'altération de la sensation, il lui échappe qu'il subit des altérations¹⁵¹². D'ailleurs, il échappe aussi à l'animé qu'il subit une altération; rien ne l'empêche, quand ce n'est pas avec ses sens qu'il la subit. Si donc les affections sont sensibles et que c'est par

¹⁵⁰⁶ ARISTOTE considère comme une nécessité de nature un contact entre moteur et mobile. La chose qu'on lance puis laisse aller 'sur son mouvement' paraît faire exception. ARISTOTE résout cette exception en considérant qu'il y a transfert d'action : en lançant, on attache à l'air aussi un déplacement qui en fait le moteur en contact avec le projectile; ce nouveau moteur garde le projectile en mouvement tant que leur mouvement naturel ne reprend pas le dessus.

¹⁵⁰⁷ Τὸ ποιὸν ἀλλοιοῦται τῷ αἰσθητὸν εἶναι, *quale enim alteratur ex eo quod sensibile est*. Littéralement : *Le [corps] doté de qualité s'altère du fait d'être sensible*. — ARISTOTE va prouver que, dans l'altération aussi, rien n'intervient entre moteur et mobile, en remarquant qu'il en va ainsi de l'altération sensible et que toute altération concerne une qualité sensible.

¹⁵⁰⁸ Πάθη τῆς ὑποκειμένης ποιότητος, *passiones subjectae qualitatis*.

¹⁵⁰⁹ En R¹, ce début de paragraphe est lacunaire. Voici comment Prantl a cru le restaurer : « *C'est notre supposition, que le mobile altéré l'est en se trouvant affecté par les qualités qu'on appelle 'affectives', car que la qualité d'un corps subisse altération tient au fait qu'elle soit sensible. C'est par leurs qualités sensibles que les corps diffèrent les uns des autres : tout corps diffère d'un autre du fait d'être sensible ou à plus ou à moins de percepteurs, ou de l'être plus ou moins aux mêmes. Mais ce qui subit altération le fait aussi en vertu de ce qu'on vient de dire.* »

¹⁵¹⁰ R¹ : *Voilà des affections du sujet doté de qualité, car le corps qui s'échauffe, s'adoucit, se condense, se dessèche, blanchit subit altération, disons-nous, ce qui...*

¹⁵¹¹ L'organe corporel.

¹⁵¹² R¹ : « ... de plus, à l'un échappe qu'il est affecté, à l'autre non. »

elles que l'altération a lieu, il devient certes manifeste qu'affecté et affection se trouvent ensemble, et que rien n'intervient entre eux.¹⁵¹³

245a6 695. D'abord, l'air est en continuité avec l'un, puis l'autre l'est à l'air; il en va de même de la surface colorée avec la lumière et de la lumière avec la vue¹⁵¹⁴. Il en va pareillement de l'ouïe et de l'odorat avec leur premier moteur¹⁵¹⁵. C'est de la même façon que le goût et la saveur sont ensemble. C'est pareil pour les corps inanimés et insensibles.¹⁵¹⁶

Le moteur, avec ce qu'il fait croître

245a11 696. Le mobile qui croît et le moteur qui l'accroît sont dans le même cas, car la croissance est une espèce d'addition, de sorte que ce mobile et ce moteur se trouvent ensemble. Le cas de la décroissance est pareil, car la cause de la décroissance est une espèce de soustraction.¹⁵¹⁷ Manifestement donc, rien n'intervient entre moteur dernier et mobile premier¹⁵¹⁸.

Leçon 4

#909. — Le Philosophe a montré, dans le cas du déplacement, que moteur et mobile sont ensemble. Il le montre maintenant pour l'altération : "rien n'intervient entre altérant et altéré". Il le prouve d'abord par induction, du fait que manifestement, en tout cas d'altération, le dernier moteur et le premier mobile sont ensemble.¹⁵¹⁹

Apparemment, toutefois, certaines altérations font exception. Ainsi, le soleil réchauffe l'air sans pour autant réchauffer les sphères intermédiaires des planètes. Aussi, il existe un poisson qui, pris au filet, paralyse les mains du pêcheur qui tire le filet, sans pourtant paralyser ce filet.

Cependant, doit-on répliquer, chaque patient subit l'action de son agent à sa manière. Aussi, les intermédiaires entre le premier altérant et le dernier altéré subissent une altération provenant du premier altérant, mais ne la subissent peut-être pas de la même manière que le dernier altéré. Le filet en subit donc une du poisson paralysant, mais non la paralysie, puisqu'il n'en est pas capable. De même, les sphères intermédiaires des planètes reçoivent quelque chose du soleil : sa lumière, mais pas sa chaleur.

#910. — Le Philosophe prouve ensuite (244a19) la même chose avec un argument qui va comme suit.

Toute altération ressemble à celle que produit la sensation; or là, l'altérant et l'altéré sont ensemble; il en va donc aussi de même en toute altération.

Voici comment le Philosophe prouve sa mineure. Toute altération se rapporte à une qualité sensible, la troisième espèce de qualité. C'est que les corps s'altèrent en rapport à leur première

¹⁵¹³ R¹ : *Si donc le mobile altéré subit son altération de qualités sensibles, il devient manifeste dans tous les cas que le dernier altérant et le premier altéré se trouvent ensemble.*

¹⁵¹⁴ R¹ : *πάλιν δὲ τὸ μὲν χρῶμα τῷ φωτί, τὸ δὲ φῶς τῇ ὄψει; R² : καὶ ἡ μὲν ἐπιφάνεια πρὸς τὸ φῶς, τὸ δὲ φῶς πρὸς τὴν ὄψιν; La : et superficies quidem terminatur ad lumen, lumen autem ad visum.*

¹⁵¹⁵ R¹ : « ... l'odorat, puisque le premier moteur qui se rapporte au mobile est l'air. »

¹⁵¹⁶ R¹ ajoute : « Par conséquent, rien n'interviendra entre altéré et altérant. »

¹⁵¹⁷ R¹ : *Rien non plus n'intervient entre le mobile qui croît et le moteur qui l'accroît, car ce qui accroît en premier le fait en s'adjoignant, de sorte que le tout ne fasse qu'un. À son tour, ce qui décroît le fait pour autant que s'en détache quelque chose. Par conséquent, les moteurs qui font croître et décroître doivent se trouver continus; or rien n'intervient entre des entités continues.*

¹⁵¹⁸ R² ajoute : « ..., entre moteur et mobile. »

¹⁵¹⁹ *Ultimum alterans et primum alteratum.* — Il fait un peu étrange de compter les moteurs et les mobiles en sens inverse. On attendrait : *le dernier altérant et le dernier altéré*, ou, en commençant par la fin : *le premier altérant et le premier altéré*.

différence et celle-ci tient à leurs qualités sensibles : la lourdeur et la légèreté, la dureté et la mollesse, perçues par le toucher; le son et l'absence de son, perçus par l'ouïe — si on pense au son en acte, néanmoins, il s'agit d'une qualité de l'air, suite à un déplacement; manifestement donc, en rapport à pareille qualité, il n'existe aucune altération en premier et par soi; mais si on pense au son en puissance¹⁵²⁰, alors c'est une altération qui rend sonore ou non sonore —; le blanc et le noir, qui relèvent de la vue; la douceur et l'amertume, qui relèvent du goût; l'humidité et la sécheresse, la densité et la rareté, qui relèvent du toucher. La même raison vaut pour ces contraires et leurs intermédiaires. Il y a encore d'autres qualités qui tombent sous le sens, comme la chaleur et le froid, la douceur et l'âpreté, saisies elles aussi par le toucher.

Ce sont là en effet des affections contenues sous le genre de la qualité. On les appelle des 'affections', parce qu'elles affectent les sens ou parce qu'elles sont causées par des affections¹⁵²¹. On les appelle même des 'affections des corps sensibles', parce que les corps sensibles diffèrent en rapport à elles, du fait par exemple que l'un est chaud et l'autre froid, l'un lourd et l'autre léger, et ainsi des autres; ou du fait que l'un des corps mentionnés reçoive les deux attributions en plus ou en moins. Ainsi le feu diffère de l'eau selon la différence du chaud et du froid; mais de l'air en plus ou moins chaud. C'est aussi sous ce rapport qu'on attend une différence entre les corps sensibles, en autant qu'ils subissent l'une d'elles, bien qu'elles ne leur appartiennent pas naturellement. Nous faisons ainsi une différence entre des corps réchauffés et des corps refroidis, entre ceux qui deviennent doux et ceux qui deviennent amers, du fait d'une affection et non de leur nature.

Se faire altérer en rapport à pareilles qualités concerne tous les corps sensibles, animés comme inanimés. Par ailleurs, les corps animés ont des parties "animées", c'est-à-dire sensibles, comme l'œil et la main, et d'autres "inanimées", c'est-à-dire non sensibles, comme les cheveux et les os. Mais les unes comme les autres se font altérer en rapport à de pareilles qualités, parce que les sens, quand ils sentent, sont affectés. Car les actions des sens, comme l'audition et la vision, sont pour le corps des mouvements avec affection du sens. En effet, toute action des sens se fait moyennant un organe corporel : c'est au corps justement que convient le changement et l'altération. Par conséquent, affection et altération concernent plus proprement le sens que l'intellect, dont l'opération ne se fait pas moyennant un organe corporel.

Ainsi donc, appert-il, quelles que soient les qualités et les changements auxquels se rapportent les altérations des corps inanimés, c'est encore à elles que se rapportent les altérations des corps animés. Cela ne se convertit pas, toutefois, car les corps animés subissent en plus une altération en rapport aux sens qui ne se rencontre pas dans les corps inanimés. Les corps inanimés ne connaissent pas leur altération; elle leur est cachée, ce qui n'arriverait pas si leur altération impliquait sensation.

Pour qu'on ne croie impossible de se faire altérer par une qualité sensible sans en avoir sensation, le Philosophe mentionne que cela ne se vérifie pas seulement pour les choses inanimées, mais aussi dans les choses animées. Car rien n'empêche que leur altération échappe aussi aux corps animés; par exemple, quand elle leur vient sans altération de leurs sens, comme lorsqu'ils se trouvent altérés en des parties non sensibles.

Les affections du sens, appert-il de ces considérations, sont telles que rien n'intervienne entre agent et patient. Comme toute altération se fait moyennant des affections du genre de celles qui altèrent les sens, il s'ensuit que l'altérant qui entraîne des affections et l'altéré qui les subit sont ensemble, sans rien entre eux.

¹⁵²⁰ *In aptitudine.*

¹⁵²¹ Voir *Attributions*, VI.

#911. — Le Philosophe prouve ensuite (245a6) sa majeure, que dans l'altération du sens l'altérant et l'altéré se trouvent ensemble. C'est que, "avec l'un", à savoir, le sens, par exemple, avec la vue, l'air "est en continuité", c'est-à-dire uni sans rien entre eux, puis avec l'air un corps visible se trouve aussi en continuité. Certes la superficie du corps visible, qui est le sujet de la couleur, se termine à "la lumière", c'est-à-dire à l'air illuminé, qui se termine à la vue. Ainsi, appert-il, l'air altéré et ce qui l'altère sont ensemble, et pareillement la vue altérée et l'air qui l'altère. Il en va pareillement pour l'ouïe et l'odorat, si on les rapporte à l'objet qui les affecte en premier, le corps sensible; car ces sens opèrent moyennant un milieu extrinsèque. Le goût et la saveur, quant à eux, sont ensemble; en effet, ils ne recourent même pas à un milieu extrinsèque pour les unir. Il en va pareillement du toucher. Enfin, il en va de la même manière dans les choses inanimées et insensibles : l'altérant et l'altéré sont ensemble.

#912. — Le Philosophe prouve ensuite (245a11) la même chose pour le mouvement de croissance et de décroissance. D'abord pour le mouvement de croissance : ce qui augmente et ce qui l'augmente doivent se trouver ensemble, parce que la croissance se fait par addition; c'est par l'addition d'une certaine quantité qu'une chose croît. Il en va pareillement dans la décroissance, car la cause de la décroissance est la soustraction d'une certaine quantité.

Cette preuve peut se comprendre de deux manières. Dans l'une, la quantité même ajoutée ou soustraite constitue le moteur prochain de ces mouvements. En effet, Aristote même dit que la chair augmente pour autant qu'elle a quantité¹⁵²². Ainsi le mobile et son moteur sont manifestement ensemble, car une chose ne peut se trouver ajoutée à une autre ou soustraite d'elle sans que les deux se trouvent ensemble. Cet argument procède aussi de l'agent principal, puisque toute addition est une union, et toute soustraction une séparation. On a montré plus haut¹⁵²³, d'ailleurs que, dans le mouvement d'union et de séparation, moteur et mobile sont ensemble; il en va aussi de même, reste-t-il, dans le mouvement de croissance et de décroissance.

Il conclut par la suite universellement qu'entre dernier moteur et premier mobile rien n'intervient.

Chapitre 3 (245b3-246a19) [Toute altération se rapporte à des qualités sensibles]

Énoncé

245b3 697. Tel que supposé, c'est toujours par des qualités sensibles qu'on se trouve altéré, de sorte que seulement les mobiles auxquels on attribue d'en être affectés par soi¹⁵²⁴ subissent quelque altération. Voici de quoi nous en convaincre.

Preuve – Pas d'altération première dans les formes et figures

245b5 698. En ce qui concerne les autres qualités, on attendrait de l'altération surtout dans les figures et les formes, ainsi que dans les habitus. Du fait qu'on les perde et les acquière, ces qualités semblent se prêter à l'altération. Ce n'est pourtant le cas pour aucune; plutôt, leur génération s'ensuit de l'altération de leurs sujets, une fois leur matière condensée ou raréfiée, échauffée ou refroidie. Mais leur génération ne constitue pas comme elle une altération.¹⁵²⁵

¹⁵²² *De l'âme*, II, 4 (leçon 9).

¹⁵²³ VII, 4, #907.

¹⁵²⁴ R¹ : ὅσα καθ' αὐτὰ λέγεται πάσχειν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν; R² : ὅσα καθ' αὐτὰ πάσχει ὑπὸ τούτων; *La* : *quae-cumque secundum se dicuntur pati ab his*.

¹⁵²⁵ R¹ : ἐν οὐδετέροις δ' ἔστιν; R² : οὐκ ἔστι δ' οὐδ' ἐν τούτοις· ἀλλὰ γίνεται τὸ σχῆμα ἀλλοιουμένων τινῶν ταῦτα, πυκνουμένης γὰρ ἢ μανουμένης ἢ θερμαινομένης ἢ ψυχομένης τῆς ὕλης· ἀλλοίωσις δὲ οὐκ ἔστιν; *La* : *non est autem neque in his, sed fiunt haec cum quaedam alterantur : densata enim aut rarefacta, aut cum fiat calida aut frigida materia; alteratio autem non est.* – R¹ reporte à la fin de l'argument suivant cette confirmation de ce que la génération de figure, de forme et d'habitus ne constitue pas une altération; R² ne l'applique qu'à la figure.

245b10 699. On n'appelle pas, en effet, la forme de la statue du nom de la matière qui la revêt, ni non plus la figure d'une pyramide ou d'un lit du nom du sujet qui les revêt¹⁵²⁶. On dit plutôt, par dénomination¹⁵²⁷, que cette forme ou cette figure [ou l'entité qui résulte] est 'en airain', 'en cire' ou 'en bois'. Dans le cas du sujet altéré, par contre, on le fait : on dit que l'airain est 'humide', 'dur', 'chaud'. Même qu'on ne parle pas seulement ainsi : on dit aussi que l'humide et le chaud est 'airain', faisant de la matière un homonyme de son affection. Bref, on ne fait ni du sujet qui revêt une forme ou une figure, ni de l'entité qui en résulte, des homonymes des [formes et] figures qu'ils ont revêtues, tandis qu'on fait du sujet altéré un homonyme de ses affections; manifestement donc l'altération a lieu dans les seules qualités sensibles.¹⁵²⁸

246a6 700. En outre, penser autrement confine à l'absurde. Soutenir qu'un homme ou une maison s'altère en parvenant à sa fin, c'est ridicule. C'est donner la perfection d'une maison : sa couverture et ses murs¹⁵²⁹, comme une altération ou prétendre que ces compléments l'altèrent. Manifestement donc s'engendrer ne revient pas à s'altérer.¹⁵³⁰

Pas d'altération première dans les habitus corporels

246a19 701. Il n'y a pas non plus d'altération dans les habitus, car les habitus sont des vertus et des vices. Or toute vertu et tout vice sont des relatifs. La santé, par exemple, tient à une proportion entre chaud et froid, soit interne¹⁵³¹, soit en rapport à l'environnement. La beauté et la vigueur¹⁵³² sont aussi des relatifs, car il s'agit de dispositions du parfait pour ce qu'il a de mieux¹⁵³³; le parfait, c'est-à-dire, ce qui conserve sa disposition naturelle¹⁵³⁴. Les vertus et les vices sont donc des relatifs. Or les relatifs ne sont pas des générations; il n'y en a non plus de toute façon ni génération ni altération. Manifestement on ne trouve pas du tout chez les habitus les conditions de l'altération.¹⁵³⁵

1526 Ἐξ οὗ μὲν γὰρ ἡ μορφή τοῦ ἀνδριάντος οὐ λέγομεν τὴν μορφήν, οὐδ' ἐξ οὗ τὸ σχῆμα τῆς πυραμίδος ἢ τῆς κλίνης, *ex quo quidem enim est forma statuae, non dicimus formam, neque ex quo figura pyramidis est aut lecti.* — On ne dit pas que la forme de la statue ou la figure de la pyramide est *airain, cire, bois*.

1527 Παρωνυμιάζοντες, *denominantes*.

1528 R1 : En effet, *une fois qu'on a bien pourvu un artefact de sa figure ou de sa forme, on ne lui donne pas le nom de la matière dont il est issu : on n'appelle pas la statue 'airain', par exemple, ni la pyramide 'cire', ni le lit 'bois'; on en fait plutôt des paronymes, et on dit tel artefact 'en airain', tel autre 'en cire', tel autre 'en bois'. On en donne le nom par contre à ce qui résulte d'une affection ou d'une altération : on dit l'airain 'humide', 'dur'. Même qu'on ne parle pas seulement ainsi : on appelle aussi l'humide et le chaud 'airain', faisant de la matière un homonyme de son affection. Bref, on ne nomme pas d'après la figure et la forme l'entité qui l'a revêtue, alors qu'on nomme une entité résultante d'après les affections et les altérations subies; manifestement, par conséquent, résulter d'une forme ou d'une figure ne peut pas constituer une altération.*

1529 R2 : κεραμίδια, *laterationem*.

1530 R1 : En outre, cela ferait absurde de soutenir ainsi qu'un homme, une maison ou quoi que ce soit d'autre subirait une altération du fait de sa génération. Plutôt, faudrait-il dire, toute génération prérequiert une altération : condensation ou raréfaction de la matière de son sujet, par exemple, ou son réchauffement ou refroidissement. Cependant, on ne subit aucune altération du fait d'être engendré, et aucune génération n'est une altération.

1531 R2 : ἢ τῶν ἐντὸς, *aut eorum quae sunt infra*.

1532 R2 : ἢ ἴσχυς, *macies*.

1533 R2 : διαθέσεις γὰρ τινες τοῦ βελτίστου πρὸς τὸ ἄριστον, *dispositiones enim quaedam perfecti ad optimum sunt*.

1534 R2 : τὸ σῶζον καὶ διατιθὲν περὶ τὴν φύσιν, *quod sanat et dispositum est circa naturam*.

1535 R1 développe autrement et davantage, introduisant ici une argumentation que R2 réserve aux vertus et vices de l'âme : « *Par ailleurs, les habitus non plus ne sont pas des altérations : ni ceux du corps ni ceux de l'âme. Les vertus et les vices, par exemple, sont des habitus, mais ni la vertu ni le vice n'est une altération. Plutôt, la vertu est une perfection, car c'est quand on obtient sa vertu propre qu'on est dit parfait. C'est alors en effet qu'on réalise le plus sa nature, comme un cercle est parfait une fois produit, et produit au mieux. Le vice, par contre, est corruption et perversion. De même, on ne dit pas non plus que la perfection d'une maison en est une altération; il serait absurde,*

Leçon 5

#913. — Dans l'argument précédent¹⁵³⁶, le Philosophe a supposé que toute altération se rapporte à des qualités sensibles. Aussi entend-il le prouver ici.

Il présente d'abord son intention, puis (245b5) prouve son propos.

Maintenant, dit-il, on doit revenir sur cette supposition : toute altération se rapporte à une qualité sensible, dont la conséquence est qu'on ne peut s'altérer que dans la mesure où est affecté par soi par de pareilles qualités.

#914. — Le Philosophe prouve ensuite (245b5) son propos avec un argument *a majori*.

Il présente d'abord cet argument, puis (245b10) prouve quelques suppositions assumées à son propos.

À part les qualités sensibles, dit-il, c'est dans la quatrième espèce de qualité, celle qui concerne la quantité : la forme et la figure, qu'il paraît surtout y avoir de l'altération; ainsi que dans la première espèce de qualité, où se rangent habitus et dispositions. Il y a là altération, à ce qu'il paraît, du fait que pareilles qualités se perdent ou s'acquièrent. Manifestement, cela ne peut aller sans changement; or le changement qui a trait à la qualité est l'altération¹⁵³⁷.

Cependant, dans ces qualités de la première et de la quatrième espèce, il ne se produit pas d'altération première et principale, mais secondaire : ces qualités s'engendrent suite à des altérations des premières qualités¹⁵³⁸. Ainsi, quand la matière de son sujet se condense ou se raréfie, manifestement ce sujet change de figure; pareillement, se réchauffer ou se refroidir le fait changer sous le rapport de la santé et de la maladie, des qualités de la première espèce. Cependant, le rare et le dense, le chaud et le froid sont des qualités sensibles. Cela devient ainsi évident : dans la première et la quatrième espèce de qualité, il n'y a pas d'altération en premier et par soi; plutôt, la perte et l'acquisition de pareilles qualités s'ensuivent d'altérations de qualités sensibles.

On comprend pourquoi le Philosophe ne mentionne pas la seconde espèce de qualité : puissance et impuissance naturelle. Manifestement, acquérir ou perdre pareilles qualités commande un changement de nature préparé par une altération. Le Philosophe omet donc leur cas comme manifeste.

#915. — Il prouve ensuite (245b10) ses suppositions.

D'abord, qu'il n'y a pas d'altération dans la quatrième espèce de qualité, puis (246a19) qu'il n'y en a pas non plus dans la première.

en effet, de donner la pose de couverture et de tuiles comme altération, de prétendre qu'en recevant couverture et tuiles une maison se trouve altérée plutôt qu'achevée. Il en va de la même façon pour les habitus, qu'on les possède ou qu'on les acquière : il s'agit de perfections et de perversions, non d'altérations. Ni ceux du corps ni ceux de l'âme ne sont des altérations. En outre, à notre avis, toutes les vertus ont quelque chose des relatifs. C'est d'abord le cas de celles du corps : la santé et la bonne disposition, par exemple, se situent dans une maîtrise et une proportion du chaud et du froid, en leur rapport interne ou en leur rapport à l'environnement. Il en va pareillement de la beauté, de la vigueur et des autres vertus et vices. Chacune a quelque chose des relatifs et dispose son détenteur bien ou mal quant aux affections appropriées. 'Appropriées', c'est-à-dire celles par lesquelles on est de nature à se voir engendré ou corrompu. Or les relatifs ne constituent pas eux-mêmes des altérations; il n'y en a non plus ni altération ni génération, ni absolument aucun changement. Manifestement donc, ni les habitus ni leur perte ou leur acquisition ne sont des altérations. Plutôt, leur génération et leur corruption requiert l'altération d'autres qualités; ainsi l'espèce et la forme requièrent une altération du chaud et du froid, du sec et de l'humide, ou des éléments premiers en lesquels elles se trouvent. Chaque vertu ou vice, en effet, concerne ce qui est de nature à altérer son détenteur : la vertu rend ou insensible ou sensible comme il faut, tandis que le vice rend sensible ou insensible contrairement à ce qui convient. »

¹⁵³⁶ VII, 4, #910.

¹⁵³⁷ V, 4, #679.

¹⁵³⁸ Celles dont on a parlé en premier : les qualités sensibles.

Le premier cas appelle deux arguments, dont le premier se tire de la manière de parler. Forme et figure, sachons-le, diffèrent entre elles en ce que la figure concerne la limite de la quantité : elle constitue ce que comprend une limite ou plusieurs limites; tandis que la forme est ce qui donne son être spécifique à l'artefact : leurs formes sont des accidents, en effet.

On ne dit pas, dit-il, que la forme d'une statue est la matière qui la revêt. Plus précisément, la matière de la statue ne s'attribue pas à la statue en ligne principale et droite¹⁵³⁹. Il en va pareillement avec la figure de la pyramide ou du lit. Plutôt, en pareils cas, la matière s'attribue par dénomination : on dit qu'un triangle est *en* airain, *en* cire ou *en* bois, et c'est pareil en tout autre cas. Par contre, en cas d'altération, on attribue l'affection au sujet : l'airain, dit-on, est humide, dur, chaud. Réciproquement, l'humide ou le chaud, dit-on, est airain, en attribuant également la matière à l'affection et réciproquement. L'homme est blanc, dit-on encore, et le blanc est homme. Dans le cas donc des formes et des figures, la matière et la figure ne s'attribuent pas réciproquement avec égalité, de sorte que chacun se dise de l'autre en ligne principale et droite; plutôt, la matière s'attribue seulement par dénomination à la figure et à la forme. En cas d'altération, par contre, le sujet et l'affection s'attribuent l'un à l'autre avec égalité. Par conséquent, dans les formes et les figures il n'y a pas altération; il n'y en a que dans les qualités sensibles.

#916. — Le Philosophe présente ensuite (246a6) son second argument, qu'il tire de la propriété de la chose.

Il serait ridicule de dire que tel homme ou telle maison ou quoi que ce soit s'altère du fait de recevoir le complément de sa perfection. Par exemple, une maison atteint sa perfection du fait qu'on lui mette un toit, ou qu'on l'équipe de murs et qu'on la couvre; il serait donc ridicule de dire que cela l'altère de la couvrir ou de l'équiper de murs. Manifestement donc, l'altération ne concerne pas le sujet d'une génération en tant que tel. Or justement, du fait de recevoir sa forme et sa figure propre, on se parfait et on s'engendre. Recevoir figure et forme ne constitue donc pas une altération.

#917. — Pour l'évidence de ces arguments, on doit avoir présent à l'esprit qu'entre toutes les qualités, ce sont surtout les figures qui découlent de l'espèce des choses et donc la démontrent. Cela appert surtout chez les plantes et les animaux, où la diversité des espèces ne se discerne par aucun indice plus certain que la diversité de leurs figures. La raison en est que de même que la quantité, entre les autres accidents, entretient le plus de proximité avec la substance, de même la figure, la qualité qui a trait à la quantité, entretient le plus de proximité avec la forme de la substance. Aussi, de même que certains ont soutenu que leurs dimensions constituent la substance des choses, de même aussi on a soutenu que les figures constituent leurs formes substantielles. De là vient qu'on s'attend que l'image, représentation expresse d'une chose, se prenne plutôt d'après sa figure que d'après sa couleur ou quelque autre propriété. L'art imitant la nature, tout artefact se produit à l'image d'une chose naturelle, de sorte que les formes des objets artificiels constituent des figures ou quelque chose d'approchant.

En raison de cette ressemblance des formes et des figures avec les formes substantielles, la réception de forme et de figure ne produit pas d'altération, dit le Philosophe, mais une perfection. C'est pourquoi la matière de ce qui en résulte ne s'attribue que par dénomination, comme il en va pour les substances naturelles. Car on ne dit pas que l'homme est 'terre', mais 'de terre'.

¹⁵³⁹ On ne dit pas que "la statue est airain". Ce n'est pas la manière régulière de parler.

#918. — Le Philosophe montre ensuite (246a19) montre qu’il n’y a pas non plus d’altération dans la première espèce de qualité : d’abord quant aux habitus et dispositions du corps, puis (246b13) quant aux habitus et dispositions de l’âme.

Le premier point appelle l’argument suivant. Dans la première espèce de qualité, les habitus, même corporels, sont des vertus et des vices. Pour quoi que ce soit, en effet, la vertu est universellement ce qui le fait bon et rend bonne son œuvre. Aussi parle-t-on de vertu du corps à propos de ce qui assure sa bonne disposition et sa bonne opération : la santé, par exemple. Il en va au contraire du vice : la maladie, par exemple. Par ailleurs, toute vertu comme tout vice se disent “des relatifs”. Le Philosophe le manifeste avec des exemples. La santé, une vertu du corps, tient à une espèce d’équilibre entre chaud et froid; cet équilibre doit respecter la proportion “interne”¹⁵⁴⁰ requise, c’est-à-dire entre les humeurs dont se compose le corps : la proportion requise entre elles et “en rapport à l’environnement”, c’est-à-dire avec tout le corps¹⁵⁴¹. Car il y a une harmonie¹⁵⁴² des humeurs qui fait la santé chez le lion et conduirait pourtant l’homme à son extinction, parce que la nature humaine ne pourrait la supporter.

Le Commentateur, toutefois, interprète “en rapport à l’environnement”, en comprenant l’air qui le contient. Cependant la première explication est meilleure, car la santé de l’animal ne s’attend pas d’un rapport à l’air; c’est plutôt à l’inverse une disposition de l’air qui se dit saine en rapport à l’animal.

Pareillement, on parle de la beauté et de la vigueur comme de relatifs : on prend la “vigueur” pour une disposition grâce à laquelle on est à l’aise pour se déplacer et agir. Voilà en effet des dispositions d’un sujet parfait en sa nature “pour ce qu’il a de mieux”, c’est-à-dire pour sa fin, qui est son opération. Car tel que mentionné, on parle de pareilles dispositions comme de vertus, du fait qu’elles assurent que leur détenteur se comporte bien et opère bien. On en parle donc en rapport à l’œuvre due, qui constitue ce qu’on a de mieux.

Il ne faut pas, à la manière du Commentateur, interpréter “ce qu’il a de mieux” comme quelque chose d’extrinsèque. Dans le cas du plus beau ou du plus sain, il est accidentel à la beauté et à la santé de se trouver confrontée à l’observateur extrinsèque disposé au mieux; bien au contraire, la relation à son œuvre bonne concerne par soi celui qui l’accomplit.

Pour qu’on n’entende par “parfait” ce qui a déjà atteint sa fin, le Philosophe précise qu’on entend par ‘parfait’ ici ce qui rend sain et qui conforme à la nature. On ne doit toutefois pas comprendre ici, pour pareils habitus et dispositions, que cela même qu’ils sont ils le sont en rapport à autre chose. Car alors ils ne se rangeraient pas dans le genre de la qualité, mais dans celui de la relation. Il s’agit plutôt que leur notion dépende d’une certaine relation.

Les habitus de ce type sont donc des relatifs. Or les relatifs n’admettent ni changement ni génération ni altération¹⁵⁴³. Manifestement, par conséquent, en pareils habitus il n’y a pas d’altération première et par soi. Plutôt, leur changement suit une altération antérieure du chaud et du froid, ou de quelque qualité sensible. C’est ainsi que l’existence des relations commence à la suite d’autres changements.

¹⁵⁴⁰ *Eorum quae sunt infra.*

¹⁵⁴¹ R² : πρὸς τὸ περιέχον, *ad continens*. — ARISTOTE pense plutôt à un équilibre entre le chaud et le froid à l’intérieur et à l’extérieur du corps.

¹⁵⁴² *Contemperantia.*

¹⁵⁴³ V, 3, #666.

Chapitre 3 (246a19-248a9) [Toute altération se rapporte à des qualités sensibles]

Pas d'altération première dans les habitus de l'âme

246b13 702. Assurément, aucune altération n'affecte non plus les vertus et les vices de l'âme. La vertu, en effet, constitue une perfection, puisqu'on se trouve le plus achevé quand on acquiert sa vertu propre : c'est alors qu'on réalise le plus sa nature. Ainsi un cercle réalise le plus sa nature quand il est le plus un cercle. Quant au vice, c'est leur corruption et perversion.

Tout changement en vertu ou vice prérequiert altération

247a1 703. Acquérir la vertu et perdre le vice exigent donc une altération; mais ni l'un ni l'autre ne constitue pourtant une altération.¹⁵⁴⁴

247a3 704. Manifestement, il faut une altération, car la vertu consiste ou à ne pas être affecté, ou à l'être comme il faut¹⁵⁴⁵, et le vice à l'être ou à l'être en contrariété à la vertu¹⁵⁴⁶.¹⁵⁴⁷

247a7 705. En outre, la vertu morale coïncide toute avec des plaisirs et des peines. La nature du plaisir, en effet, veut qu'il se trouve en acte, dépende de la mémoire ou vienne de l'espoir. Or s'il se trouve en acte, la cause en est la sensation; c'est encore elle, s'il dépend de la mémoire ou vient de l'espoir. Il est en effet de la nature du plaisir qu'on en éprouve à se rappeler ou espérer des choses de nature à en donner.¹⁵⁴⁸

Pas d'altération première dans la partie intellectuelle

247b1 706. Aucune altération n'affecte non plus la partie intellectuelle de l'âme. 'Savant', en effet, s'attribue surtout comme relatif. C'est manifeste, puisque le fait de la science se produit sans changement en aucune puissance; il y suffit qu'autre chose existe : l'expérience particulière nous fait acquérir la science universelle.¹⁵⁴⁹

¹⁵⁴⁴ R¹ : Les acquérir et les perdre exige tout de même une altération, comme acquérir et perdre sa nature et sa forme présupposent que s'altèrent le chaud et le froid, ou le sec et l'humide, ou leur sujet premier.

¹⁵⁴⁵ R¹ : ποιῆτ ἢ ἀπαθῆς ἢ ὡς δεῖ παθητικόν; R² : ἦτοι ἀπάθειά τις ἢ παθητικὸν ὡς δεῖ; La : *aut impassibilitas quaedam est, aut passivum est sic.*

¹⁵⁴⁶ R¹ : [ποιεῖ] παθητικόν ἢ ἐναντίως ἀπαθῆς; R² : ἀπάθεια ἢ ἐναντία πάθησις τῇ ἀρετῇ; La : *passibilis aut contraria passio virtuti est.*

¹⁵⁴⁷ R¹ : Vice et vertu s'attribuent en rapport à ce qui est de nature à altérer leur détenteur, car la vertu rend ou impassible, ou passible comme il faut, tandis que le vice rend passible ou impassible de manière contraire.

¹⁵⁴⁸ R¹ : Il en va pareillement pour les habitus de l'âme, car tous tiennent à une relation. De plus, les vertus constituent des perfections et les vices, des perversions. En outre, la vertu dispose bien quant aux affections propres et le vice y dispose mal. En conséquence, ils ne constituent pas des altérations, et leur perte et leur acquisition n'en constituent pas non plus. Néanmoins, leur génération requiert altération de la partie sensitive, altérable par les qualités sensibles. D'ailleurs, toute vertu morale implique des plaisirs et des peines corporelles, lesquels tiennent à ce qu'on agisse, se rappelle ou espère. Ceux qui surviennent dans l'action se conforment à la sensation; c'est donc la sensation qui les provoque. C'est encore elle qui est responsable de ceux qui s'expérimentent dans la mémoire et l'espoir, car on a plaisir à se rappeler ce qui a pu nous affecter et à espérer ce qui pourra le faire. En conséquence, tout plaisir de la sorte doit sa production à des qualités sensibles. Il faut donc plaisir et peine pour amener la génération de vice et de vertu, car c'est ce qu'ils concernent. Or plaisirs et peines sont des altérations de la faculté sensible. Manifestement donc, perdre et acquérir vice et vertu exigent altération. Leur génération implique donc altération, mais eux n'en sont pas.

¹⁵⁴⁹ R¹ : Les habitus de la partie intellectuelle ne constituent pas non plus des altérations, et il n'y en a pas génération. 'Savant' s'attribue en effet surtout comme relatif. Or manifestement, ce genre d'êtres ne souffre pas génération; savant en puissance, c'est sans subir aucun changement, mais du simple fait qu'autre chose existe, qu'on devient savant : une fois le particulier produit, on en a science en quelque sorte par l'universel.

247b8 707. Son acte, assurément, ne constitue pas non plus une génération, à moins de soutenir que voir et toucher en soient; car il s'agit d'un acte au même sens.¹⁵⁵⁰

Acquisition et perte de la science n'est pas altération

247b11 708. Par ailleurs, l'acquisition initiale de la science ne constitue ni génération, ni altération. C'est plutôt reposer et s'arrêter qui permet à l'âme de devenir savante et prudente. Quand un dormeur s'éveille, ou qu'un ivrogne se dégrise, ou qu'un malade se rétablit, cela ne les rend pas savants, même si auparavant ils ne pouvaient ni user de science ni agir d'après elle. Plutôt, une fois le trouble écarté et l'esprit au repos et à l'arrêt, la faculté revient de faire usage de science¹⁵⁵¹. C'est un peu ce qui permet initialement à la science d'exister : un repos et un arrêt du trouble. Les enfants, de même, ne peuvent pas aussi bien que les presbytres apprendre ni discerner avec leurs sens; trop de trouble et de changement chez eux les en empêche. Mais leur trouble finit par cesser et s'arrêter, simplement par nature ou sous d'autres influences. D'une manière comme de l'autre, on subit une altération, comme lorsqu'éveillé et sobre on peut agir.¹⁵⁵² Manifestement donc, le fait de l'altération concerne les qualités sensibles et la partie sensitive de l'âme, mais aucune autre, sauf par accident.

Leçon 6

#919. — Le Philosophe vient de montrer qu'il n'y a pas d'altération dans la première espèce de qualité quant aux dispositions du corps. Il le montre ici pour les habitus de l'âme : d'abord quant à la partie appétitive, puis (247b1) quant à la partie intellectuelle.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe montre d'abord que les transformations de vertu et de vice ne constituent pas d'altération première et par soi, puis (247a1) que ces transformations prérequièrent altération.

#920. — Le Philosophe conclut d'abord qu'aucune altération première et par soi ne touche les vertus et les vices de l'âme quant à sa partie appétitive. Il donne déjà la forme d'une conclusion à cette déclaration, parce qu'il va la prouver avec les arguments dont il a usé précédemment.

Dans sa preuve, il assume cette proposition : la vertu est une perfection. Il la prouve par le fait qu'on est parfait du moment qu'on acquiert sa vertu propre. Ainsi, un corps naturel tient sa perfection dès qu'il peut en produire un autre pareil à lui, car voilà la vertu de sa nature.

Cela aussi il le prouve en alléguant qu'on se conforme le plus à sa nature quand on en détient la vertu, car sa vertu est le signe de son accomplissement : c'est quand on détient complètement sa nature qu'on est reconnu parfait. Cela d'ailleurs ne se vérifie pas seulement pour les choses

¹⁵⁵⁰ R¹ : Dans le cas de l'usage et de l'acte de la partie intellectuelle, il ne s'agit pas non plus de génération, à moins de penser qu'il en s'agirait dans le cas de la vision et du toucher; car il y est question d'agir en un sens semblable.

¹⁵⁵¹ R¹ : ἀλλ' ἀπαλλαγείσης τῆς ταραχῆς καὶ εἰς ἡρεμίαν καὶ κατάστασιν ἐλθούσης τῆς διανοίας, ὑπῆρξεν ἡ δύναμις ἢ πρὸς τὴν τῆς ἐπιστήμης χρείαν, *sed mutata perturbatione et in statum reveniente mente, inerat potentia ad scientiae congruitatem.*

¹⁵⁵² R¹ : L'acquisition initiale de la science ne constitue pas une génération. C'est plutôt, disons-nous, de reposer et de s'arrêter qui permet à notre intelligence de développer science et prudence. Or aucune génération ne mène à reposer, comme aucune absolument ne mène à changer, tel qu'expliqué déjà (V, 2; VI, 8). En outre, quand on passe de l'ivresse, du sommeil ou de la maladie aux états contraires, on ne dit pas qu'on redevient savant, même si on était auparavant incapable d'user de sa science. De même, ce n'est pas non plus le cas quand on en acquiert l'habitus initialement. Plutôt c'est du fait que son âme cesse son trouble naturel, qu'on devient prudent et savant. C'est aussi pourquoi les enfants ne peuvent pas aussi bien que les presbytres apprendre et discerner avec leurs sens; trop de trouble et de changement les en empêche. Mais ils finissent par s'arrêter et reposer, certains simplement grâce à leur nature, d'autres sous d'autres influences, d'une manière comme de l'autre suite à des altérations subies dans leur corps, comme lorsqu'éveillé et sobre, on est à même d'agir.

naturelles, mais aussi pour les entités mathématiques, tellement que leur forme leur tient lieu de nature. En effet, “un cercle est le plus”, c’est-à-dire, en est un parfait, “quand il réalise le plus sa nature”, c’est-à-dire, quand il détient la perfection de sa forme.

Voilà donc une évidence : comme sa vertu suit toujours sa forme parfaite, on est parfait quand on détient sa vertu. La vertu constitue donc une perfection.

À partir de cette proposition ainsi prouvée, voici comment le Commentateur dit qu’on doit argumenter : toute perfection est simple et indivisible; or aucune altération n’affecte rien de simple et d’indivisible, ni d’ailleurs aucun changement¹⁵⁵³; aucune altération donc n’affecte la vertu.

Pareille démarche, toutefois, ne s’accorde pas avec la précision que le Philosophe ajoute sur le vice, qu’il est corruption et perversion de perfection. C’est que la perfection a beau être simple et indivisible, la perdre ne l’est pas, mais présente une multiple complexité. En outre, ce n’est pas l’habitude d’Aristote, d’omettre ce dont sa conclusion dépend principalement, à moins que des explications présentes permettent de le saisir.

Il vaut donc mieux dire qu’on doit argumenter ici pour la vertu comme on l’a fait déjà¹⁵⁵⁴ pour la forme et la figure : on ne dit pas qu’on s’altère quand on se parfait; pour la même raison, on ne le dit pas plus quand on se corrompt. Si donc la vertu est perfection et le vice corruption, aucune altération ne les affecte, comme aucune n’affecte les formes et les figures.

#921. — Le Philosophe montre ensuite (247a1) que la transformation de la vertu et du vice pré-requiert altération.

Il propose d’abord son intention : acquérir la vertu et perdre le vice, ou inversement, suit une altération, mais ne constitue ni l’un ni l’autre une altération première et par soi.

Il prouve ensuite (247a3) son propos : il va devenir manifeste, dit-il, qu’on doit s’altérer pour acquérir ou perdre vertu ou vice.

Manifestement, il le prouve de deux manières.

D’abord à partir de deux opinions répandues sur la vertu et le vice.

Les Stoïciens considèrent la vertu comme une impassibilité, de sorte qu’elle ne peut entrer dans l’âme qu’à condition d’en écarter toutes les passions : crainte, espoir et autres pareilles. Ces passions, à leur avis, constituent des troubles ou des maladies de l’âme, alors que la vertu représente pour elle sa tranquillité et sa santé. Toute l’affectivité de l’âme, à leur avis, la viciait.

L’opinion des Péripatéticiens, issue d’Aristote, fait au contraire consister la vertu en une modération déterminée des passions. La vertu morale, d’après Aristote¹⁵⁵⁵, réalise un milieu dans les passions. En conséquence, toute affectivité ne constituera pas un vice opposé à la vertu, mais seulement la tendance aux passions qui la contrarient en raison de leur excès ou de leur défaut.

Que l’un ou l’autre soit vrai, acquérir la vertu exigera une transformation en rapport aux passions : les supprimer totalement ou les modérer. Or du fait qu’elles résident dans l’appétit sensible, une altération peut les affecter. Acquérir et perdre vertu et vice requièrent donc altération.

#922. — Il le prouve ensuite d’une seconde façon (247a7). Toute vertu morale consiste en plaisir et peine, car on n’est pas juste si les actions justes ne nous plaisent pas et si les actions contraires ne nous peinent pas. Il en va de même avec les autres vertus morales. C’est que toute faculté appétitive où réside une vertu morale voit son opération aboutir en plaisir ou peine : du plaisir suit l’atteinte de l’objet visé, de la peine vient d’être atteint par l’objet fuy; on a du plaisir quand on

¹⁵⁵³ VI, 12.

¹⁵⁵⁴ *Supra*, 5, #916.

¹⁵⁵⁵ *Éth. Nic.*, II, 7. (leç. 6ss)

atteint ce qu'on désire ou espère, quand on se venge de ce qui nous irrite; on s'attriste par contre quand nous atteint le mal qu'on hait, qu'on craint et qu'on fuit. Par ailleurs, toute peine ou plaisir concernent soit en acte une chose présente, soit grâce à la mémoire une chose passée, soit en espoir une future. S'il s'agit d'un plaisir en acte, la cause en est la sensation, car l'objet conjoint qui convient ne produirait pas de plaisir, s'il ne se sentait pas. Pareillement, si le plaisir est dû à la mémoire ou à l'espoir, il vient d'une sensation qui accompagne le souvenir des plaisirs dont on a joui dans le passé et l'espoir de ceux dont on jouira dans le futur. Manifestement donc, plaisir et peine relèvent de notre partie sensible, susceptible d'altération¹⁵⁵⁶. Puis donc que la vertu morale et le vice opposé consistent en plaisir et peine et que ces derniers impliquent altération, l'acquisition et la perte de la vertu et du vice prérequièrent altération.

Notons-le toutefois : c'est à point que le Philosophe précise que c'est toute vertu *morale* qui consiste en plaisirs et tristesses, à la différence des vertus *intellectuelles*, qui comportent sans doute leur plaisir, mais un plaisir qui ne tienne pas à une sensation; aussi celui-ci n'a-t-il pas de contraire ni n'est susceptible d'altérer, sauf métaphoriquement.

#923. — Le Philosophe montre ensuite (247b1) qu'il n'y a pas d'altération dans la partie intellectuelle de l'âme. Il le prouve d'abord en général, puis plus spécialement (247b8).

Il le montre en général avec l'argument suivant. 'Savant' "s'attribue surtout comme relatif"; son corrélatif est l'objet de savoir, dont l'assimilation par le savant constitue la science.

Le Philosophe le prouve comme suit. Il n'y a aucun autre genre où du nouveau survienne à un sujet sans qu'il change; c'est le seul cas du relatif. On devient par exemple égal à autre chose sans changer, quand le corrélatif change. Or justement, la science survient sans aucun changement dans la puissance intellectuelle, du seul fait qu'autre chose existe dans la partie sensible. C'est en effet l'expérience de particuliers, objets de la partie sensible, qui fait acquérir à l'intelligence sa science de l'universel¹⁵⁵⁷. Comme le relatif ne subit aucun changement¹⁵⁵⁸, acquérir la science ne constitue aucune altération.

#924. — Le Philosophe montre ensuite (247b8) plus spécialement qu'aucune altération n'affecte la partie intellectuelle : d'abord dans la pensée du savant qui l'est déjà, c'est-à-dire dans son usage de la science, puis (247b11) dans son acquisition.

Comme aucune altération n'affecte la partie intellectuelle, dit-il, l'acte de science, la pensée, ne doit pas se considérer comme une génération. À moins de prétendre que le regard de l'œil et le fait de toucher constituent des générations. Tout comme la vision est l'acte de la puissance visuelle et le toucher, celui de la puissance tactile, la pensée est l'acte de la puissance intellectuelle. Or un principe actif n'engendre pas son acte; ce dernier, simplement, procède de lui. Intelliger ne constitue donc ni une génération ni une altération. Cependant, rien n'empêche un acte de venir après une génération ou une altération; par exemple, une fois le feu engendré, il se trouve qu'il réchauffe. Pareillement, une fois le sens affecté par l'objet sensible, il se trouve qu'il voie ce dernier ou le touche.

#925. — Le Philosophe montre ensuite (247b11) que l'acquisition de la science ne constitue ni génération ni altération.

En effet, ce qui résulte du repos et de l'arrêt de perturbations ou de changements ne résulte pas de génération et d'altération. Or la science, c'est-à-dire la connaissance spéculative, et la prudence, c'est-à-dire la raison pratique, résultent dans l'âme du repos et de l'arrêt de changements corporels

¹⁵⁵⁶ *Supra*, leçon 4, #910.

¹⁵⁵⁷ *Mét.*, I, 1 (*In I Mét.*, leç. 1) ; *Sec. Anal.*, II, 15 (*In II Sec. Anal.*, leç. 20, #11).

¹⁵⁵⁸ V, leçon 3, #666.

et d'affections sensibles. Donc la science et la prudence n'adviennent pas par génération ou altération.

Pour la manifestation de cet argument, le Philosophe soumet ensuite des exemples. Supposons qu'un savant dorme, ou soit ivre, ou soit malade; manifestement, il ne peut alors ni user de sa science ni y conformer sa conduite. Manifestement aussi, quand ce trouble s'apaise, quand son esprit recouvre son état normal, notre savant peut user de sa science et y conformer son agir. Pourtant on ne prétend pas, quand il s'éveille, ou se dégrise, ou redevient sain d'esprit, qu'alors il devient savant, comme si la science se trouvait engendrée de nouveau en lui. C'est que la puissance habituelle "à agir d'après elle" se trouvait déjà en lui : il pouvait retourner à l'état normal où il pourrait user de sa science.

C'est un peu ce qui arrive, dit-il, quand on acquiert initialement la science. Cela semble bien dû au repos et à l'arrêt "du trouble" issu des changements désordonnés propres aux enfants, tant en leur corps, comme le fait de la croissance qui bouleverse toute leur nature, qu'en leur sensibilité, du fait des passions qui dominent en eux.

Quand il parle de "repos", cela renvoie au trouble du changement corporel, qui repose quand la nature atteint son statut; quand il parle d'"arrêt", cela renvoie aux passions de la partie sensible, qui ne reposent pas totalement, mais "s'arrêtent", une fois maîtrisées par la raison, et ne s'agitent plus jusqu'à troubler la raison. Un peu à la manière du 'dépôt' qui se produit dans les liqueurs, quand la lie descend et que le haut reste pur.

Voilà pourquoi les jeunes ne peuvent apprendre en profitant de ce que les autres disent; ni user correctement de leurs sens internes pour discerner dans ce qu'ils entendent ou ce qui se présente à leur connaissance. Ils ne peuvent le faire aussi bien que les gens plus âgés, ou que les "presbytres", ce qui revient au même, car 'presbytre' en grec correspond à 'senior' en latin. La raison en est que trop de trouble, trop d'agitation affecte les jeunes, comme on l'a dit. Mais ce trouble finit par disparaître totalement, ou au moins s'atténuer, parfois par nature, quand on arrive à la vieillesse, où cette agitation s'apaise; parfois sous l'influence d'autres causes, comme l'exercice et la coutume; on peut alors bien recevoir un enseignement et exercer un discernement. Voilà aussi pourquoi l'entraînement aux vertus morales, qui refrenent ces passions, compte pour beaucoup dans l'acquisition de la science.

Que donc par nature, ou par entraînement à la vertu, le trouble dû aux affections s'apaise, on le compte pour une altération, puisque ce type d'affections relève de la partie sensible. Il y a aussi une altération corporelle, quand le dormeur s'éveille, se lève et se met à agir. Par conséquent, l'acquisition de la science ne constitue pas une altération, elle en suit une.

Partant, il conclut universellement qu'il y a altération dans les sens externes et dans les choses sensibles, ainsi que dans toute la partie sensible de l'âme, ceci soit dit à cause des affections intérieures. Par contre, il n'y a d'altération en aucune autre partie de l'âme, sauf par accident.

#926. — La présentation qu'Aristote fait ici de l'acquisition de la science suit manifestement la conception platonicienne. En effet, d'après Platon, c'est de formes séparées que dépendent la génération et l'existence des choses naturelles, du fait que la matière corporelle participe à ces formes de quelque façon. En conséquence, elles deviendraient aussi cause de science en nous, quand notre âme y participerait de quelque façon; la science serait même cette participation aux formes séparées dans notre âme. Il serait vrai alors que la science s'acquiert non par sa génération en l'âme, mais seulement par repos des passions corporelles et sensibles qui empêchent l'âme d'en user. En vérité, s'il en était ainsi, aucun changement ne serait requis dans l'intellect; on deviendrait savant à la seule présence des sensibles observés, comme il en arrive avec les relatifs. Suivant cette

doctrine, en effet, les objets sensibles ne sont pas nécessaires à la science, sinon comme occasion d'exciter l'âme.

Mais la conception d'Aristote diffère : la science se produit dans l'âme du fait que l'intellect possible acquière des espèces intelligibles, abstraites par l'intellect agent¹⁵⁵⁹. Intelliger, dit Aristote¹⁵⁶⁰, consiste à être affecté; mais c'est tout de même de manières différentes que le sens et l'intelligence sont affectés.

Il n'y a quand même pas inconvénient à ce qu'Aristote use ici de la conception de Platon. C'est de fait son habitude, avant de prouver sa propre conception, de passer par la pensée des autres. Ainsi, au troisième livre¹⁵⁶¹, il est parti de ce que tout corps sensible est ou lourd ou léger, dans la conception de Platon, pour montrer plus tard le contraire¹⁵⁶².

#927. — De toute façon, ces arguments gardent leur validité même suivant la conception d'Aristote.

Pour en avoir l'évidence, il faut se rappeler qu'on se rapporte de trois manières à la forme dont on est susceptible.

Parfois, en effet, on est quasiment prêt à la recevoir, et aucun empêchement ne s'y oppose ni en soi ni en autre chose. Alors à la simple présence de l'agent, on reçoit cette forme dont on est susceptible, sans aucune altération, comme quand l'air s'illumine à la présence du soleil.

D'autres fois, on n'est pas aussi prêt à la recevoir. Alors, il y faut une altération par soi, qui confère à la matière la dernière aptitude à cette forme, comme quand de l'air tourne en feu.

Enfin, on peut se trouver prêt à la forme, mais en être empêché par quelque obstacle, comme lorsque l'air ne reçoit pas la lumière, en raison d'une fenêtre fermée, ou de nuages. Alors il faut une altération ou un changement par accident, pour lever cet obstacle.

L'intellect possible regardé en soi se trouve toujours prêt à revêtir l'espèce intelligible. En absence d'empêchement, dès qu'il y a observation des objets pertinents, l'espèce intelligible lui advient, comme dans un miroir la forme reflétée dès la présence du corps. C'est sous ce rapport que procédait le premier argument, où le Philosophe qualifiait la science comme un "relatif". Si par contre il y a empêchement, comme il arrive chez les jeunes, celui-ci doit être levé pour que l'intellect revête l'espèce intelligible. Alors, par accident, une altération est nécessaire.

Chapitre 4 (248a10-249a7) [Comparaisons entre changements]

Tout changement ne se compare pas

248a10 709. On peut se demander si tout changement se compare à tout autre. Si c'est le cas et qu'ait égale vitesse¹⁵⁶³ le mobile qui subit un changement égal en un temps égal, un déplacement circulaire pourra se trouver égal à un droit, ou plus grand ou plus petit que lui. Altération et déplacement pourront aussi être égaux, quand un mobile s'altérera et un autre se déplacera en un temps égal. Par conséquent, une affection égalera une longueur. Mais cela est impossible.

248a15 710. Mais n'a-t-on pas de fait égale vitesse quand on subit un changement égal en un temps égal? Or une affection ne peut égaler une grandeur. Une altération ne peut donc pas égaler un déplacement, ni se trouver plus petite que lui. Par conséquent, tout changement ne se compare pas.

¹⁵⁵⁹ *De l'âme*, III, 5 (leçon 10).

¹⁵⁶⁰ *Ibid.*, 4 (leçon 7).

¹⁵⁶¹ III, 9, #367.

¹⁵⁶² *Du Ciel*, I, 2 (leçons 4-5).

¹⁵⁶³ Ὀμοταχῆς, *aequaliter velox*. – Quelques lignes plus loin (248a16), Aristote utilisera ἰσοταχῆς comme équivalent.

248a19 711. Comment cela se passe-t-il, de fait, sur le cercle et sur la droite? Il serait absurde que tel mobile ne puisse se déplacer à même vitesse¹⁵⁶⁴ sur tel cercle que tel autre sur telle droite, mais doit tout de suite le faire plus rapidement ou plus lentement, comme si l'un descendait et l'autre montait.

248a22 712. En fait, cela ne changerait rien à l'argument, d'admettre que l'un doit tout de suite se déplacer plus rapidement ou plus lentement : du moment que le déplacement circulaire sera plus grand ou moindre [en vitesse] que le rectiligne, il pourra aussi lui être égal. En effet, supposons qu'en le temps A, le mobile [plus rapide] parcourre le [cercle] B et le [plus lent] la [droite] C; le [cercle] B serait alors plus grand que la [droite] C, comme l'implique [que le mobile B soit] plus rapide. De fait, s'il parcourait en un temps moindre une [distance] égale, [il resterait] aussi plus rapide. Par suite, il y aura une partie du temps A en laquelle [le mobile plus rapide], B, parcourra du cercle une [partie] égale [à la droite] C, que le [mobile plus lent], C, [parcourt] en tout A.¹⁵⁶⁵

248b4 713. Si [ces lignes] se comparent ainsi, on aboutit à la [conséquence] mentionnée tantôt : on a une droite égale à un cercle. Mais elles ne se comparent pas; les déplacements pertinents non plus donc.

Conditions de toute comparaison : 1. Pas d'homonymie

248b6 714. C'est qu'on doit, pour se comparer, ne pas être homonyme. Ainsi, pourquoi ne peut-on pas comparer entre eux et désigner le plus aigu entre le poinçon, la vue¹⁵⁶⁶ et la dernière¹⁵⁶⁷? C'est parce qu'ils sont des homonymes qu'ils ne se comparent pas. À l'encontre, la dernière se compare à sa voisine¹⁵⁶⁸, parce qu'«aigu» signifie la même chose dans les deux cas. Serait-ce donc que «rapide» ne signifierait pas la même chose pour les déplacements circulaire et droit¹⁵⁶⁹, et encore moins pour l'altération et le déplacement?

248b13 715. Peut-être d'ailleurs n'est-il déjà pas vrai que, du moment qu'on n'est pas homonyme, on se compare. Par exemple, «beaucoup» signifie la même chose pour l'eau et pour l'air; pourtant les deux ne se comparent pas. Si cet exemple n'agrée pas, «double», du moins, signifie la même chose pour les deux : un rapport de deux à un. Pourtant, le double d'eau et le double d'air ne se comparent pas.

248b16 716. Mais a-t-on bien la même définition dans ces cas?¹⁵⁷⁰ De fait, «beaucoup» aussi est homonyme : en certains cas, les définitions mêmes sont homonymes. Par exemple, on définira

¹⁵⁶⁴ Ὀμοίως τοῦτι κινεῖσθαι, *similiter hoc aliquid moveri*.

¹⁵⁶⁵ La concision de ce paragraphe le rend difficilement intelligible. Pour le comprendre, il faut le lire dans son contexte : ce qui s'ensuit si on pense pouvoir juger plus rapide ou plus lent le déplacement circulaire que le déplacement rectiligne. J'opte pour ajouter entre crochets les mots indispensables son intelligibilité.

¹⁵⁶⁶ Ὁ οἶνος, *vinum*. – Le français préfère qualifier le vin d'*aigre*; aussi l'ai-je remplacé par la vue.

¹⁵⁶⁷ Ἡ νῆτη, *ultima*. – Le grec donne des noms propres à la dernière corde de la cithare et à sa voisine: la *nète* et la *paranète*, les cordes qui donnent les sons les plus hauts, les plus aigus.

¹⁵⁶⁸ Ἀλλ' ἡ νῆτη τῆ παρανήτη συμβλητόν, *sed ultima ei quae iuxta ultimam comparabilis est*. – Voir la note précédente, concernant la *nète*.

¹⁵⁶⁹ Ἐνταῦθα κάκει, *hic et ibi*.

¹⁵⁷⁰ Ἡ καὶ ἐπὶ τούτων ὁ αὐτὸς λόγος, *aut et in his eadem ratio*. – Plusieurs (v.g. CARTERON, COUGHLIN, PELLEGRIN) comprennent que ce serait *la même raison* qui empêcherait ici la comparaison, à savoir, l'homonymie de «beaucoup». Mais comme il s'agissait de nier que «beaucoup» et «double» fassent de l'eau et de l'air des homonymes, donc de prétendre qu'il y a beaucoup ou double de ces derniers selon la même définition, on attend plus naturellement que l'objection mettra en doute qu'il y ait de fait même définition. Supposer à *λόγος* un sens différent dans ce contexte surprend, d'autant plus que tout de suite après ARISTOTE souligne que les *définitions* mêmes sont parfois homonymes et que c'est ce qui, en définitive, fait de «beaucoup» une occasion d'homonymie. Dans son commentaire (#936), s. THOMAS juxtaposera les deux interprétations, qui se complètent d'ailleurs sans s'opposer.

‘beaucoup’ comme ‘tant et encore’; mais ‘tant’, ce sera autre chose en chaque cas. ‘Égal’ aussi sera alors homonyme.¹⁵⁷¹ Même ‘un’, éventuellement, sera déjà homonyme. Et si c’est le cas, ‘deux’ aussi.

248b20 717. Pourquoi en effet certains sujets se compareraient et d’autres pas alors qu’on leur attribuerait une seule et même nature?

2. Même sujet premier

248b21 718. Serait-ce du fait d’un sujet premier distinct? Le cheval et le chien se comparent quant à désigner le plus blanc, car le sujet premier du blanc y est le même : la surface. Quant à leur grandeur, c’est pareil. Par contre, l’eau et la voix ne se comparent pas, car [la blancheur et la grandeur] y sont reçus dans des sujets premiers distincts.

248b25 719. Mais manifestement on risquera ainsi de tout réduire à une seule et même nature, en attribuant seulement chaque chose à un sujet distinct : égal, doux, blanc seront la même chose, mais reçus chacun en un sujet distinct.

249a2 720. En outre, n’importe quoi ne sert pas de sujet [à n’importe quelle nature], mais chaque nature a son sujet premier.

Même espèce

249a3 721. Pour se comparer, donc, on ne doit pas seulement ne pas être homonyme; on doit aussi ne pas présenter de différence, ni de nature ni de sujet¹⁵⁷². La couleur par exemple se divise en espèces; aussi ne se compare-t-on pas sous son rapport, comme en jugeant de ce qui est le plus coloré, sans préciser selon quelle couleur, mais selon la couleur en général. Par contre, on se compare quant au blanc.

Leçon 7

#928. — Chez les mobiles et les moteurs, le Philosophe l’a montré, il faut en reconnaître un premier. Par ailleurs, ce qui se prête à un ordre s’ouvre manifestement à comparaison; de plus, se qualifier comme antérieur et postérieur implique déjà comparaison. Par conséquent, le Philosophe veut maintenant considérer les comparaisons entre changements.

Il le fait en deux points : il montre d’abord lesquels se comparent, puis (249b27) de quelle manière ils le font.

Le premier point se divise en trois : le Philosophe soulève d’abord une difficulté, puis (248a15) oppose des objections à des parties de cette difficulté et enfin (248b7) la résout.

Il soulève d’abord sa difficulté en termes communs : tout changement, demande-t-il, se compare-t-il à tout autre? Puis il la précise en l’appliquant à un genre de changements : si tout changement se compare à tout autre en vitesse et lenteur — a vitesse égale le mobile qui parcourt une distance égale en un temps égal¹⁵⁷³ —, des déplacements circulaires et droits pourront présenter des vitesses égales, ou plus grandes ou plus petites. Par suite, des lignes courbes et droites pourront comporter

¹⁵⁷¹ Εἰ λέγοι τις ὅτι τὸ πολὺ τὸ τοσοῦτον καὶ ἔτι, ἄλλο τὸ τοσοῦτον· καὶ τὸ ἴσον ὁμόνυμον, *ut si dicat aliquis quod multum est tantum et adhuc, aliud tantundem; et aequale aequivocum esset.* – Il y a ici ambiguïté. On peut, comme le font généralement les éditeurs et traducteurs du texte grec, diviser ἔτι, *adhuc*, de ἄλλο, *aliud*, composer ἄλλο, *aliud*, avec τὸ τοσοῦτον, *tantum*, et diviser τὸ τοσοῦτον, *tantum*, de καὶ τὸ ἴσον, *et aequale*; c’est, il me semble, la meilleure lecture et c’est d’après elle que j’ai traduit. Mais on peut aussi au contraire, comme MOERBEKE et s. THOMAS, composer ἔτι, *adhuc*, avec ἄλλο, *aliud*, diviser ἄλλο, *aliud*, de τὸ τοσοῦτον, *tantum*, puis composer τὸ τοσοῦτον, *tantum*, avec καὶ τὸ ἴσον, *et aequale*; le sens devient : « On définira ‘beaucoup’ comme ‘tant et encore autre chose’; mais ‘tant’ et ‘égal’ seront alors homonymes. » – Seule la grammaire varie; le sens de fond reste le même.

¹⁵⁷² Μῆτε ὁ μήτ’ ἐν ᾧ, *neque quod neque in quo.*

¹⁵⁷³ VI, 3, #773.

une quantité égale, ou plus grande ou plus petite, puisque le mobile qui parcourt une distance égale en un temps égal a vitesse égale.

Le Philosophe applique enfin cette difficulté aux changements de genres différents : si tous les changements se comparent en vitesse, il s'ensuivra, si tel mobile s'altère et tel autre se déplace en un temps égal, que l'altération égale en vitesse le déplacement. Ensuite, vu la définition de l'égalité de vitesse, il s'ensuivra que l'"affection", c'est-à-dire la qualité affective d'après laquelle se fait l'altération, égale en longueur la distance parcourue dans le déplacement. C'est là chose manifestement impossible, parce que leurs quantités ne répondent pas à la même définition.

#929. — Le Philosophe oppose ensuite (248a15) une objection à la difficulté soulevée concernant la comparaison d'abord de l'altération au déplacement, puis (248a19) du déplacement circulaire au droit. Il conclut d'abord de l'argument précédent qui menait à l'impossible le contraire de ce qu'il supposait, comme s'il disait : il est absurde, a-t-on remarqué, de prétendre une affection égale à une longueur; pourtant un mobile est égal en vitesse, quand il subit un changement égal en un temps égal; donc, puisqu'une affection ne peut égaler une longueur, un déplacement ne peut égaler en vitesse une altération, ni se faire à vitesse plus grande ou plus petite qu'elle. On peut donc en conclure que tous les changements ne se comparent pas.

#930. — Le Philosophe poursuit ensuite (248a19) avec l'autre partie de la difficulté, sur la comparaison du déplacement circulaire au droit. Il objecte d'abord à ce que le déplacement circulaire soit égal en vitesse au déplacement droit, puis (248b4) au contraire.

La première objection se divise en deux : le Philosophe d'abord la présente, puis (248a22) exclut une réplique superficielle.

Voici comment va l'objection. 'Circulaire' et 'droit' constituent des différences du déplacement, comme aussi 'en haut' et 'en bas'. Or un mobile doit tout de suite aller plus vite et l'autre plus lentement, si l'un descend et l'autre monte; c'est pareil, si le même mobile tantôt descend tantôt monte. Il faut aussi concéder, semble-t-il, que le déplacement droit soit par nature plus rapide ou plus lent que le circulaire; et cela, qu'un même mobile se déplace en cercle puis tout droit, ou que deux mobiles distincts le fassent.

Dans cet argument, remarquons-le, le Philosophe ne parle pas de vitesse égale, mais seulement plus rapide et plus lente¹⁵⁷⁴. C'est que cet argument se tire d'une comparaison avec les déplacements vers le haut, dont le principe est la légèreté, et vers le bas, dont le principe est la lourdeur. C'était l'avis de certains que la lourdeur et la légèreté s'assimilaient à la rapidité et la lenteur, une opinion écartée par le Philosophe¹⁵⁷⁵.

#931. — Il exclut ensuite (248a22) une réplique superficielle. L'argument précédent pourrait faire concéder le déplacement circulaire comme de vitesse plus grande ou plus petite que le droit, mais non égale.

Le Philosophe exclut cette éventualité : quant à l'argument présent, dit-il, cela ne change rien de concéder qu'en cercle on doive se déplacer ou plus vite ou plus lentement que tout droit, car du moment que le déplacement circulaire sera plus grand ou plus petit en vitesse que le droit, il pourra aussi lui être égal.

¹⁵⁷⁴ En fait, il en parle, pour trouver absurde qu'on en élimine la possibilité en concédant la plus rapide et la plus lente. Mais il parle plus obscurément de "se déplacer pareillement" (ὁμοίως κινεῖσθαι), plutôt que d'avoir vitesse "semblable" ou "égale" (248a11 : ὁμοταχέες; 248a16 : ἰσοταχέες).

¹⁵⁷⁵ V, 7, #712.

Voici comment il manifeste cette conséquence. Supposons le temps A en lequel un mobile plus rapide parcourt B, un cercle; supposons aussi qu'un mobile plus lent parcourt en le même temps C, une ligne droite. Comme un mobile plus rapide en parcourt plus en le même temps, le cercle B sera plus grand que la droite C; car c'est ainsi qu'on a défini le fait d'être plus rapide¹⁵⁷⁶. On a dit aussi¹⁵⁷⁷, alors, qu'un mobile plus rapide parcourt, en un temps moindre, une grandeur égale. Il faudra donc admettre une partie du temps A, en laquelle le mobile qui parcourt le cercle B en parcourt une partie, ou aussi bien toute la droite C, que le mobile plus lent parcourt en tout le temps A. Cette partie du cercle, par conséquent, sera égale à tout C, parce que le même mobile parcourt une distance égale en un temps égal. On aura donc une ligne courbe égale à une droite, et par suite un déplacement circulaire égal en vitesse à un rectiligne.

#932. — Le Philosophe objecte ensuite (248b4) en sens contraire. C'est que, si des déplacements circulaire et droit se comparent quant à leur vitesse, on aboutit à la conséquence mentionnée tantôt¹⁵⁷⁸ : une ligne droite égalera un cercle, puisque le mobile de vitesse égale en est un qui se déplace sur une distance égale. Pourtant une ligne courbe et une ligne droite ne se comparent pas de manière à pouvoir se considérer égales. Des déplacements circulaire et droit ne peuvent donc pas non plus se considérer comme de vitesse égale.

#933. — Le Philosophe résout ensuite (248b6) la difficulté soulevée.

Il examine d'abord communément qu'est-ce qui se compare à quoi, puis (249a7) adapte sa réponse à son propos.

Cet examen appelle trois points : le Philosophe présente d'abord une condition à toute comparaison, puis (248b21) une seconde et enfin (249a3) en conclut une troisième.

Le premier point se divise en trois : le Philosophe présente d'abord la première condition à toute comparaison, puis (248b13) objecte en sens contraire et enfin (248b16) résout son objection.

#934. — Apparemment, seulement ce qui n'est pas homonyme, dit-il, peut se comparer. C'est-à-dire : ce sont les sujets d'un attribut non homonyme qui souffrent comparaison. En contre-exemple, 'aigu' rend ses sujets homonymes : il s'attribue en un sens à des grandeurs, de sorte qu'un angle et un poinçon se disent aigus; mais c'est en un autre sens, qu'il s'attribue à des facultés, d'après quoi on qualifie la vue¹⁵⁷⁹ d'aiguë; et c'est en un troisième sens qu'il s'attribue à des sons, comme à la dernière note dans le chant ou à la dernière corde de la cithare, c'est-à-dire aux plus hautes.

Aussi, aucune comparaison ne peut s'effectuer pour discerner ce qui sera le plus aigu, du poinçon, de la vue ou de la dernière note, parce qu' 'aigu', en s'y attribuant, en fait des homonymes. Par contre, la dernière note peut se comparer en acuité à sa voisine dans la portée, car là 'aigu' ne s'attribue pas avec homonymie, mais sous la même définition.

Cette distinction permet de répondre à la question soulevée que voilà pourquoi les déplacements droit et circulaire ne se comparent pas quant à leur vitesse : c'est que 'rapide' s'y attribue avec homonymie. D'ailleurs, 'rapide' commande beaucoup moins encore la même définition en matière d'altération et de déplacement; aussi sont-ils encore beaucoup moins comparables.

#935. — Le Philosophe objecte ensuite (248b13) à cette condition. À première vue, dit-il, il ne semble pas vrai que dès qu'on n'est pas homonyme, on peut se comparer. On trouve bien des

¹⁵⁷⁶ VI, 3, #770.

¹⁵⁷⁷ VI, 3, #772.

¹⁵⁷⁸ #931.

¹⁵⁷⁹ « *Alio modo dicitur in saporibus, secundum quem modum vinum dicitur acutum.* » – Le français préfère qualifier ces saveurs d'aigres, d'où ici le remplacement des saveurs par les facultés et du vin par la vue.

choses, en effet, qui, sans être homonymes, ne se comparent pourtant pas. Par exemple, ‘beaucoup’ répond à la même notion pour l’eau et pour l’air; pourtant beaucoup d’air et beaucoup d’eau ne se comparent pas.

Si jamais on ne veut pas concéder que ‘beaucoup’ signifie la même chose, étant donné sa généralité, on concédera au moins que ‘double’, son espèce, signifie la même chose pour l’air et pour l’eau. Chez l’un et chez l’autre, en effet, il signifie la proportion de deux à un. Pourtant la moitié et le double de l’air et de l’eau ne se comparent pas au point de dire que tant d’eau est le double de tant d’air, ou inversement.

#936. — Le Philosophe résout ensuite (248b16) l’objection soulevée, et ce, en deux points : il présente d’abord sa solution, puis (248b20) la confirme moyennant une question.

On peut considérer, dit-il, que la raison pour laquelle ‘beaucoup’ et ‘double’, attribués à l’eau et à l’air, ne se comparent pas est la même que celle alléguée pour ‘aigu’, attribué au poinçon, à la vue et à la note : parce que ce dont on dit qu’il y en a ‘beaucoup’ est homonyme.

On pourrait objecter que ‘beaucoup’ s’attribue à l’un et à l’autre selon la même définition. Pour l’exclure, le Philosophe ajoute qu’en certains cas “les définitions mêmes sont homonymes”. Supposons par exemple qu’on définisse ‘beaucoup’ comme “tant et encore plus” : ce à quoi on attribue d’être ‘tant’, et ‘égal’, ce qui revient au même, sera homonyme.¹⁵⁸⁰ Est égal, en effet, ce qui est d’une même quantité; mais ‘une même quantité’ n’appelle pas en toutes choses la même définition. Par ailleurs, on recourt ici à la définition de ‘beaucoup’ au sens où il implique comparaison, dans son opposition à ‘peu’; sans le prendre absolument, dans son opposition à ‘un’.

Ce qu’il a dit de ‘beaucoup’, il le dit ensuite de ‘double’. Bien que la définition de ‘double’ tienne toujours à la proportion de deux à un, elle aussi présente de l’homonymie. Même ‘un’, éventuellement, peut se considérer comme homonyme; et ‘si’ un l’est, ‘deux’ aussi, par suite, puisque deux, ce n’est rien d’autre que deux fois un.

Il y a autre chose à prendre en compte : bien des entités, dans la considération abstraite du logicien ou du mathématicien, ne sont pas homonymes. Cependant, dans la définition concrète qu’en fait le naturaliste, quand il les applique à une matière donnée, elles acquièrent une certaine homonymie. C’est qu’elles ne s’entendent pas en toute matière selon la même définition; ainsi, la quantité et l’unité, principe du nombre, ne revêtira pas exactement la même définition dans les cas des corps célestes, du feu, de l’air et de l’eau.

#937. — Le Philosophe confirme enfin (248b20) sa réponse moyennant une question. Supposons en effet que ‘beaucoup’, ‘double’ et autres entités de la sorte renvoient à une nature unique, mais que leurs sujets ne puissent se comparer comme le font normalement les sujets d’attributs synonymes¹⁵⁸¹. La question reste : pourquoi certains sujets de même nature se comparent-elles et d’autres non? Sur des sujets semblables, on devrait pouvoir, semble-t-il, porter un jugement identique.

Il répond ensuite (248b21) à sa question en donnant la seconde condition d’une comparaison.

Il le fait en deux points : il présente d’abord cette seconde condition, puis (248b25) montre qu’elle ne suffit toujours pas.

¹⁵⁸⁰ Voir, *supra*, la note 1571, sur 716., en rapport à l’ambiguïté de composition et de division que pose la phrase commentée.

¹⁵⁸¹ « *Eorum qui univoce praedicantur* ». – Pour traduire *aequivoca*, je suis retourné au grec et ai parlé d’homonymes, pour échapper à la note péjorative attachée à la notion d’*équivoque*. Pour garder l’unité du texte, je dois renvoyer aussi *univoce* à la notion grecque correspondante de *synonyme*.

Voici peut-être, dit-il, la raison pour laquelle certains sujets d'une même nature se comparent et d'autres non : si plusieurs sujets reçoivent une nature unique en un sujet premier unique, ils peuvent se comparer entre eux. Par exemple, un cheval et un chien peuvent se comparer quant à leur blancheur : on peut désigner le plus blanc. C'est que non seulement on leur attribue une blancheur de même nature, mais ils la reçoivent en un seul sujet premier : leur superficie. Leur grandeur, pareillement, se compare : on peut désigner le plus grand. Là encore, c'est qu'en eux le sujet premier de la grandeur est le même : leur substance de corps mixte. Par contre, l'eau et la voix ne se comparent pas quant à leur grandeur : on ne peut trouver la voix plus grande que l'eau, ni l'inverse. C'est que chez elles, la grandeur a beau demeurer une même nature, elles ne la reçoivent cependant pas en un même sujet premier : dans le cas de l'eau, il s'agit d'une substance, tandis que dans celui de la voix, il s'agit d'un son, d'une qualité.

#938. — Le Philosophe montre ensuite (248b25), avec deux arguments, que cette condition ne suffit pas non plus.

Voici le premier. Si on se comparait du seul fait de ne pas différer de sujet, tout partagerait une seule nature. De n'importe quoi de différent, on pourrait dire que sa seule différence tient au fait de se trouver en un sujet premier différent. De la sorte, l'égal, le doux, le blanc seraient une seule et même nature; leur seule différence tiendrait au fait d'être reçus en des sujets distincts. Mais que tout partage ainsi une nature unique est manifestement absurde.

D'ailleurs, prenons-en conscience, attacher ainsi la diversité des choses à la seule diversité de leur sujet, c'est une opinion platonicienne. Platon, en effet, attribuait l'unité à la forme et la dualité à la matière, de sorte que toute la raison de la diversité proviendrait d'un principe matériel. Par suite, il prétendait aussi que l'un et l'être s'attribuent synonymement, signifiant une seule nature, de sorte que les espèces des choses ne se diversifiaient que par la diversité de leurs sujets.

Voici son second argument (249a2) : tout sujet ne reçoit pas n'importe quelle forme, mais tel sujet est sujet premier de telle forme, de sorte que forme et sujet s'attribuent réciproquement. Si donc il existe plusieurs sujets premiers, il doit aussi exister plusieurs natures reçues; réciproquement, si une seule nature est reçue, il ne doit y avoir qu'un seul sujet premier.

#939. — Le Philosophe conclut ensuite (249a3) qu'une troisième condition est requise pour que des sujets se comparent.

Pour se comparer, dit-il, on ne doit pas seulement ne pas être homonyme : c'était la première condition. On doit aussi ne pas différer quant au sujet premier où on est reçu : c'était la seconde condition. On doit aussi ne pas différer quant à la nature ou forme reçue : voilà la troisième condition.

Il exemplifie ensuite cette troisième condition, tirant profit de ce que la couleur se divise en différentes espèces. En conséquence, on n'est pas comparable quant aux attributs de ces couleurs, même si on les reçoit sans homonymie et en un sujet premier unique : la surface, sujet premier du genre de la couleur, mais non de chacune de ses espèces. Du blanc et du noir, en effet, on ne peut désigner le plus coloré, parce que cette comparaison ne viserait pas une espèce précise de couleur, mais la couleur en général. Par contre, comme le blanc ne se divise pas en espèces distinctes, on peut comparer tous ses sujets et désigner lequel est le plus blanc.

Chapitre 4 (249a7-b26) [Comparaison entre changements]

Règles de comparaison entre changements

249a7 722. Il en va de même pour le changement : on a égale vitesse¹⁵⁸² du fait de changer, en un temps égal, en telle essence, autant et également de sa longueur¹⁵⁸³.

Entre changements de genres différents

249a9 723. Mais si en tel temps tel mobile s'altère et tel autre se déplace¹⁵⁸⁴, cette altération sera-t-elle égale au déplacement et d'égale vitesse? L'affirmer serait absurde; la raison en est que le changement a des espèces.

Entre changements de mêmes genres : 1. Entre déplacements

249a11 724. Par conséquent, supposer que tout mobile qui parcourt une longueur égale en un temps égal a égale vitesse fera que la droite et la courbe se trouveront égales.

249a13 725. Quelle en est donc la cause : que le déplacement ou que la ligne est un genre? Le temps, quant à lui, reste toujours *atome*, spécifiquement¹⁵⁸⁵. C'est plutôt que ces deux-là diffèrent ensemble en leurs espèces : le déplacement comporte des espèces dans la mesure où en comporte la grandeur sur laquelle il s'effectue.

249a17 726. Ce dont on use fait-il aussi varier l'espèce?¹⁵⁸⁶ Par exemple, les pieds, la marche; les ailes, le vol. Non, c'est par ses figures que le déplacement varie.

249a19 727. Ainsi, en parcourant la même grandeur en un temps égal, on est d'égale vitesse; du moment que la grandeur ne diffère pas d'espèce, le déplacement ne diffère pas non plus. Voilà donc la chose à vérifier : quelle différence comporte le changement.

249a21 728. Ce raisonnement signifie que le genre ne constitue pas une nature unique; il en recèle plusieurs, au contraire. En fait, certains homonymes sont très distants; d'autres se ressemblent assez; d'autres encore relèvent d'un genre ou d'une proportion¹⁵⁸⁷ si proche qu'ils n'ont pas l'air d'homonymes.

1582 Ὀμοταχέως, *aeque velox*. – Voir *supra*, la note 1563, sur 709.

1583 Τῷ ἐν ἴσῳ χρόνῳ κινεῖσθαι ἴσον τοσονδί, *quod in aequali tempore movetur per aequale tantum longitudinis, in hac*. – La version latine se lit difficilement dans ce contexte général. ARISTOTE applique au changement en général les trois conditions qu'il vient de dire requises à toute comparaison : même nature, même sujet premier, même espèce. Dans un prodige de concision, il les renferme en un seul mot : ἴσον. Trouver de même vitesse deux changements requerra les deux éléments qui définissent la même vitesse : changer *d'autant* et *en un temps égal*, mais aussi que les deux changements portent sur deux mobiles *égaux* (en nature, en sujet premier, en espèce), d'où : « On a égale vitesse du fait de changer, *en un temps égal*, une [nature] *égale*, *d'autant*. » Le traducteur latin, peut-être mal à l'aise avec cet usage de ἴσον pour marquer l'identité de qualité, le lie à τοσονδί, *tantum*, et triple le pléonasme, pour l'expression de la quantité égale du changement, en ajoutant 'longitudinis', qu'il prend ici au sens général de toute quantité et non dans un lien spécial au déplacement. Peut-être, de fait, ce 'longitudinis' s'explique-t-il plus trivialement par une erreur de copiste, comme un 'τοῦ μήκους' apparaîtra à la ligne suivante du grec, que le latin négligera de traduire. Finalement, le latin doit encore ajouter une expression de l'identité de nature qui fait l'objet principal de la phrase; d'où ce '*in hac*', *en telle nature*. Le contexte aidera le commentateur à ne pas s'en tirer trop mal (voir, *infra*, #940).

1584 Εἰ δὴ τοῦ μήκους ἐν τῷδὲ τὸ μὲν ἡλλοιώθη τὸ δ' ἠνέχθη, *si autem aliud quidem alteratum est, aliud vero ducatur*. – Le grec parle de deux parties d'un mobile, le latin de deux mobiles distincts, mais cela ne change rien au propos. Le latin latin sous-entend qu'il s'agit du même temps; les deux sous-entendent que les mobiles sont égaux.

1585 Ἀεὶ ἄτομος τῷ εἶδει, *semper idem atomon specie*.

1586 Ἐτι δ' ἐὰν ᾗ, *aliquando autem in quo*.

1587 Ἀναλογία, *similitudine*. – Le grec attribue à la proportion une proximité avec l'unité plus grande qu'à la ressemblance (τινα ὁμοίτητα, *quandam similitudinem*), qui fondait le deuxième type d'homonyme mentionné. Le commentateur illustrera nettement la différence, même s'il gardera la terminologie de la version latine : *secundum quandam similitudinem* (voir *infra*, #947).

249a25 729. Quand donc alors l'espèce se distingue-t-elle : dès que la même essence réside en un sujet distinct ou faut-il qu'en un sujet distinct réside une essence distincte? À quel critère se fier?¹⁵⁸⁸ Le blanc et le doux, par exemple, par quoi les juger identiques ou distincts? Se manifestent-ils déjà comme distincts du fait de résider en des sujets distincts ou leur faut-il n'être absolument pas la même essence?

2. *Entre altérations*

249a29 730. Maintenant, comment donc une altération s'effectuera-t-elle à égale vitesse avec une autre? Supposons guérir comme altération : il se peut que tel malade guérisse vite et tel autre lentement, mais aussi que d'autres le fassent simultanément, ce qui donnerait une altération à vitesse égale, puisque effectuée en un temps égal.

249b1 731. Mais qu'est-ce qui a été altéré? Ici pas question d'égalité; plutôt, comme on parlait d'égalité pour la quantité, ici on parlera de similarité.

249b3 732. Alors, supposons d'égale vitesse le fait de subir le même changement en un temps égal.

249b4 733. Faut-il donc comparer le sujet de l'affection ou l'affection même?

249b5 734. Ici, certes, il faut qu'il s'agisse de la même santé et aussi qu'on puisse assumer qu'elle n'appartient à chaque mobile ni plus ni moins, mais pareillement. Car s'il s'agit d'affections distinctes : si, par exemple, un mobile blanchit tandis qu'un autre guérit, les mobiles ne partagent aucune altération identique susceptible d'être égale ou semblable. Ces affections créent déjà des espèces distinctes d'altération; il n'y en a pas seulement une, comme ce n'était pas le cas non plus avec les déplacements. Aussi faut-il d'abord discerner combien d'espèces d'altérations et de déplacements sont en présence. Bref, si les mobiles que les changements concernent par soi et non par accident diffèrent d'espèce, leurs changements aussi différeront d'espèce; si les premiers diffèrent même de genre, les seconds aussi; mais si les premiers diffèrent seulement numériquement, il en ira encore de même des seconds.

249b14 735. Alors, pour juger semblables ou d'égale vitesse des altérations¹⁵⁸⁹, faut-il regarder : l'affection, et s'assurer qu'elle est identique ou semblable¹⁵⁹⁰? ou les sujets altérés, et vérifier si tant de l'un blanchit et autant de l'autre? Plutôt les deux, et discerner si l'altération est identique ou distincte, par l'affection, selon que celle-ci est l'un ou l'autre, puis discerner si elle est égale ou inégale, selon que le sujet est l'un ou l'autre¹⁵⁹¹.

3. *Entre générations*

249b19 736. On doit se livrer au même examen pour la génération et la corruption. À quoi juger que la génération s'effectue à égale vitesse? À ce que, en un temps égal, c'est le même et indivisible sujet¹⁵⁹² qui se trouve engendré : un homme, par exemple, non un animal. Par contre, sa vitesse est plus grande, si en un temps égal c'est un sujet distinct qui se trouve engendré. L'altérité, en effet, ne tient pas, comme la dissimilarité, à deux critères.¹⁵⁹³

1588 Τίς ὄρος; *quis terminus?*

1589 Εἰ ἰσοταχεῖς, *aut similes aut aequaliter veloces.*

1590 Ἐὰν ἡ ταὐτὸν ἢ ὁμοιον, *si eadem sit.*

1591 Ἦ εἰς ἄμφω, καὶ ἡ αὐτὴ μὲν ἢ ἄλλη τῷ πάθει, εἰ τὸ αὐτὸ ἢ μὴ τὸ αὐτό, ἴση δ' ἢ ἄνισος, εἰ ἐκεῖνο ἴσον ἢ ἄνισον, *aut ad utrumque, et eadem quidem aut alia passione, secundum quod eadem, aequalis autem aut inaequalis, secundum quod illa inaequalis.*

1592 Τὸ αὐτὸ καὶ ἄτομον, *idem et indivisible.*

1593 Pour que la vitesse de deux altérations prête à comparaison, celles-ci devaient ne pas être *dissemblables*, et pour cela satisfaire à deux critères : concerner spécifiquement la même affection, affecter au même degré les deux sujets. Dans le cas de la vitesse de deux générations, par contre, les générations doivent ne pas être distinctes, *autres*, et pour cela n'ont à satisfaire qu'à un critère : concerner spécifiquement la même substance; car il n'y a pas occasion que des sujets la deviennent plus ou moins.

249b23 737. À supposer que la substance soit un nombre, [il faudrait vérifier à la fois si] ce nombre est de même espèce [et s'il est] plus grand ou plus petit.¹⁵⁹⁴ Cependant, on ne dispose d'aucun mot, ni pour cette communauté de degré¹⁵⁹⁵, ni pour chacune de leurs variations¹⁵⁹⁶, alors que, pour l'affection éminente ou excédente, on avait 'davantage', et pour la quantité, 'plus grand'.¹⁵⁹⁷

Leçon 8

#940. — Le Philosophe vient de montrer de manière générale les conditions requises pour qu'on soit comparable. Il applique maintenant cette vérité découverte à la comparaison qu'il se propose entre changements.

Il le fait d'abord communément, puis (249a9) en rapport à des changements de genres différents et enfin (249a11) en rapport aux changements d'un même genre.

Ailleurs, dit-il, on doit, pour se comparer, ne pas être homonyme, avoir le même sujet premier et être de la même espèce. Il en va de même en matière de changement : on considère comme de vitesse égale le mobile qui, en un temps égal, change autant et également d'une autre longueur, "en telle essence", c'est-à-dire, tout en faisant porter le changement sur la même espèce.

#941. — Il traite ensuite (249a9) de la comparaison de changements de genres différents.

Si, dit-il en accord avec les distinctions précédentes¹⁵⁹⁸, tel mobile "s'altère" et tel autre "se déplace", c'est-à-dire change de lieu, peut-on considérer l'altération d'égale vitesse au déplacement? L'affirmer serait absurde. La raison en est que le changement présente des espèces distinctes; or ce qui ne relève pas de la même espèce ne se compare pas¹⁵⁹⁹. Puis donc que le déplacement ne relève pas de la même espèce que l'altération, leurs vitesses ne se comparent pas.

#942. — Le Philosophe traite ensuite (249a11) de la comparaison de changements d'un même genre¹⁶⁰⁰ : d'abord quant au déplacement, puis (249a29) quant à l'altération et enfin (249b19) quant à la génération et à la corruption.

¹⁵⁹⁴ Εἰ ἔστιν ἀριθμὸς ἡ οὐσία πλείων καὶ ἐλάττων ἀριθμὸς ὁμοειδῆς, *si est numerus substantia maior et minor numerus similis speciei*. — ARISTOTE adapte sa considération à la conception platonicienne. Si, contrairement à la vérité, on conçoit la substance comme étant un nombre, on s'attendra à des degrés dans le fait d'en être une. Comparer sa génération à celle d'une autre exigera alors non seulement que les deux substances partagent la même espèce, mais, comme dans le cas de l'affection, qu'elles possèdent à un degré égal cette espèce.

¹⁵⁹⁵ Τὸ κοινόν, *quod commune est*, vise le cas où les générations à comparer porteraient sur des substances qui non seulement correspondraient à un nombre de même espèce, mais en plus y correspondraient au même degré, également.

¹⁵⁹⁶ Τὸ ἐκάτερον, *utrumque*, vise le cas opposé où des générations ne pourraient se comparer, parce que, bien que portant sur des substances correspondant à un nombre de même espèce, celles-ci y correspondraient l'une plus, l'autre moins.

¹⁵⁹⁷ Ἄλλ' ἀνόνημον τὸ κοινόν καὶ τὸ ἐκάτερον, ὥσπερ τὸ πλεῖον πάθος ἢ τὸ ὑπερέχον 'μᾶλλον', τὸ δὲ ποσὸν 'μειζόν', *sed est innominatum quod commune est et utrumque, sicut quae plus passio aut excellens 'magis', quantum autem 'minus'*. — Il sera toutefois difficile d'exprimer si deux substances le sont également ou à des degrés différents, puisque le vocabulaire existant n'offre aucune étiquette pour ces faits. — Le contexte laisse deviner une considération sous-entendue parce que tout à fait manifeste, adaptant la comparaison de vitesse entre générations faite antérieurement : « À quoi juger alors que des générations s'effectueraient à égale vitesse? À ce que, en un temps égal, ce serait un nombre de même espèce qui s'y trouvait engendré et que les individus engendrés y participaient au même degré. Par contre, la vitesse de l'une serait plus grande, si l'individu engendré incarnait davantage ce nombre. »

¹⁵⁹⁸ *Supra*, 7, #928-929.

¹⁵⁹⁹ *Supra*, leçon 7, #939.

¹⁶⁰⁰ *Motuum unius generis in uno genere*. — La répétition du genre unique paraît tautologique.

Quant à la croissance et la décroissance, il n'en fait pas mention, parce que la même raison vaut pour elles et pour le déplacement, comme elles aussi portent sur une grandeur.

Le premier point se divise en trois : le Philosophe montre d'abord la condition requise pour que deux déplacements se comparent, puis (249a17) en exclut une seulement apparente et enfin (249a19) conclut son propos principal.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe signale d'abord l'absurdité qui s'ensuivrait si tous les déplacements se comparaient, puis (249a13) donne la cause qui empêche leur comparaison.

#943. — Supposer, dit-il, que tout mobile qui parcourt une grandeur égale en un temps égal ait égale vitesse et que tout déplacement puisse s'effectuer à même vitesse entraînerait que la droite et la courbe puissent être égales. Cela peut se comprendre en deux sens : en un sens, quant à des déplacements rectiligne et circulaire; en l'autre, quant à des lignes droites et des courbes. Ce dernier sens convient mieux, car c'est la conséquence ultime de la supposition : si tout déplacement rectiligne et circulaire peut s'effectuer à vitesse égale; comme, par ailleurs, des déplacements ont égale vitesse quand ils s'effectuent sur des grandeurs égales en un temps égal; des grandeurs droites finissent égales avec des circulaires. Ce qu'on met de côté pour son absurdité.

#944. — Il s'enquiert ensuite (249a13) de la cause qui empêche les déplacements rectilignes de se comparer avec les circulaires.

Le Philosophe a conclu que si les deux ont égale vitesse, les grandeurs correspondantes seront égales, une absurdité manifeste. On pourrait se demander si la cause de cette comparaison impossible vient du déplacement ou de la grandeur. C'est sa question : la cause qui empêche le déplacement rectiligne d'avoir égale vitesse avec le déplacement circulaire est-elle que le déplacement est un genre présentant des espèces différentes? Ce qui diffère d'espèce, en effet, ne se compare pas¹⁶⁰¹. Ou cette cause est-elle la ligne, comme genre contenant la droite et la courbe comme espèces différentes? Le temps, quant à lui, ne peut causer cette impossibilité, du fait de toujours rester "atome", c'est-à-dire indivisible spécifiquement.

À cette question il répond que les deux vont ensemble, puisque les deux présentent des espèces différentes. Tout de même, la diversité spécifique du déplacement a pour cause celle de la grandeur sur laquelle il s'effectue. C'est le sens de ce qu'il dit, que dans la mesure où la grandeur sur laquelle on se déplace possède des espèces, le déplacement aussi en comportera.

#945. — Le Philosophe exclut ensuite (249a17) une condition apparente pour que des déplacements aient identité d'espèce et se comparent.

On distingue parfois les déplacements, dit-il, d'après "ce dont on use", c'est-à-dire par l'instrument du déplacement. Ainsi, si on use de pieds, on parle de marche; si on use d'ailes, on parle de vol.

Cela ne crée néanmoins aucune diversité d'espèce dans les déplacements. "C'est par ses figures que le déplacement varie" : c'est-à-dire, cette diversité dans le déplacement ne crée pas son espèce, qui dépend seulement de sa figure, comme le Commentateur l'explique.

Ou mieux, le Philosophe veut dire que le déplacement ne tient pas sa diversité d'espèce de ses instruments, mais des figures de la grandeur parcourue. C'est bien ainsi que les déplacements rectiligne et circulaire diffèrent. La raison en est que les déplacements ne tirent pas leur espèce de leurs mobiles, mais plutôt des grandeurs sur lesquelles ceux-ci se déplacent. Or les instruments concernent les mobiles, tandis que les figures concernent les grandeurs parcourues.

¹⁶⁰¹ *Supra*, #941.

#946. — Le Philosophe conclut ensuite (249a29) son propos, et ce en trois points : il conclut d'abord son propos principal, puis (249a21) en dégage une considération importante et enfin (249a25) s'enquiert de la diversité d'espèce.

Les déplacements ne se comparent qu'à l'intérieur d'une même espèce et ils ne sont de même espèce que s'ils s'effectuent sur une grandeur de même espèce. Ils sont d'égale vitesse, conclut-il, à condition de s'effectuer en un temps égal sur une même grandeur. Pour autant, bien sûr, que cette dernière soit 'la même' du fait de ne pas différer d'espèce. C'est ainsi en effet que convient au déplacement aussi de ne pas différer d'espèce. Voilà pourquoi la principale chose à vérifier, en comparant des changements, c'est quelle différence ils comportent : s'ils comportent une différence de genre ou d'espèce, ils ne se comparent pas, alors qu'ils le font, si la différence est seulement d'accident.

#947. — Le Philosophe dégage ensuite (249a21) de ces prémisses une considération importante : le genre ne comporte pas unité absolue, tandis que l'espèce le fait. Voilà la portée de l'argument précédent¹⁶⁰², où on montrait qu'on n'a pas assez d'être du même genre pour se comparer, tandis qu'on se compare du moment qu'on se trouve de la même espèce. Or c'est en étant de même nature qu'on se compare¹⁶⁰³; manifestement donc, le genre ne constitue pas une nature unique, mais l'espèce oui.

La raison en est que l'espèce se tire d'une forme ultime, absolument unique dans la réalité. La forme dont se tire le genre, elle, ne comporte pas ainsi cette unité dans la réalité, mais seulement dans la raison. L'homme, en effet, ne tient pas d'être animal d'une forme distincte de celle dont il tient d'être homme. Ainsi, tous les hommes, étant d'une seule espèce, se retrouvent en la forme qui constitue leur espèce : tous ont l'âme rationnelle. Par contre, il n'y a pas, en l'homme, le cheval et l'âne, une âme commune qui les fasse animaux, à part celle qui les fait homme, cheval et âne. Si c'était le cas, le genre aurait, comme l'espèce, assez d'unité pour se comparer. Mais c'est seulement dans la connaissance qu'on trouve la forme du genre, par l'action de l'intelligence qui l'abstrait des différences que comportent ses espèces.

Ainsi donc l'espèce tient son unité d'une forme qui la possède déjà dans la réalité, tandis que le genre non : suivant les différentes formes qui existent dans la réalité, des espèces distinctes méritent l'attribution du même genre. Cela confère au genre une unité logique, mais non naturelle.

Le genre n'a qu'une certaine manière d'unité, pas une unité absolue. Aussi "recèle-t-il plusieurs essences"; c'est-à-dire, la ressemblance et la proximité que le genre entretient avec l'unité recèle beaucoup d'homonymes.

Il existe certes des homonymes très distants, où on ne s'attend qu'à une communauté de nom, comme lorsqu'on appelle chien la constellation céleste et l'animal qui jappe.

D'autres homonymes montrent une certaine ressemblance, comme lorsqu'on attribue le nom d'homme à l'homme véritable et à l'homme peint, du fait de la ressemblance du dernier avec le premier.

Mais d'autres homonymes sont très proches. Tantôt du fait de se retrouver dans le même genre : si, par exemple, on considère comme *corps* le corps céleste et le corps corruptible, on en fait des homonymes, à parler naturellement, parce que leur matière n'en est pas une seule. Ces corps se retrouvent pourtant dans le même genre logique; en raison de cette unité de genre, "ils n'ont pas

¹⁶⁰² *Supra*, #946.

¹⁶⁰³ *Supra*, 7, #939.

du tout l'air d'homonymes". Tantôt du fait d'une certaine proportion¹⁶⁰⁴ : par exemple, on appelle *maître* d'école celui qui y enseigne et pareillement *maître* de maison celui qui y préside. Il s'agit là d'homonymie, mais d'une homonymie prochaine, en raison de leur proportion : les deux dirigent, le premier les écoliers, l'autre les familiers. Là encore, à cause de la proximité due au genre ou à la proportion, ils n'ont pas l'air d'homonymes, mais ils en sont.

#948. — “La chose à vérifier”, disait le Philosophe, c'est “quelle différence comporte le changement”¹⁶⁰⁵, c'est-à-dire, si de fait il en comporte une. Il s'enquiert donc maintenant (249a25) de la manière de dégager la différence entre espèces, tant dans les changements qu'ailleurs. Comme c'est la définition qui signifie l'essence de l'espèce, il soulève deux questions : l'une à propos de l'espèce et l'autre à propos de la définition.

À propos de l'espèce, demande-t-il d'abord, quand doit-on juger qu'il y a espèce distincte : suffit-il que “la même essence réside en un sujet distinct”, comme les Platoniciens le soutenaient? L'explication précédente¹⁶⁰⁶ interdit que cela se vérifie. Le genre, en effet, n'est pas absolument un; c'est pourquoi on n'attend pas déjà une différence spécifique de ce qu'une essence identique réside en des sujets distincts, sauf d'après les Platoniciens, qui voyaient le genre comme absolument un. Aussi, presque en suggérant la solution, le Philosophe ajoute : “ou faut-il qu'en un sujet distinct réside une essence distincte?” Comme s'il disait : il n'y a espèce distincte du fait que la même essence réside en un sujet distinct, mais du fait qu'une essence distincte réside en un sujet distinct.

Sa seconde question concerne la définition. Voici la question : “À quel critère se fier?”, c'est-à-dire, quelle définition manifeste l'espèce? Comme ce qui est identique par définition l'est absolument, le Philosophe, presque en suggérant la solution, ajoute que la définition appropriée d'une chose, du blanc ou du doux, par exemple, est justement ce qui permet de discerner si elle est identique ou distincte. “Distinct” peut toutefois se prendre en deux sens, comme auparavant : en un sens, on considère le blanc distinct du doux du fait de le trouver en un sujet distinct de celui du doux; en un second sens, du fait de ne pas se distinguer seulement par ce qui leur sert de sujet, mais de n'être absolument pas la même essence. Ces deux sens sont les mêmes que ceux qui intervenaient plus haut : “la même essence réside en un sujet distinct ou ... en un sujet distinct réside une essence distincte”. Manifestement en effet l'identité et la diversité se conçoivent de la même manière quant à l'espèce et quant à la définition.

#949. — Le Philosophe traite ensuite (249a29) de la comparaison entre altérations, et ce en deux points : il montre d'abord des altérations à vitesse égale, puis (249b1) examine sous quel rapport on attend de l'égalité de vitesse en altération.

Il cherche donc d'abord comment une altération se trouvera d'égale vitesse avec une autre. Il commence par prouver que cela arrive. Guérir, c'est s'altérer : or il se peut que tel malade guérisse vite et tel autre lentement. Des malades peuvent aussi guérir simultanément : leur altération se trouve alors d'égale vitesse. Car on change à égale vitesse, quand on le fait en un temps égal.

#950. — Le déplacement, pour s'effectuer à égale vitesse, exige égalité non seulement de temps, mais aussi de grandeur parcourue. On peut supposer que l'altération requière aussi égalité de temps pour qu'il y ait vitesse égale. Le Philosophe examine ensuite (249b1) ce qu'il y faut d'autre. C'est l'intention de la question qu'il pose : “Mais qu'est-ce qui est altéré?” C'est-à-dire : à quel terme doit parvenir l'altération en un temps égal pour être considérée d'égale vitesse?

¹⁶⁰⁴ *Secundum quandam similitudinem*. – Voir *supra*, la note 1587, sur 728., concernant la divergence terminologique ἀναλογία, *similitudine*.

¹⁶⁰⁵ *Supra*, 249a21.

¹⁶⁰⁶ *Supra*, #947.

La difficulté, là, c'est que la qualité, objet de l'altération, n'admet pas égalité. Il n'est donc pas question de soutenir que l'altération d'égale vitesse atteint égale quantité en temps égal, comme dans le cas du déplacement, comme aussi dans le cas de la croissance et de la décroissance. Cependant, comme la quantité admet égalité, de même aussi la qualité admet similarité.

Le Philosophe répond ensuite (249b3) à sa question. Il en présente d'abord la réponse : l'altération, dit-il, doit se dire d'égale vitesse, quand en un temps égal le même objet a changé, c'est-à-dire s'est altéré.

#951. — Il questionne ensuite (249b4) la solution apportée. Il soulève d'abord sa question. L'altération, disait-on¹⁶⁰⁷, a égale vitesse quand le même objet s'est altéré en un temps égal. Or cet objet a deux aspects : l'affection subie et le sujet qui la subit. Alors, ce type de comparaison vise-t-il l'identité d'affection ou de sujet?

#952. — Il résout ensuite (249b5) la première partie de la question. Dans l'altération, dit-il, il y a une double identité à attendre du côté de l'affection, pour que l'altération ait égale vitesse. D'abord certes, il faut la même espèce de qualité : la même santé, par exemple, celle de l'œil ou d'une autre partie de la sorte; en second, cette même qualité dit appartenir pareillement, ni plus ni moins, aux sujets altérés. Si cependant l'affection, c'est-à-dire la qualité affective, est d'une espèce distincte, si un mobile blanchit tandis que l'autre guérit, par exemple, les altérations concernées ne seront pas du tout identiques, ni égales, ni semblables. Cette diversité d'affections produit des espèces distinctes de l'altération et compromet son unité; de manière similaire, on a vu que les déplacements droit et circulaire compromettaient l'unité du déplacement¹⁶⁰⁸. Aussi, pour comparer les altérations comme les déplacements, on doit vérifier combien d'espèces d'altérations ou de déplacements sont en présence, et si on a affaire à la même espèce ou à des espèces distinctes. Or cela se mesure d'après les mobiles affectés; car si ces mobiles, ceux qui subissent les changements par soi et non par accident, diffèrent d'espèce, leurs changements aussi diffèrent d'espèce; si en plus ils diffèrent de genre, leurs changements aussi diffèrent de genre; mais s'ils diffèrent numériquement seulement, leurs changements aussi ne diffèrent que numériquement¹⁶⁰⁹.

#953. — Après avoir traité d'une partie de la question soulevée, le Philosophe examine l'autre partie (249b14). La voici : pour juger des altérations comme semblables ou d'égale vitesse, faut-il seulement vérifier qu'il s'agit de la même affection ou faut-il aussi considérer les sujets altérés? Par exemple, pour trouver d'égale vitesse des altérations, faut-il aussi vérifier, si tant de l'autre mobile blanchit en tel temps, qu'une partie égale du présent mobile blanchit en un temps qui soit le même ou égal?

Il faut, résout-il, considérer les deux : l'affection et le sujet, avec un regard différent toutefois. Du côté de l'affection, on juge une altération identique ou distincte selon que l'affection est l'un ou l'autre. Mais du côté du sujet, on juge l'altération égale ou inégale selon que les parties respectives des sujets altérés sont l'un ou l'autre : si par exemple une grande partie d'un corps et une petite de l'autre blanchissent, leurs altérations seront bien sûr de la même espèce, mais non égales.

#954. — Le Philosophe montre ensuite (249b19) comment doit s'effectuer la comparaison dans le cas de la génération et de la corruption : d'abord en regard de sa propre opinion, puis (249b23) en regard de l'opinion de Platon.

¹⁶⁰⁷ *Supra*, #950.

¹⁶⁰⁸ *Supra*, #944.

¹⁶⁰⁹ V, 6.

En rapport à la génération et à la corruption, dit-il, pour juger d'égale vitesse des générations, on doit simplement vérifier si en un temps égal c'est le même sujet qui se trouve engendré, indivisible spécifiquement; si, par exemple, dans les deux générations comparées, c'est un homme qui se trouve engendré, et en un temps égal, leur génération est d'égale vitesse. Mais il n'y suffit pas qu'en un temps égal un animal se trouve engendré; c'est que la génération de certains animaux, en raison de leur perfection, a besoin de plus de temps. Par contre, on juge plus rapide une génération, si, en un temps égal, un sujet distinct est engendré : si, le temps qu'un chien se trouve engendré, un cheval se trouvait aussi engendré, la génération du cheval passerait pour plus rapide.

Dans le cas de l'altération, on mentionnait deux critères, quant à l'affection : s'il s'agit de la même santé, et en plus si elle affecte les sujets de manière semblable, c'est-à-dire ni plus ni moins. Le cas de la génération, par contre, ne met en jeu qu'un seul critère, dit-il : si c'est le même sujet qui se trouve engendré. Il en assigne la cause : "L'altérité ne tient pas, comme la dissimilarité, à deux critères." Autrement dit : voici pourquoi, dans le cas de la génération, on doit seulement vérifier si c'est le même sujet qui est engendré : c'est parce que là n'interviennent pas deux contraires susceptibles de varier, et d'entraîner ainsi de l'altérité. Dans l'altération, par contre, la dissimilitude résultait de ce qu'une seule et même qualité variait en plus et en moins; mais la substance, objet de la génération, n'admet pas ainsi le plus et le moins.

#955. — Le Philosophe traite ensuite (249b23) de cette comparaison entre générations d'après l'opinion de Platon. Ce dernier soutenait que la substance de chaque chose est un nombre, parce qu'il confondait l'unité comme principe du nombre avec l'unité qui se convertit avec l'être et signifie, elle, la substance de chaque chose. Or ce qui est un ainsi appartient à une seule nature, à une espèce absolument unique. Or si le nombre, qui n'est rien d'autre qu'une agrégation d'unités, est ainsi pour chaque chose sa substance, comme le prétendent les Platoniciens, une substance pourra se voir attribuer un nombre plus grand ou plus petit, en correspondance de la variation spécifique de sa quantité, mais en tant que substance, son nombre restera semblable d'espèce. Voilà pourquoi Platon soutint que l'espèce, c'est l'un, tandis que les contraires, le grand et le petit, par quoi les choses se diversifient, sont issus de la matière. Ainsi, de même que la seule et même santé présente deux critères, du fait d'admettre le plus et le moins, de même aussi la substance, parce qu'elle est un nombre, étant telle espèce en raison de son unité, présentera aussi deux critères, du fait de correspondre à un nombre plus grand ou plus petit. Toutefois, dans le cas de la substance, on n'a pas institué de mot commun pour signifier les deux, c'est-à-dire cette diversité due au fait de correspondre plus ou moins au nombre concerné¹⁶¹⁰. Dans le cas des affections, au contraire, quand une affection affecte plus un sujet, ou y excelle de quelque manière, on l'indique avec l'adverbe '*davantage*' : on dit tel sujet '*davantage blanc*' ou '*davantage sain*'. Dans le cas d'une quantité qui excelle, on dit le sujet '*plus grand*' : tel corps, par exemple, est '*plus grand*', telle superficie, '*plus grande*'. Par contre, on n'a institué aucun mot pour signifier communément l'excellence d'une substance, qui, selon les Platoniciens, lui vient de correspondre à un nombre plus grand.

¹⁶¹⁰ *Diversitatem quae accidit ex maioritate et minoritate numeri*. – S. THOMAS porte son attention sur l'absence d'un nom commun pour l'excès ou le défaut du nombre qui constitue la substance; ARISTOTE parlait plutôt de l'absence de mots pour exprimer le degré commun ou particulier (plus grand, moindre) selon lequel les individus engendrés deviennent substances, incarnent l'espèce que le même nombre impliqué constitue.

Chapitre 5 (249b27-250b6) [Comparaisons des changements]

Règles de comparaison

249b27 738. Tout moteur déplace un mobile en une durée et à un point : 'en une durée', à savoir, en un temps; 'à un point', à savoir, combien de distance. Toujours, en effet, quand on déplace, on a déjà déplacé, de sorte qu'une quantité de distance a déjà été parcourue, et ce en une quantité de temps.

249b30 739. Avec A pour moteur, B pour mobile, C pour l'ensemble de la longueur parcourue et D pour l'ensemble du temps utilisé, une puissance égale à A déplacera la moitié de B sur le double de C en un temps égal, ou sur C en la moitié de D. Ainsi, en effet, les situations gardent leur proportion¹⁶¹¹.

Comparaison des déplacements

250a5 740. En outre, si la même puissance déplace le même mobile tant en tel temps, elle le déplacera la moitié en la moitié de ce temps; de plus, la force moitié en déplacera la moitié autant en un temps égal¹⁶¹². Supposons E, moitié de la puissance A, et Z, moitié de B : la relation reste semblable, la force est en proportion avec le poids; aussi ces puissances déplacent-elles autant en un temps égal.

250a10 741. Cependant, si E déplace Z tout C en D, E ne déplacera pas forcément le double de Z la moitié de C en un temps égal.

250a12 742. De même, si A déplace B tout C en D, E, moitié de A, ne déplacera pas forcément B en D une partie de C; pas même en une partie de D selon la proportion de C que A entretient avec E. Éventuellement, en effet, il n'en déplacera absolument rien : si l'ensemble de la force a l'a déplacé tant, sa moitié ne le déplacera forcément ni tant, ni en quelque temps que ce soit. Autrement, un seul homme déplacerait le bateau que l'ensemble des tireurs ont déplacé, si on divisait selon leur nombre leur force et la distance qu'ils l'ont déplacé.

Réfutation de Zénon

250a19 743. Aussi l'argument de Zénon n'est-il pas vrai, qui conclut que toute partie du millet résonne. Rien n'empêche que sa partie ne déplace jamais de cet air que le boisseau entier a déplacé en tombant. Même ce qu'elle en déplacerait peut-être présente dans le tout, elle ne le déplacera pas une fois toute seule. Car elle n'est rien, si ce n'est en puissance, dans le tout.

Comparaison des déplacements à moteur composé

250a25 744. Par ailleurs, à supposer que deux puissances déplacent chacune son mobile tant en tant de temps, une fois réunies elles déplaceront le composé de leurs charges une égale distance en un temps égal. La proportion se maintient, en effet.

Comparaison des croissances et des altérations

250a28 745. Il en va donc de même¹⁶¹³ aussi pour l'altération et la croissance : on rencontre à leur occasion la cause, le sujet, le temps et la quantité de la croissance que le premier procure et dont le second profite; et aussi la cause, le sujet, le temps et la quantité plus ou moins grande de l'altération subie.

250b1 746. [Dans ces conditions,] en double de temps s'effectuera double de changement, et double de changement en double de temps, tandis que moitié de changement s'effectuera en moitié de temps et en moitié de temps moitié de changement. [À puissance double,] par ailleurs, en un temps égal s'effectuera double changement.

¹⁶¹¹ Ἀνάλογον ἔσται, *erit analogia*.

¹⁶¹² Ἐν τῷ ἴσῳ χρόνῳ τὸ ἴσον, *in aequali tempore*.

¹⁶¹³ Ἄρ' οὖν οὕτω; *sic igitur est*. – Le grec questionne : « En va-t-il donc de même aussi...? »

250b3 747. Par contre, à supposer que la cause altère ou accroît tant en tant de temps, sa moitié ne le fera pas forcément en moitié de temps, ni en moitié de temps le fera sa moitié; peut-être même, éventuellement, n'accroîtra-t-elle ou n'altérera-t-elle rien, comme dans le cas du poids.

Leçon 9

#956. — Le Philosophe vient de montrer quels changements se comparent. Il enseigne ici comment ils se comparent, d'abord pour le déplacement, puis (250a28), pour les autres changements.

Le premier point se divise en deux : le Philosophe d'abord présente les critères d'après lesquels comparer les déplacements, puis (249b30) fixe d'après eux des règles de comparaison.

Tout moteur local, dit-il, déplace un mobile, et il le fait en un temps et sur une distance. La raison qui force cela, c'est que toujours, quand on déplace, on a déjà déplacé¹⁶¹⁴, car tout mobile en déplacement a déjà parcouru une part de distance¹⁶¹⁵ moyennant une part de temps¹⁶¹⁶. Par conséquent, tout mobile, de même que la distance qu'il parcourt et le temps en lequel il le fait comportent quantité et sont divisibles. Tout moteur ne comporte pas quantité¹⁶¹⁷, toutefois, mais certains le font manifestement, et c'est pour eux que le Philosophe propose ici des règles de comparaison.

#957. — Le Philosophe présente ensuite (249b30) des règles de comparaison, d'abord pour la division du mobile, puis (250a5) pour celle du moteur, le cas échéant.

Supposons, dit-il, un moteur A, un mobile B, une distance parcourue C et un temps D, pour que A déplace B sur C. En le même temps, une puissance motrice égale à A déplacera alors la moitié du mobile B sur le double de la distance C. Mais en la moitié du temps D, elle déplacera cette moitié du mobile B sur toute la distance C.

De ces descriptions du Philosophe, on peut tirer deux règles générales.

La première : si une puissance déplace un mobile sur une distance en un temps, en ce même temps, ou en un autre égal, la même puissance, ou une autre égale, en déplacera la moitié sur une distance double.

L'autre : une puissance égale déplacera la moitié du mobile sur la même distance en la moitié du temps. La raison en est qu'ainsi on conserve la même proportion. Manifestement, en effet, la vitesse du mouvement correspond à la victoire de la puissance motrice sur le mobile : plus le mobile est petit, plus la puissance motrice le dépasse; aussi déplacera-t-elle plus vite. Par ailleurs, la vitesse du déplacement diminue le temps et augmente la distance, car va plus vite le mobile qui en un temps égal parcourt une distance plus grande, ou une égale en un moindre¹⁶¹⁸. Par conséquent, dans la proportion où on soustrait du mobile, on doit aussi soustraire du temps ou ajouter à la distance, tant qu'il s'agit du même moteur ou d'un égal.

#958. — Le Philosophe enseigne ensuite (250a5) à comparer les déplacements du point de vue du moteur : d'abord d'après la division de ce dernier, puis (250a25) d'après la composition opposée.

Le premier point se divise en trois : le Philosophe présente d'abord une vraie comparaison, puis (250a10) en écarte de fausses et enfin (250a19) résout à partir de là l'argument de Zénon.

¹⁶¹⁴ VI, 8.

¹⁶¹⁵ VI, 8, #829.

¹⁶¹⁶ VI, 8, #830.

¹⁶¹⁷ VIII, 23.

¹⁶¹⁸ *Supra*, 3, #901, #903.

Si une puissance, dit-il, déplace le même mobile telle distance en le même temps, elle en déplacera la moitié la même distance en la moitié du temps; ou encore, en le même temps elle en déplacera la moitié le double de la distance. On a déjà attribué l'équivalent à une puissance égale¹⁶¹⁹. Ensuite, si on divise la puissance, la moitié de la puissance déplacera la moitié du mobile sur la même distance en un temps égal. Cela, bien sûr, à la condition que la puissance soit telle que cette division ne la corrompe pas. Le Philosophe en est encore à une considération commune, sans application encore à une nature spéciale, ainsi qu'en tout ce qui précède. Il apporte ensuite un exemple : supposons la moitié E de la puissance A, et la moitié Z du mobile B. Alors, de même que A déplaçait B sur C en le temps D, de même E déplacera Z sur la même distance en un temps égal; c'est qu'ici aussi on conserve la même proportion entre vertu motrice et corps pesant mobile. Par suite, en un temps égal il s'effectue un déplacement sur une distance égale.

#959. — Le Philosophe exclut ensuite (250a10) deux fausses comparaisons. La première consiste à ajouter au mobile sans ajouter à la puissance motrice. Si E, dit-il, moitié de la puissance motrice, déplace Z, moitié du mobile, en un temps D sur une distance C, la puissance déjà réduite de moitié, E, ne déplacera pas forcément un mobile deux fois plus grand que Z, en un temps égal sur la moitié de la distance C. Il pourra même arriver que la moitié de la puissance ne puisse pas du tout déplacer le double mobile. Si toutefois elle le pouvait, la comparaison tiendrait.

La seconde fausse comparaison consiste à diviser le moteur sans diviser le mobile. Le Philosophe l'exclut ensuite (250a12). Si la puissance motrice A, dit-il, déplace le mobile B en le temps D sur la distance C, la moitié du moteur ne déplacera pas forcément tout le mobile B en le temps D sur une partie proportionnelle de la distance C, comme c'était le cas lors de la comparaison de A à Z, c'est-à-dire de toute la puissance motrice à la partie du mobile. Cette comparaison convenait, celle-ci non : il peut même arriver que la moitié du moteur ne déplace l'ensemble du mobile sur aucune distance. Qu'une vertu totale déplace tout un mobile n'entraîne pas que sa moitié déplace tout ce mobile, pas même sur quelque distance que ce soit, ni en n'importe quel temps. Autrement, on pourrait sur une distance déplacer seul un navire, en divisant proportionnellement selon le nombre de tireurs leur puissance et la distance qu'ils l'ont tiré tous ensemble.

#960. — Le Philosophe résout ensuite (250a19) en conséquence l'argument de Zénon qui entendait prouver que tout grain de millet jeté à terre fait du bruit, puisque l'ensemble du boisseau de millet en fait quand on le répand. Cette conclusion de Zénon, au dire d'Aristote, n'est pas vraie, que "toute partie du millet résonne", c'est-à-dire que tout grain de millet fait un bruit en tombant par terre. Car rien n'empêche de dire qu'un grain de millet ne déplace jamais assez d'air pour faire du bruit, alors que le boisseau entier, lui, en tombant, le fait.

De là nous pouvons conclure que si une partie quelconque d'un tout produit un déplacement, elle ne le fait pas forcément, une fois séparée. C'est que dans un tout sa partie n'est pas en acte, mais en puissance, surtout dans les entités continues. Toute chose n'a d'être qu'autant qu'elle a d'unité. Or l'un est indivisé en soi et séparé des autres. Ainsi, une partie, pour autant qu'elle est dans son tout, n'est pas divisée en acte, mais en puissance seulement. Aussi n'a-t-elle ni être ni unité en acte, mais en puissance seulement. Pour cette raison, ce n'est pas la partie qui agit, mais le tout.

#961. — Le Philosophe poursuit (250a25) la comparaison en examinant la composition de moteurs. À en supposer deux, dit-il, dont chacun déplace tout seul tant de mobile en tant de temps sur tant de distance, en unissant leurs puissances motrices, ils déplaceront leurs mobiles composés sur une distance égale en un temps égal. Là aussi on garde la même proportion.

¹⁶¹⁹ *Supra*, #957.

#962. — Le Philosophe applique ensuite (250a28) les mêmes règles de comparaison à d'autres changements, et ce en trois points : il énumère d'abord les aspects des changements que visent leurs comparaisons, puis (250b1) présente de vraies comparaisons et enfin (250b3) en écarte de fausses.

La croissance, dit-il, offre trois aspects : la cause, le sujet et le temps de la croissance, dont chacun revêt une quantité. On doit aussi, en quatrième, tenir compte de la quantité de la croissance que le premier procure et dont le second profite. L'altération offre les mêmes quatre aspects : sa cause, son sujet, la quantité plus ou moins grande d'affection concernée, puis enfin la quantité du temps que l'altération dure. Tout comme ces quatre aspects intervenaient déjà à propos du déplacement.

#963. — Le Philosophe présente ensuite (250b1) de vraies comparaisons.

À supposer, dit-il, une puissance qui effectue de ces changements tant en tant de temps, elle en effectuera le double en le double de temps; à supposer qu'elle effectue double changement, elle le fera en le double de temps. Pareillement, la même puissance effectuera moitié de changement en moitié de temps; et si elle y met moitié de temps, elle effectuera moitié de changement. Enfin, à supposer double puissance, en un temps égal elle effectuera double de changement.

#964. — Enfin (250b3), il exclut une comparaison fautive.

À supposer, dit-il, qu'une puissance effectue tant d'altération ou de croissance en tant de temps, sa moitié n'en effectuera pas forcément la moitié en moitié de temps¹⁶²⁰ ni en moitié de temps la moitié¹⁶²¹. Peut-être même n'effectuera-t-elle aucune croissance ou altération, "comme dans le cas du poids", où la puissance réduite de moitié ne peut éventuellement déplacer le poids entier ni sur toute la distance, ni sur aucune partie¹⁶²².

Il fallait bien comprendre, lorsque le Philosophe disait : "en moitié de temps *moitié* [de changement]" et "en un temps égal *double* [changement]", ce double et cette moitié, malgré l'apparence grammaticale¹⁶²³, ne devaient pas se prendre pour la moitié ou le double du mobile, mais pour la moitié ou le double de l'objet du changement : la qualité ou la quantité, qui jouent dans les deux changements concernés le rôle de la distance dans le déplacement. Autrement, la comparaison ne fonctionnerait pas pareillement dans ces changements et dans le déplacement.

Dans le déplacement, par ailleurs, on disait qu'à supposer que tant de puissance déplace tant de mobile, sa moitié déplacera moitié de mobile¹⁶²⁴. Ici par contre on dit que peut-être cette moitié

¹⁶²⁰ *In eodem tempore*. – Le même temps, c'est-à-dire autant de temps que de changement effectué, donc la moitié. Pas le même que le temps initial – *in tanto tempore*, en tant de temps – où le changement entier s'effectuait.

¹⁶²¹ *Tantundem*. – La même quantité de changement, c'est-à-dire autant de changement que de temps, donc la moitié. Pas la même quantité que le changement initial entier – *tantum*, tant. Voir la note précédente sur *in eodem tempore*.

¹⁶²² *Supra*, #959.

¹⁶²³ *Quod in accusativo ponitur*. – Dans la phrase extrêmement concise d'ARISTOTE : « ἐν ἡμίσει ἡμισυ ἢ ἐν ἴσῳ διπλάσιον, *in medio medium aut in aequali duplum* », ἡμισυ, *medium*, et διπλάσιον, *duplum*, sont à l'accusatif. Il faut se référer à la phrase modèle énoncée plus complètement à l'occasion du déplacement : « Tout moteur déplace un mobile en un temps et à un point. » (249b27) Les quatre aspects du déplacement se partageaient grammaticalement en un sujet (le moteur, au nominatif), un objet direct (le mobile, à l'accusatif), un complément circonstanciel de durée (le temps, au datif gouverné par une préposition) et un complément circonstanciel de mesure (le terme, au génitif gouverné par une préposition : μέχρι του). En adaptant à la croissance et l'altération, le complément de mesure est devenu un degré d'affection ou de croissance, exprimé à l'accusatif : ποσόν, *quantum* (250a30, 31). C'est par cet accusatif que s. THOMAS avertit de ne pas se laisser induire en erreur; comme cette désinence est le plus souvent l'indice du complément d'objet, le lecteur pourrait distraitemment confondre avec celle du mobile, complément direct à l'accusatif, la moitié et le double du degré d'altération ou de la quantité de croissance, revêtus du même cas.

¹⁶²⁴ *Supra*, #958. En fait, ARISTOTE parlait là de manière absolue, sans considérer qu'en deçà de dimensions minimales, la comparaison ne vaut plus. Il aurait pu répéter ici aussi cette considération absolue : normalement, la moitié du moteur devrait en un temps égal effectuer la moitié de l'altération ou de la croissance ou l'effectuer toute en le double de temps. Il la sous-entend par concision.

n'effectuera-t-elle aucun changement¹⁶²⁵. On doit comprendre que cela vise le mobile en son entier : peut-être la vertu motrice réduite de moitié n'y changera ni tant de quantité ou de qualité, ni même la moitié.

¹⁶²⁵ L'opposition est en porte-à-faux; à propos du déplacement aussi, ARISTOTE remarquait qu'à force de diviser sa puissance on arrive à un point où le moteur ne peut plus du tout déplacer le mobile, quelque temps qu'on lui accorde. Voir *supra*, #959.